



Kritisk Forum
FOR PRAKTISK TEOLOGI

LEVET TRO DECEMBER 2016

146

Afsender: Eksistensen, Frederiksberg Allé 10, 1820 Frederiksberg C

TEMA: LEVET TRO

Kirsten Jørgensen RELIGIØS FØRST, KRISTEN SÅ!	2
Ulla Schmidt “ORDINARY THEOLOGY”	12
Signe Malene Berg og Jonatan Dyre GUDS DANS	27
Christine Tind Johannessen-Henry SJÆLESORG FOR TABETS ‘VI’	41
Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen HVERDAGSLIV OG DOGMATIK	58
Hans Anker Jørgensen UDSIGT TIL EN FÆRGE	79

Forord: Levet tro – pejlemærker teologisk set

At formulere hvad der kan tros og håbes på, er, som bekendt, en sag for teologien. Med samfundsvidenskabernes indtog melder andre discipliner sig imidlertid på banen med beskrivelser og undersøgelser af det, der faktisk tros – af levet tro. Fremmarchen af viden om religionens beskaffenhed inden for psykologi, sociologi, antropologi og folkesundhedsvidenskab lader sig svært slå hen. Forskellen mellem teologien og samfundsvidenskaberne bliver ikke mindst tydelig med temaer som modernisering, sekularisering og oplysningsprojekt.

Hverken samfundsvidenskabernes såkaldt objektive blikke på levet tro eller den vildtvoksende genstand, som de beskriver, har været budt synderligt velkommen med teologisk nysgerrighed. Generelt betragtet har akademisk teologi langt hen af vejen forholdt sig forbeholden over for forskning i hverdagslivets tro. Måske nærmere vrissende og afvisende. Og surheden har på mange måder sin berettigelse. For passionen, inderligheden, visdommen og ikke mindst mysteriet er ofte fuldstændig forsvundet midt i detaljerede kategoriseringer og typeinddelinger af de mange mageløse fund. Fra et teologisk perspektiv kan samfundsvidenskabernes synes at have misforstået ‘det hele’ – uanset hvor mange trosformer og -udtryk, de nu undersøger ad empirisk vej.

Men samfundsvidenskabernes har lært sig at tage langt mere beskedent bestik af situationen. I takt med denne opmærksomhed på ‘kontekst’, ‘situerethed’ og ‘praksis’ har flere og flere teologer taget skeen i den anden hånd. Spørgsmålet har meldt sig, hvordan man med samfundsvidenskabernes *point of no return* fra et teologisk ståsted kan møde hverdagslivets og dermed også hverdagstroens mangfoldighed konstruktivt – med åbenhed, alvor, humor ... og med teologien i behold. Samtalen er for længst begyndt – om det møde og den samtale som præsten praktiserer i hverdagslivet, hver eneste dag.

Dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* om “Levet tro” præsenterer nogle bud fra seks teologer og præster på spørgsmålet: hvordan kan man systematisk-, pastoral- og praktisk-teologisk møde hverdagslivet i dets uslebne, rå, finurlige og autentiske udtryk ... i samtaler, salmer, dogmatik, kirkelige handlinger, sjælesorg og meget mere. God læselyst!

Christine Tind Johannessen-Henry og Peter Birch

Religiøs først, kristen så!

Kirsten Jørgensen

Jeg er ikke kristen, men jeg er religiøs.
Jeg lod mig døbe, da jeg var 32,
og det havde ikke noget at gøre med,
at jeg er kirkeligt kristen,
men at jeg er religiøs.
(Leth 2016, 127.)

Redaktionen har bedt mig skrive om rehabilitering af folkereligiøsiteten som teologisk relevant. Et tema, som har optaget mig en del bl.a i forbindelse med specialeskrivning på kandidatuddannelsen i moderne mellemøsthistorie, SDU, hvor jeg skrev om amerikanske kristne zionisters apokalyptiske forestillinger¹. Og særligt i forbindelse med arbejdet med at skrive nye bønner til folkekirken: Den tredobbelte udgivelse *Himlen i mine fødsåler, Gudstjenestens Bønner I og Gudstjenestestens Bønner II* (Aros 2011, 2012, 2014) har udfordret skribenter og redaktion i forhold til at læse og forstå den såkaldte folkereligiøsitet – ét af flere vigtige elementer i bønneskriveriet ved siden af det dogmatiske, liturgiske, poetiske og sproglige. Bønnen kan siges at være den religiøse genre, der ligger tættest ved det religiøse menneskes hjerte. De fleste mennesker har på et eller andet umuligt tidspunkt i deres liv fundet, at nu var der kun bøn tilbage. Eller nu kan kun bøn udtrykke det overvældende livsoverskud, et menneske føler lige nu, og har i de situationer brugt det sprog, der nu lå dem på tungen.

Jeg har især været optaget af ikke-teologers synspunkter og udtalelser, som fx ovenstående citat af Eske Willerslev, der er internationalt anerkendt som evolutionsbiolog og Kristian Leth, som i længere tid har været optaget af det religiøse og det magiske og har forsvaret selve trosbegrebet, men ikke nogen bestemt religion eller dogmatik. I deres fælles bog *Historien om det*

Religiøs først, kristen så!

hele forsvarer de den menneskelige erkendelses mulighed for at rumme både naturvidenskab og religion (magi) uden at spille disse ud mod hinanden. Men jeg vil lægge ud med et citat fra en god gammel kending i folkekirkelige sammenhænge, Søren Ulrik Thomsen, der er kristen og digter – og bestemt ikke kristen digter. I essayet *Pro Ecclesia* (2005) skriver han:

Skal kirken ikke være så åben, at den stiller sig til rådighed for religiøsitet, der er den fremmed (som f.eks den gnosticisme, som kendetegner megen diffus nyreligiøsitet), må den på den anden side ikke blive så militant kristocentrisk, at den bliver for fin til dén spontane basisreligiøsitet, de fleste af os erfarer som undren over skaberværket, taknemmelighed for livet og ærefrygt for Guds majestæt. Sonofferet er det centrale i kristendommen, men for mange så afgjort også det sværeste at forstå, og selv skulle jeg gå årevis i kirke, før pointen i denne tanke begyndte at dæmre for mig. Religiøs først, kristen så! Det er sigende, at netop de salmer, der udtrykker denne grundreligiøsitet, nemlig Ingemanns (samt Jakob Knudsens “Se, nu stiger solen”) er de allermest elskede, og de skulle skamme sig, de præster, som har sat teologien på så drastisk en kristocentrisk afmagringskur, at de kan finde på at rynke på næsen af denne prægtige gave til kirken (Thomsen 2014, 661).

Religiøs først, kristen så. Der er ingen tvivl om Søren Ulrik Thomsens respekt for det, jeg her kalder folkereligiøsiteten, og som han kalder basisreligiøsitet eller grundreligiøsitet. Men som det foreholder sig med det Grundtvig citat, han her digter videre på – menneske først, kristen så – så er det for mig en væsentlig pointe, at det ikke beskriver en progression fra almindelig, arbejdsmandsfolkereligiøsitet til en finere kristen tro, men at der altid er tale om en samtidighed. Den basisreligiøsitet, som Thomsen taler om, er ikke noget, der går over, som om det var en børnesygdom. Den er et blivende element i al religiøsitet og dermed i al kristendom. Hans Jørgen Lundager Jensens spændende arbejde med religionens evolution dokumenterer denne samtidighed, når han beskriver evolutionens tre perioder – den tribale

(sten), den arkaiske (hus) og aksetiden (sprog) – som værende ontogenetisk til stede i ethvert menneske til enhver tid².

Ydermere er min tanke, at denne religiøsitet heller ikke skal betragtes som et problem eller et nødvendigt onde, som vi må komme om ved, vi, der nok ved besked om sonoffer og inkarnation. Jeg forstår folkereligiøsiteten som et givende korrektiv til det, Thomsen kalder en militant, afmagret kristocentri. Ja, mere end et korrektiv; en levende og dynamisk inspiration for teologen, præsten, kirken, menigheden. Min særlige pointe her er, at der er områder af religiøsiteten, som en "militant kristocentri" har svært ved at rumme på trods af, at disse er bibelske. Fx har en mainstream grundtvigsk teologi svært ved at håndtere den hemmelighedsfuldhed og skjulthed i Gud, som hos Søren Ulrik Thomsen hedder Guds majestæt, uden let at forville sig ind i dogmatiske rundkørsler, hvorhen rationel dogmatisk tænkning let kan lede os eller forfalde til dogmatiske klicheer, der er uden sansbarhed og mangler erfaringsnærhed. Ligesom folkekirkelige forkyndere generelt har det svært ved Bibelens apokalyptiske forestillinger. Det er her, folkereligiøsiteten forholdtvis uproblematisk ved noget, dogmatikeren har svært ved at finde ud af at håndtere. Det er den franske psykoanalytiker Jacques Lacan og hans begreb om det Reelle, jeg vil kalde frem som inspiration i denne sammenhæng.

Vi har aldrig været moderne

Moderniteten har ikke afskaffet det religiøse, som det var forventningen hos nogen. Religiøsitet kan ikke afskaffes, og moderniteten har tværtimod netop åbnet en plads for en blomstrende, nogle ville sige vildtvoksende folkereligiøsitet/basisreligiøsitet. Herom i dette afsnit.

Religion og det folkereligiøse har aldrig været væk, selvom moderniteten og en naturvidenskabeligt domineret diskurs i mange årtier har villet hævde det. Vi har aldrig været moderne, siger sociologen Bruno Latour med fransk finurlighed i en bog med samme titel (1991). Men i moderniteten er den religiøse stemme undertrykt og marginaliseret. Lars Sandbeck har i sin bog *De gudsforladtes Gud* den pointe, at når religion igen fylder hos postmodernisten, er det ikke, fordi mennesket er begyndt at tro på den, men snarere fordi

Religiøs først, kristen så!

han eller hun har *mistet* sin tro på absolutte sandheder (metafysik), objektive kendsgerninger (videnskab) og en verden uden illusioner (den sekulære utopi) (Sandbeck 2012, 65).

Det er en pointe, som Sandbeck understreger ved hjælp af et citat af Martin Heidegger (fra det tyske *Der Spiegel*)

Filosofien fører ikke til nogen umiddelbar forandring af verdens nuværende tilstand... Dette gælder ikke kun for filosofien, men for alle former for tænkning og projekter, der er rent menneskelige. Nu kan kun en gud redde os (Sandbeck 2012, 64).

Religionen, troen og Gud dukker altså ifølge Sandbeck op til overfladen igen på grund af skuffelse over alternativerne. Modernitetens alternativer til religionen – filosofi, videnskab, teknologi, humanisme og ateisme virker ikke. De svarer ikke godt nok på de eksistensspørgsmål, mennesker stiller. De korresponderer ikke med menneskers erfaringer af død, liv, kærlighed og smerte, som Kristian Leth nævner som de områder, hvor religionens sprog er det eneste, der virkelig dur, og som kan skabe sammenhæng i vores liv (Leth 2016, 54 – og flere andre steder).

Moderniteten kan beskrives i to modi, en negativ og en mere optimistisk. En forfaldsteoretisk eller en kreativ modus. Den forfaldsteoretiske tolkning af moderniteten er dybt pessimistisk på menneskets og kulturens vegne. Kulturen forstås som værende i frit fald, og den eneste redning er en frelsende, overmenneskelig indsats, der kan sætte sig igennem og rette op på det hele. Denne reaktion er i Lars Sandbecks beskrivelse ordensfikseret, reaktionær og transcendentorienteret (Sandbeck 2012, 35). Remytologisering og dogmatisk fundamentering er et svar på moderniteten. Det mytologiske verdensbillede skaber ro og konstanter. Den dogmatiske fundamentering forsøger at gøre teologien resistent over for tidens foranderlighed og den religiøse rodede og usystematiske blomstring. Det er den dystopiske reaktion – en flugt fra tiden.

I den kreative tolkning af modernitetens mangel taler Lars Sandbeck om en munter nihilisme (ibid, 64). Her betragtes tabet af Sandheden med stor S

som en åbning, en mulighed for en mangfoldighed af sandheder og religiøse bud. Sandbeck betegner denne reaktion som kreativ, revolutionær og immanensorienteret. Det er en utopisk reaktion og udtrykker en tillid til tiden.

Begge reaktioner kan findes i det, vi kalder folkereligiøsiteten. Der kaldes fra en fløj i folkedybet på fasthed, klare svar, Sandhed, mens der fra en anden fløj kaldes på frihed til fortolkning, kreativitet, mangfoldighed. For fagteologen og præsten gælder det om ikke at binde sig for stærkt til enten den ene eller den anden reaktion, men at forstå, at begge reaktioner er legitime reaktioner på moderniteten. Begge reaktionsmåder er børn af moderniteten og kan ikke tænkes uden om den. Altså: begge tolkninger er moderne. Derfor er det vrøvl at tale om, at den dogmatiske fundamentering er udtryk for "klassisk kristendom", hvorimod den kreative, muntre nihilisme er nymodens humanisme og relativisme. Så derfor vender jeg nu tilbage til, hvordan den aktuelt blomstrende folkereligiøsitet kan inspirere dogmatikken, fordi den som ovenfor skrevet ved noget, som let fortrænges i den kølige protestantiske dogmatiske tanke. Jeg vender mig imod endnu en ikke-teolog, nemlig psykoanalytikeren Jacques Lacan.

Lacan og det Reelle

Søren Ulrik Thomsen taler om "den spontane basisreligiøsitet, de fleste af os erfarer som undren over skaberværket, taknemmelighed for livet og ærefrygt for Guds majestæt" (se ovenfor). Jeg fokuserer nu på det område af religiøsiteten, som har at gøre med tilværelsens uudgrundelighed og gådefuldhed, dens mystik; det, der tenderer farlighed. Jeg tror, at det er det, der også rummes i Thomsens begreb: Guds majestæt; når Bibelen taler om, at Gud er frygtelig.

Hos Lacan finder man det begreb, han kalder det Reelle (som endelig ikke må forveksles med det reale). Læseren må tilgive, at det følgende bliver en noget stedmoderlig behandling af en meget kompleks tankegang, men pointen vil være klar, håber jeg.

Hos Lacan er det Reelle et intet-sted i mennesket. Mennesket ordner og katalogiserer og systematiserer ved hjælp af sproget for at skabe sig en orden i form af konventioner, regler, systemer at eksistere i. Det er umuligt uden.

Mennesket er ordensskabende med henblik på at få et livsrum at orientere sig efter. Lacan kalder denne orden for A. Store A kan være betegnelse for mor, staten, loven, ideologien osv. osv. Der er tale om et sæt af orienterende normer, tydeliggørelser, rammer, som mennesker placeres og placerer sig selv i. Men, siger Lacan, der forbliver altid en rest, som ikke kan sprogliggøres, systematiseres, forklares og ordnes. Hvorfor det er sådan, har Lacan en udviklingspsykologisk forklaring på og teori om, men den kan jeg ikke komme ind på her, det ville være for omfattende.

Den sproglige rest, der ikke kan ordnes i den menneskelige livsorden, kalder Lacan det Reelle. Det Reelle er det umulige og ubegribelige. Ja, man kan faktisk slet ikke tale om, at det ER, i den forstand at det har en ontologisk kvalitet. Det ER ikke, det insisterer. Det er et ubestemt X. En tabt ting man bliver ved med at lede efter, men som aldrig har været væk, som altid har været på plads inden i os. Ved sin insisterende intethed er det Reelle genstand for vores fundamentale begær og lidenskab, en lidenskab som aldrig kan tilfredsstilles, men heller ikke opgives. Det Reelle er no-thing, men en kategori, der afslører sin eksistens i kraft af de manifestationer, den er årsag til, siger Lacan. Begrebet er altså årsag til noget. Forårsager noget. Det manifesterer sig bl.a. som en forestilling om Gud. Det Reelle er det essentielle objekt, som ikke længere er et objekt, men noget over for hvilket alle ord hører op og alle kategorier falder, angstens objekt par excellence, siger psykoanalytikeren.

Når jeg er optaget af Lacan og hans begreb om det Reelle, er det, fordi det for mig har været en øjenåbner og en inspiration i forhold til at forstå det, man kunne kalde menneskets transcendent drift og den folkereligiøsitet, som kan give sig udslag i eksotiske og nogle gange bizarre forestillinger og ritualer og andre gange i ganske almindelige religiøse forestillinger om Guds almagt i den ligefremme betydning, at Gud er ophav til alt, cancer såvel som Breiviks masse mord. Jeg sympatiserer meget langt med Lars Sandbecks postmoderne korsteologiske svar. Men når han taler om korsteologien eller, som han siger, en teologi for de korsfæstede "ikke kun som værn imod almagtsteologien, men imod enhver form for religiøsitet, spiritualitet og almindelig overtro" (Sandbeck 2012, 14), så er jeg skeptisk. Ikke fordi jeg ikke synes, at korsteologien til enhver tid bør vinde over den herlighedsteologi, som nyortodoksien fører frem i disse år. Men fordi jeg mener, at der i folkereligiøsiteten ligger en bevidsthed om det farlige, det rystende, det ube-

gribelige, det umulige OG også det storslåede, sublime, det unævnelige, det mægtige i Guds billedet, og at folkereligiøsiteten heri ser noget, som selv ikke den meste udviklede korsteologi kan få til at gå væk. Det er sådan, religiøsiteten bliver en nødvendig inspiration for fagteologien. Det er folkereligiøsiteten, der faktisk kan være med til at lukke de bibelske kapitler op, som vi har haft svært ved at læse, som fx de apokalyptiske. Jeg mener, at apokalyptiske forestillinger – som i øvrigt er vældig levende i sekulær kunst, som fx katastrofefilm – kan være religiøse udtryk for og manifestationer af den intethed, den sprogløse no-ting, der insisterer i tilværelsen.

Der er noget mere i det at være religiøs end det, der kan siges med en militant og afmagret kristocentrisk dogmatik. Med Søren Ulrik Thomsens ord: Bevidstheden om det, som Lacan kalder det Reelle, og som jeg kunne kalde Guds hemmelighedsfuldhed og tilværelsens mangel på evne til at gå op. Dens farlighed.

I vores kristne sprog og i gudstjenestens liturgi må vi ikke nivellere bevidstheden om det Reelles insisteren i eksistensen. Jeg har hørt Lars Sandbeck beskrive folkereligiøsiteten som en impuls i mennesket i forhold til at betragte Gud som en slags amuletfunktion, der skal beskytte den enkelte mod ulykker. Vi har et behov for en instans til at redde os. Det kalder han et egoistisk projekt, som vanskeligt kan give plads til den korsfæstede Gud. Men med Lacan som inspiration mener jeg, at vi bør tage meget alvorligt, at folkereligiøsitet ikke kan udryddes, ej heller den, der bor i fagteologer! Ren protestantisk kristocentrisk korsteologi og almindelig folkereligiøsitet vil aldrig gå gnidningsfrit op i hinanden, det er et vilkår, vi må leve med, og som bedst udnyttes ved at slå følge. Den handler med Lundager Jensens ord ikke om at slippe af med, men om at *cope*, bemestre, forhandle (se note 2). I denne strategi ligger udfordringen til præsten bl.a. i at tale et teologisk sprog, der inddrager det, som hidrører under det Reelle. Det er ikke nogen lille udfordring! For det kræver logisk nok, at der tales et sprog, som ikke kan sige sig selv. Det Reelle er jo netop sprogløst og kan ikke restløst beskrives. Det er ikke gjort med bål- og brand-taler, hvor tilværelsens djævelske skygger beskrives med fx moralens vokabular. Der må tales i et sprog, som på en måde slår sig selv for munden hele tiden, men som er sansbart og erfaringsnært.

Religiøs først, kristen så

Eske Willerslev lod sig døbe som voksen, “og det havde ikke noget at gøre med, at jeg er kirkeligt kristen, men at jeg er religiøs”. Jeg tror, at der er mange som ham, der oplever sig selv som religiøs i en eller anden forstand, men som ikke nødvendigvis synes, de kan købe hele den kristne dogmatik. Det er dem, der befinder sig i det, Søren Ulrik Thomsen kalder basisreligiositet eller grundreligiositet, hvor det centrale som sagt er undren over skaberværket, taknemmelighed for livet og ærefrygt for Guds majestæt. Religionssociologen Ina Rosen har i sin undersøgelse af danskernes tro og religiositet fundet, at forbløffende mange betegner sig selv som troende, men ikke religiøse. Det kan lyde som den omvendte holdning af Willerslevs, men det er jeg ikke sikker på er tilfældet. I hvert til fælde konkluderer Rosen (2012) ud fra sin fokusgruppeundersøgelse, at troen tjener følgende formål:

den forklarer eksistentielle problemer for dem selv
den er en støtte, når livet er svært
den er en måde, hvorpå man kan håndtere det uforklarlige
den giver en forklaring på universets kompleksitet.

De fire forklaringer rammer så vidt jeg kan skønne den basisreligiositet, som Leth, Willerslev og Thomsen taler om. At håndtere det uforklarlige berører mine pointer vedrørende begrebet det Reelle.

Fagteologen bør lytte og lade sig inspirere af denne religiositet, denne folketro, som der findes umådeligt meget af, og det er hans og hendes opgave at arbejde med at materialisere og konkretisere dens teologiske relevans.

Litteratur

Jørgensen, Kirsten 2010: *Velkommen til virkelighedens ørken*, kandidatspeciale, Center for Mellemøststudier, SDU (ikke udgivet).

Lacan, Jacques 1988: *The Seminar of Jacques Lacan: Book II*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Lacan, Jacques 1992: *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960*, Tavistock/Routledge, London
- Lacan, Jacques 1973: *Det ubevidste sprog*, Rhodos, København
- Latour, Bruno 1991: *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- Leth, Kristian og Willerslev, Eske 2016: *Historien om det hele*, People's Press.
- Rosen, Ina 2012: *Jeg er troende, men ikke religiøs*, Kirkefondet
- Sandbeck, Lars 2012: *De gudsforladtes Gud*, Anis
- Thomsen, Søren Ulrik 2014: *Samlede Thomsen*, Gyldendal

Noter

- 1 *Velkommen til virkelighedens ørken*. En læsning af Jerry B. Jenkins' og Tim LaHayes romanserie *Left Behind (1995-2001)* i et lacansk/zizeksk perspektiv med henblik på at beskrive de apokalyptiske elementer i kristen zionisme, der giver sig udtryk i fantasmatiske forestillinger om Israel/Palæstina-konflikten (Odense 2010)
- 2 Jeg kan ikke lade være med at medgive jer følgende citat fra en artikel, Lundaager Jensen har skrevet i *Kritisk forum for praktisk teologi* nr. 132, s. 16-17): "Evolution er en proces, hvor der bygges videre på det, der var i forvejen, som kristendommen bygger videre på babylonsk og egyptisk religion, som byggede videre på samlere og lavere jægeres religion, ikke kun fylo-, men også ontogenetisk. Under aksemomentet er det tribale og det arkaiske solidt til stede i ham eller hende (som krybdyrhjernen sidder inderst inde, omgivet af pattedyrhjernen), trangen til fantasien, fortællingen, miraklet, røgelsen, dukkehuset. Engang var det enerådende, og så blev det fortrængt af skoling, af skriften, af institutionen, af karrieren som skriftklog, af kollegernes og kulturens gensidige, mistænksomme overvågning, af ens egen mistænksomme overvågning af og foragt for det mimetiske og det mytiske i en selv. Fortrængningen er ikke freudiansk; det ubevidste er i sidste instans ikke no-

Religiøs først, kristen så!

gen andens skyld, men helt ens egen. En robust religiøsitet, en robust kirke, vil være i stand til at bemestre ambivalensen, den bløde krop og det tynde lag af hjernebark, placeret mellem stenen og teksten, som den er. Bemestre, *cope*, forhandle – ikke løse, få til at tie, gå væk. Relevant teologi er praktisk teologi.”

Kirsten Jørgensen, provst Frederiksberg.

“Ordinary theology”

– modeller for at forstå forholdet mellem religiøsitet og tro

Ulla Schmidt

Temaet for denne udgave af *Kritisk forum for praktisk teologi* er tentativt anslået som møder mellem folks religiøse erfaringer og forestillinger og kristen tro, sådan som den foreligger i kristne kirkers givne dogmatiske formuleringer. Hvordan kan forholdet mellem religiøsitet, sådan som den ytrer sig og praktiseres af “folk flest” på den ene side og kirkens tro på den anden side, forstås? Hvordan kan de to relateres og indgå i en form for gensidig samtale, hvor hverken folks egne religiøse oplevelser og opfattelser eller givne udtryk for kristen tro med præntion om gyldighed afvises i udgangspunktet? Under spørgsmålet ligger naturligvis en erkendelse af, at specielt i en folkekirkelig kontekst vil ikke bare folks, men også kirkemedlemmers religiøsitet umiddelbart kunne se ud til at stå i diskontinuitet til foreliggende udtryk for kristen troslære.

Det er tilsyneladende let at finde eksempler: kan der ved begravelse eller bryllup læses fra tekster fra en helt anden religiøs tradition end en kristen eller fra en udtrykkelig ikke-religiøs tradition begrundet med, at deltagere oplever dem meningsfulde? Hvor meget kan gudstjenesteformer ændres for at imødekomme ønsker om hvordan kirkemedlemmer gerne vil opleve kirke og gudstjenester uden samtidig at give slip på, hvad der kvalificerer noget som en kristen gudstjeneste? Kan en kristen menighed og et kirkeligt fællesskab udformes som en “dinner church” eller “pub church”, hvor mennesker

“Ordinary theology”

kommer sammen for at forberede og holde måltid i fællesskab eller mødes over et glas, for socialt samvær, diskussion om eksistentielle, åndelige eller religiøse anliggender eller samtale om tekster af særlig betydning? Kan menneskers tolkning af opstandelsesberetningen som et budskab om eksistential opvågningen eller skabelsestanken som et billede på det i livet, der ligger uden for menneskets kontrol og beherskelse, indgå meningsfuldt i kirkelige, dogmatiske formuleringer af kristen tro?

Sat op på den måde kan problemstillingen virke klar. Men den bygger på en præmis om, at menneskers religiøse erfaringer og forestillinger og foreliggende formuleringer af tro i en kirkelig eller dogmatisk sammenhæng i udgangspunktet er relativt klart adskilte størrelser, hvor man så efterfølgende kan tage stilling til hvordan de kan eller bør – eller ikke bør – relateres, samtale osv. Det er en ret tvivlsom præmis. Snarere er folks religiøse forestillinger og erfaringer og kirkelige formuleringer af kristen tro et felt præget af glidende overgange, sammenblanding, hybrider og porøse kontaktflader og ikke to klart afgrænsede områder.

Her går jeg alligevel ind på præmissen om, at det kan give mening at stille spørgsmålet på den måde, og ser nærmere på et udkast til at beskrive og forstå dette problemfelt, nemlig den såkaldte “ordinary theology”. Denne tilgang er udviklet både som teoretisk begreb og gennem empiriske studier de sidste 10-15 år, ikke mindst i britisk sammenhæng. Den grundlæggende tanke her er, at også “ikke-specialister”, mennesker uden særlig akademisk skoling i teologi, reflekterer over religiøs praksis, religiøse forestillinger og erfaringer på en måde, som meningsfuldt kan beskrives med begrebet teologi. Det er ikke det samme som det, vi kunne kalde en specialiseret teologi, for eksempel som et akademisk fagområde, men det er heller ikke bare et andet ord for religiøst liv. Den har klare lighedstræk med beslægtede begreber som Cecilie Rubows “hverdagens teologi” (Rubow 2000) og Pål Repstads “brugsteologi” (Repstad 2010), men der er også vigtige forskelle. Kan “ordinary theology” være en frugtbar tilgang til spørgsmålet om, hvordan religiøse erfaringer og forestillinger og givne formuleringer af kristen tro kan relateres til hinanden? Siden etablerede formuleringer af kristen tro jo først og fremmest er et tema inden for teologi, drejer spørgsmålet sig også om forholdet mellem “ordinary theology” og en specialiseret teologi. Har folks almindelige refleksioner om tro og religion nogen værdi eller betydning for

teologi som en mere specialiseret disciplin? I det følgende vil jeg diskutere nogle udvalgte problemstillinger knyttet til spørgsmålet efter først at have præsenteret teorien lidt nærmere.

“Ordinary theology” som refleksion om religion

Jeff Astley, som har været central i udviklingen af teorien om “ordinary theology”, placerer den i sammenhæng med læring af religion, altså ændring i menneskets forståelse af, forhold til eller praksis vedrørende religion. “Ordinary theology” er, hævder han, forbundet med læringsprocesser inden for religion, men adskiller sig samtidig fra tro og religiøst liv (Astley 2002, 39-44; Schmidt 2011, 43-44). Astleys ærinde er ikke at udvide teologibegrebet ved at rehabilitere tidligere tiders forståelse af teologi som en levende, eksistentiel og praktisk spiritualitet, fromhed og visdom. Han fastholder, at teologi er kendetegnet ved en eller anden form for refleksion, og at det adskiller den fra religiøsitet. Men refleksion over kristen tro og praksis er ikke forbeholdt teoretisk eller kirkeligt skoledede eksperter, ifølge Astley. Det er noget, også mennesker uden særlige teoretiske eller akademiske indsigter i teologi som fagdisciplin kan være engageret i, når de gør sig tanker om og stiller spørgsmål knyttet til Gud eller en transcendent virkelighed. “Ordinary theology” definerer han i forlængelse af dette som teologi og teologiseren, der bedrives af kristne med lidt eller ingen akademisk eller systematisk teologisk uddannelse eller skoling (Astley 2002, 56). Lægger vi den oprindelige betydning af ordet teologi som “tale om Gud” til grund, vil der være mange, der “taler om Gud” uden at have modtaget nogen formel skoling i teologi. Alligevel vil de kunne reflektere over Gud eller en guddommelig virkelighed og menneskets forhold til denne. I den sammenhæng er “ordinary theology” “an appropriate term for the content, pattern and processes of ordinary people’s articulation of their religious understanding” (Astley 2002, 56).

Det betyder ikke, at der ikke er relevante forskelle på teologi som en specialiseret og skolet virksomhed og “ordinary theology”. Men forskellen ligger ikke i, at den sidste egentlig bare er det samme som religiøsitet, mens den første reflekterer og tænker over tingene. Også “ordinary theology” involverer, i Astleys definition, refleksion og tænkning over religiøse trosfore-

“Ordinary theology”

stillinger og praksis. Mennesker tror ikke bare på Gud – eller lader være at tro på Gud – de kan samtidig også gøre sig tanker om, hvad ordet og ideen “Gud” overhovedet viser hen på eller betyder. Men en specialiseret skoling i teologi er, til forskel fra “ordinary theology” systematisk og disciplineret, det vil sige teoretisk og begrebsmæssig udviklet. Astley ser derfor forskellen mellem akademisk og “ordinary theology” som en forskel i grad, ikke en forskel i art (Astley 2002, 86) eller med Friedrich Schweitzers ord om det samme fænomen, som han benævner “lay theology”: “distinct yet related ways of doing theology” (Schweitzer 2014, 185). “Ordinary theology” er dermed også grundlæggende kontekstuel og drejer sig om mening og betydning af hændelser, erfaringer og situationer for den enkelte, ligesom den også er tentativ og foreløbig (Astley 2002, 61, 68). Det er desuden en form for teologi, som er “under overfladen” både i den forstand, at den udfolder sig nedenunder de universelt og offentlig artikulerede religiøse ideer, og i den forstand, at den manifesterer sig i hverdagslivet og er tæt på menneskers erfaringer og fortolkninger.

“Ordinary theology”: fortolkning mellem aktuel virkelighed og religiøs tro

Med henblik på spørgsmålet om, hvorvidt “ordinary theology” er en frugtbar tilgang, når det gælder forholdet mellem religiøse erfaringer og forestillinger og foreliggende formuleringer af tro, er der særlig et aspekt ved Astleys udlæggelse, der er relevant. En hermeneutisk kritisk forståelse af teologi beskriver teologisk virksomhed som en fortolkende og kritisk refleksion over forholdet mellem kristen tro og aktuel virkelighed, sådan som den eksempelvis viser sig i kulturelle og samfundsmæssige kontekster eller i menneskers livsoplevelse og erfaringer. Ofte bliver kultur- og samfundskontekst beskrevet og analyseret ved hjælp af samfunds- og kulturstudier, der derefter inden for rammen af den skolede teologi fortolkes sammen med kristen tro og tradition. Eller fænomenologiske tilgange og analyser bruges til at beskrive livsvilkår og livsoplevelse og sættes derefter i sammenhæng med teologisk refleksion. Fælles for disse og beslægtede tilgange er imidlertid, at den fortolkningsmæssige sammenbinding mellem samfunds- og livsvirkelighed og

kristen tro og tradition henlægges til at foregå inden for rammen af den specialiserede teologi under inddragelse af andre videnskabelige tilgange. En pointe, Astley gør gældende, er imidlertid, at denne konversation også udfolder sig der, hvor ikke-specialister på en eller anden måde beskæftiger sig med eller forholder sig til religion (Astley 2013, 52). Det er ikke først noget, der begynder med den specialiserede teologis arbejde og dens beskæftigelse med en samfundsmæssig og kulturel virkelighed baseret på andre videnskabelige tilgange som samfunds- og kulturvidenskaber. En teologisk fortolkning af menneskets livsvirkelighed og kontekst foreligger allerede i form af “ordinary theology”. Ikke mindst sker dette, hævder Astley, gennem den måde, hvorpå sproglige ressourcer som billedsprog, analogier, fortællinger osv. fungerer, når det gælder om at sammenbinde forskellige eller adskilte domæner som eksempelvis kristen tro og tradition og menneskets erfaringer og livsvirkelighed. Der er et slægtskab mellem “ordinary theology” og specialiseret teologi, både når det gælder arbejdet med at relatere kristen tradition og nutidig erfaring, og når det gælder den sproglige udformning, dette arbejde kan ske gennem, selv om specialiseret teologi oplagt arbejder gennem et bredere sæt sproglige former end kun billedlige og narrative. “Hence experience gives rise to an ordinary theology voiced in metaphor and story; and academic theology is undergirded by very similar linguistic forms” (Astley 2013, 52). Cecilie Rubow viser noget tilsvarende, når hun i sit lidt ældre studie af hverdagens teologi inden for en folkekirkelig kontekst peger på, hvordan det hverdagsteologiske sprog både er henvisende og ekspressivt: det udsiger både noget om Gud, livet og virkeligheden, men udtrykker også menneskets eget forhold til den virkelighed, der beskrives i det henvisende sprog. Det er med andre ord både troens tale og tale om troen; tro og forsøg på at forstå, fortolke og reflektere over troens betydning, hvor tro bestemmes som “måder at forstå verden på” (Rubow 2000, 21).

Eksempler på studier af “ordinary theology”

Nogle eksempler på konkrete studier kan uddybe yderligere. I Rubows allerede nævnte studie, der fokuserer på folkekirkemedlemmers (og enkelte -præsters) “fortælling inden for en biografisk ramme”, er “hverdagssteologi”

teoretisk afgrænset som undersøgelsesområde fra henholdsvis tro og religion. Rubow argumenterer her for, at der er i materialet kommer to grundlæggende versioner af måder at tro på til syne: en dominerende og en alternativ (Rubow 2000, 145-146). Folkekirkemedlemmer kan ikke nødvendigvis inddeles i den ene eller anden kategori – det drejer sig om en variationsbredde af meningssystemer, og et kirkemedlem kan godt give udtryk for en måde at tro på, som kombinerer de to. Eksempelvis kan de manifestere sig i en mere historisk, allegorisk eller symbolsk forståelse af bibelske tekster sammenholdt med en tilgang, der ser bibelteksterne primært som myter og kontekstafhængige (Rubow 2000, 146-152). Rubows påstand er, at den dominerende version er den fremherskende opfattelse af, hvad det vil sige at tro, altså af tolkningen af tro – også blandt dem som ikke nødvendigvis selv tror på den måde. Det er dette, som i overvejende grad er kirkemedlemmernes billede af, hvad det vil sige at tro (Rubow 2000, 159). Rubows definition af hverdags-teologi indebærer altså, at den også omfatter en persons refleksion over tro, som vedkommende ikke nødvendigvis selv deler. Det er med andre ord ikke begrænset til refleksion over sin egen tro (selv om dette ikke er udelukket).

Iben Krogsdahls nyere studie af danske folkekirkemedlemmer, *De måske kristne* (2012), og Inger Furseths norske undersøgelse i befolkningen generelt, *From Quest for Truth to Being Oneself* (2006), analyserer menneskers livshistorie, kortlagt gennem interviews. Centrale begivenheder og relationer sættes ind i en form for overordnet ramme af et livsløb, hvor der særligt reflekteres over, hvilken rolle religion har spillet (eller ikke) undervejs. Selv om ingen af dem anvender selve begrebet “hverdagsteologi” eller tilsvarende, afdækker de alligevel noget af det samme fænomen. Det interessante ved dem sammenlignet eksempelvis med Rubow er, at de bringer generationsperspektivet ind og undersøger forskelle mellem ældre og yngre generationer. Dermed afdækker de ændringer i måden, folk tror på. Undersøgelserne viser, hvordan denne type livshistorieinterviews kan fungere som refleksioner over begivenheder, episoder og aspekter i menneskers biografi ved hjælp af eller i lyset af religiøse eller livsanskuelsesmæssige billeder, symboler eller fortællinger. Et eksempel hentet fra Iben Krogsdahls studie kan illustrere pointen. Her beskriver “Flemming”, hvordan det at være kristen for ham betyder “ét eller andet sted, så har jeg en usynlig mur at læne mig op ad. Når tingene gør allermest ondt, så ... ikke fordi jeg beder eller noget. Men jeg

føler alligevel, det er ét eller andet, der støtter mig” (Krogdahl 2012, 109). Her udlægges betydningen af at være kristen prøvende ved hjælp af metaforen mur som en form for andenordens refleksion over “kristen tro”. Det er ikke et direkte udtryk for en trosforestilling, men en refleksion ved hjælp af et billede over, hvad troen er og betyder for ham. En anden reflekterer over betydningen af Kristus som hendes “kerneselv” eller “inderste væsen” og sammenhængen til idealet om at følge i Jesu fodspor, som hun udlægger som det at leve i overensstemmelse med sit inderste væsen, som er Kristus og kærlighed. Men begge udtrykker samtidig også en stærk identifikation med former for spiritualitet og religiøs praksis og selvforståelse, som står i et mere spændingsfyldt forhold til traditionel kristendom (Krogdahl 2012, 140). Krogdahl mener at finde et overordnet mønster i materialet, når det gælder ældre og yngre generationer. De ældre udmærker sig ved at affinde sig med en mangel på overordnet mening eller forklaring, ikke mindst på smertefulde og konfliktfyldte livserfaringer. De yngre er derimod optaget af konstruktion af mening og betydning og inddrager på forskellig vis religiøse ressourcer i en sådan meningskonstruktion. “Baggrundskristne” gør det som en utematiseret, kulturel baggrund, således at mening er forankret i deres egen mentalitet, bevidsthed og psykologiske udrustning. “Forgrundskristne” anvender en eksplicit kristen fortolkningsramme i deres refleksioner over sammenhæng og mening i livet. “Spirituelle” fokuserer på personlig vækst og udvikling i deres liv og den betydning, som livets åndelige dimension og spirituelle praksiser har når det gælder at udtrykke sammenhæng og mening (Krogdahl 2012, 50-98). Furseths analyser af livshistorier blandt et udvalg af nordmænd med forskellig tilknytning til religion og tro viser tilsvarende, hvordan begreber, fortællinger, billeder og symboler hentet både fra religion og fra sekulære “livssyn” kan indgå i konstruktionen af ens livshistorie og forsøg på at finde sammenhænge (Furseth 2006). Analysen sammenfattes i nogle hovedmønstre. En central hovedtendens, som det også fremgår af titlen, er, at der fra ældre til yngre generationer sker en drejning fra, at livshistorien og troens og religiøsitetens plads i den går fra at være en søgen efter sandhed til at være centreret om en søgen efter et autentisk liv og selv.

Krogdahls og Furseths undersøgelser dokumenterer på en anden måde end Rubows, hvordan “ordinary theology” både er sammensat og forander-

“Ordinary theology”

lig også blandt kirkemedlemmer, og hvilke ændringstendenser den ser ud til at være præget af. Men de er alle eksempler på studier af en fortolkningsvirksomhed, der udøves, om end oplagt i større eller mindre grad, når det gælder at forstå forholdet mellem erfaringer og livsvirkelighed på den ene side og religiøse ressourcer som trosdogmer på den anden.

“Ordinary theology” og specialiseret teologi som sociale størrelser

Spørgsmålet er nu, hvordan dette fænomen og “ordinary theology” som en måde at beskrive det teoretisk på giver hjælp til at forstå forholdet mellem menneskers religiøse erfaringer og forestillinger og givne formuleringer af kristen tro og tradition. Spørgsmålet har både en deskriptiv eller analytisk og en teoretisk eller normativ dimension. Dernæst kan specialiseret teologi i denne sammenhæng jo henvise både til teologi som fagområde inden for en akademisk kontekst som universitet eller universitetslignende forsknings- og uddannelsesinstitutioner og inden for en kirkelig kontekst som kirkeledelse, f.eks. biskopper, bispemøder, synoder, kirkelige udvalg og lignende. De to er selvfølgelig ikke adskilt, men med tanke på forholdet til “ordinary theology” er det nyttigt at skelne mellem dem. Akademisk specialiseret teologi adskiller sig fra “ordinary theology” først og fremmest ved graden af teoretisk og systematisk udvikling og bearbejdelse, begrebsmæssig konsistens og informeret om alternative positioner. For kirkelig specialiseret teologi er den afgørende forskel derimod, at den sker ud fra et bekendelsesgrundlag, som den på en eller anden måde er forpligtet af, selv om den derudover jo sædvanligvis også har en højere grad af teoretisk udvikling og bearbejdelse.

En vigtig pointe ved Astleys fremstilling i analysen af forholdet mellem “ordinary theology” og specialiseret teologi forstået som sociale størrelser er, at han vender om på forestillingen om, at den kirkelige og akademiske teologi former “teologien blandt folk flest” og på kirkebænkene. Hans påstand er, at påvirkningen snarere går den modsatte vej. Ændringer i form af nye erfaringer eller ændringer, der berører menneskers tro og religiøsitet, kan påvirke deres tænkning og refleksion over religiøse forestillinger og efterhånden også virke ind på en specialiseret teologi (Astley 2002, 87-88).

Betragter vi dem med andre ord som sociale fænomener, vil en specialiseret teologi påvirkes mere af "ordinary theology" end omvendt. I sin undersøgelse af "brugsteologi" med paralleller til "ordinary theology" argumenterer Pål Repstad tilsvarende for, at selv om teologi har en vis autonomi over for samfundsmæssige faktorer, bliver den alligevel også formet og påvirket af den sociale og kulturelle kontekst, den udfolder sig indenfor, og måske mere end den selv påvirker (Repstad 2010, 13–14). Denne pointe er bredere udfoldet af den britiske teolog og sociolog Robin Gill på grundlag af et kundskabssociologisk perspektiv, hvor kundskab og kundskabsudvikling som den er kendt ses i sammenhæng med sociale og samfundsmæssige processer. Her forstås teologisk kundskab som formet og påvirket af sociale faktorer, men den bliver derved også selv en social størrelse, der virker ind på andre sociale og samfundsmæssige forhold. Gill peger på tre forskellige former for sociale påvirkningsfaktorer: socio-kulturelle, socio-politiske og socio-ekkesiale (Gill 2012, 35). Som et eksempel på socio-kulturelle faktorer, der har influeret på teologi, fremhæver han blandt andet eksempler på teologi i 1960'erne og 1970'erne, der reagerede på sekulariseringstesen. Det væsentlige var ikke, hvorvidt tesen var eller ikke var en træffende teori om religion og samfundsudvikling, men at den udviklede sig til den rådende fortælling om en dominerende kulturel udvikling i den vestlige verden. Og som sådan fungerede den også formende på teologiske positioner udtrykt eksempelvis i Harvey Cox' og John A.T. Robinsons bøger. Et andet eksempel kunne være, hvorledes teologi i de senere år i stigende grad er blevet optaget af problemstillinger, der knytter an til dimensioner ved globaliseringsprocesser, både tematisk som religionsmøde og religionsteologi, eller økonomi og produktion, og når det gælder teoridannelse, som postkolonial teori. Dette er ikke nødvendigvis nye tematikker, men intensiteten i arbejdet med dem stiger, og måden, de bearbejdes på, ændrer sig. Tegn og symboler, der anvendes i teologi, har forløbere i og er medieret gennem en social verden og kontekst, og dens metoder og procedurer relaterer sig til samtidige og aktuelle forventninger (Gill 2012, 87).

At teologi som en socialt formet kundskabs- og vidensproduktion sammenvævet med historisk, kulturelt og socialt foranderlige processer og sammenhænge dermed også vil være i forandring, er ifølge Gill ikke et problem, men snarere en gevinst. Teologi og teologisk refleksion udfolder sig gennem

“Ordinary theology”

engagement og involvering i en social, kulturel, historisk og økonomisk kontekst, det vil sige som i en eller anden forstand kontekstuel. Derfor er hverken foranderlighed eller påvirkning fra social omverden “ønder”, der bør minimeres eller undgås, men tværtimod udtryk for den involvering i og sammenvævning med en samtidskontekst, som er et kendetegn for teologi ikke bare som en social størrelse, men også i et teoretisk eller normativt perspektiv.

“Ordinary theology”: af værdi for specialiseret teologi?

Spørgsmålet er så, om den refleksive virksomhed, der udfolder sig i “ordinary theology”, er af værdi for en specialiseret teologi. Er den noget, specialiseret teologi på en eller anden måde kan inddrage eller indgå i samtale med i sit arbejde med gyldige udtryk for kristen tro?

Det hævder i hvert fald Friedrich Schweitzer. Hans fokus er rigtignok “ordinary theology” blandt ungdommen, men kan udnyttes også med tanke på “ordinary theology” generelt. Han argumenterer blandt andet for, at det giver specialiseret teologi en bedre adgang til og mulighed for at inddrage forestillingsmåder og tænkning, der gør sig gældende i samtiden (Schweitzer 2014, 188–189). Det giver eksempelvis adgang til måder at udtrykke gudsforestillinger på og hvordan en gudstanke kan udfoldes meningsfuldt i en helt konkret samtidskontekst og livssituation. Eller det giver adgang til kritiske synspunkter på bestemte opfattelser af, hvad et kirkeligt fællesskab er. I forlængelse af det kan inddragelse af “ordinary theology” også give mulighed for at udforske nye sproglige udtryk for troens indhold. Det kan for det første styrke kommunikation om kristen tro, men for det andet, og måske vigtigere, kan det også åbne for nye måder at forstå og artikulere tro og troens indhold på, for eksempel gennem sprogets metaforiske karakter.

Denne pointe kan uddybes ved en model, Astley selv har tegnet op for det, han kalder en “lærende samtale” mellem “ordinary theology” og specialiseret teologi. Her knytter han an til en velkendt forståelse i Tillichs tradition og dens videreførelse hos David Tracy, hvor teologi forstås som en kritisk korrelation mellem en fortolkning af den samtidige situation og de spørgsmål, den genererer, og fortolkning af kristen tro og tradition. Hos Tracy og

senere hos Thomas Groome, som bygger videre på Tracys forståelse, bruges netop ordet “conversation” om denne proces, som af Groome udlægges som en læringsproces (Astley 2013, 46). Astley baserer sig på denne samtale- og korrelationsmodel, når han skal udarbejde sin forståelse af forholdet mellem “ordinary theology” og de givne formuleringer af kristen tro i kirkens og teologiens tradition. Han ser nemlig for sig en lignende samtale mellem ikke-specialisternes “ordinary theology” og den specialiserede teologi. I en læringsproces, for eksempel en hvor kirkemedlemmer forholder sig til spørgsmålet om dåb af deres nyfødte, vil de ifølge Astleys syn oplagt ikke nærme sig foreliggende eller givne kirkelige formuleringer eller en kristen traditions måde at forklare dåben på teologisk som “rene tavler”, men med forskellige ideer, erfaringer og synspunkter (eksempelvis som analyseret i Leth-Nissen og Trolle 2015). Når de stilles over for udtryk for kirkens tro og forståelse af, hvad dåben er (f.eks. i menighedens præsentation af dåben på websider eller i pjecer), vil beskrivelsen, de møder her, ændres, integreres med og forandre deres oprindelige forestillinger. “As the ideas of another converse with the learners’ own ideas, the two sets will interact and eventually transmute into something that may be rather different from either – in a way that is often as individual and personal as the ordinary theology from which it began” (Astley 2013, 47). “Korrelation” kommer her til at betyde en integration eller tilegnelse af givne, dogmatiske udtryk for kristen tro og den enkeltes egne “levede tro”. Astley beskriver dette ved hjælp af Gadammers begreb om sammensmeltning af horisonter. Men han understreger samtidig, at kirkelige undervisere (som i denne sammenhæng er hans interesse – men en tilsvarende pointe kunne gøres gældende for prædikanter, kirkeledere etc.) *starter* i hverdagsteologien. Tilegnelsen eller integrationen af den enkeltes religiøse forestillinger og erfaringer med kirkens formulerede troslære sker gennem imagination eller forestillingsevne. Forestillingsevnen er dels forudsætningen for at tilskrive betydning og værdi eller vigtighed af religiøs eller trosmæssig art, dels at få øje på mulige forbindelseslinjer og associationer mellem ens egen situation, og en kristen traditions formulering af tro. For Astley hænger dette også sammen med kristendommen som åbenbaringsreligion, nemlig at åbenbaring gør sig gældende og bliver tilgængelig for mennesket i kraft af dets mulighed for at få øje på åbenbaringen, der ligger i korrelationen mellem dets nuværende situation, tilværelse og praksis på den ene

“Ordinary theology”

side og på den anden side den kristne tros historie og vision. Denne evne til at erkende genklangen mellem sandheden i hver af disse kilder hviler i hvert fald delvis på forestillingsevnen (Astley 2013, 50). I denne sammenhæng peger Astley på metaforen som et sprogligt hjælpemiddel i forestillingsevnen arbejde med at forbinde ens egne erfaringer og trosforestillinger i form af den individuelle “ordinary theology” og de foreliggende trossætninger og fortællinger i kirkens lære. “Figures of speech can help my imagination leap the gap between my own story and experience, and the stories, histories and beliefs I hear from my theological teachers” (Astley 2013, 50).

Den introduktion til kirkens tradition og kirkens liv, der sker gennem ritualer, forkyndelse, læring osv., må kombineres med den type fortolkningsprocesser, hvorigennem den enkelte relaterer kristen tradition til sine egne trosforestillinger og religiøse praksisser. En sådan proces tager sit udgangspunkt hos den “lærende” og dennes anliggender og erfaringer, men for derefter at relatere det til en kristen fortolkning, sådan som denne er udtrykt i og forvaltet af en kirkelig teologisk tradition. Det kan således se ud til, at Astley her leverer en model for en samtale mellem religiøse erfaringer og forestillinger og kirkens tro og tradition, lader begge komme til orde og undgår at udvande dem, og som derfor godt kunne være et svar på det indledende spørgsmål i denne artikel.

Afsluttende kritisk overvejelse

Imidlertid udløser hans model også nogle kritiske spørgsmål, hvoraf her bare skal nævnes et par. En typisk indvending ville være, at “ordinary theology” er for sammensat, inkonsistent, modsætningsfyldt og fragmenteret og derfor kun kan inddrages i en lærende samtale med specialiseret teologi, forudsat at den gennemgår en betydelig “oprydning”. Den indvending bør kvalificeres nærmere. “Ordinary theology” kan være fragmenteret og modsætningsfyldt som et udslag af, at den er episodisk, uovervejet, spontan eller simpelthen banal. I så fald kan det give mening at sige, at inddragelse forudsætter, at den kan udvikles og bearbejdes. Men den kan jo også være fragmenteret, modsætningsfyldt og sammensat, fordi det svarer til den virkelighed, den forsøger at indfange og forstå. Hvis “Ordinary theology” er det

fortolkningsmæssige arbejde med at forstå livsvirkelighed og menneskets situation og samfund og elementer af kristen tro i lys af hinanden, kan resultatet være flertydigt og mangfoldigt og måske også modsætningsfyldt, fordi denne fortolkningsproces er "tættere" på menneskets livsvirkelighed end den specialiserede teologis. For eksempel kan konfliktfyldte menneskelige erfaringer lade sig forstå i lyset af centrale punkter i en religiøs tradition, eller omvendt centrale punkter i en religiøs tradition lader sig udfolde og forstå med henblik på konfliktfyldte sider ved en menneskelig livsvirkelighed. I så fald tilbyder "ordinary theology" ikke bare en mulig uddybning og konkretisering for en specialiseret akademisk teologi, men også en mulig kritik med udgangspunkt i, at teologi også har som en opgave at udfolde kristen tro på en gyldig måde med henblik på menneskets liv og erfaringer.

En anden indvending, som måske først og fremmest retter sig mod at inddrage den i samtale med en kirkelig, specialiseret teologi, ville være, at Astley, men også Schweitzer og tilsvarende positioner, implicit forudsætter, at "ordinary theology" trods alt befinder sig i en form for kontinuitet med givne formuleringer af troen, som de udformes i en kirkelig sammenhæng og tradition. Men undersøgelser som eksempelvis Krogsdahls og Furseths, men også internationale undersøgelser (f.eks. Stolz m. fl. 2016; Ammerman 2014) afdækker jo netop en betydelig pluralitet i religiøse forestillinger og praksiser blandt kirke-medlemmer. En pluralitet, som ofte netop ikke lader sig placere i kontinuitet med en traditionel formulering af kristen tro inden for en kirkelig ramme. Det kan tænkes at være en model for forholdet mellem "ordinary theology" og specialiseret kirkelig teologi, som er krævende i en folkekirkelig sammenhæng.

Det hænger sammen med en tredje indvending, nemlig at den også bygger på en implicit forestilling om specielt en kirkelig specialiseret teologi og lære om troen som relativt stabil og selvberørende. Ifølge Astleys model er det tilsyneladende først og fremmest ikke-specialisterne, udøverne af "ordinary theology", der lærer, og i mindre grad den specialiserede kirkelige teologi. Som nævnt ovenfor er det for det første tvivlsomt, om en sådan beskrivelse af en relativt stabil, kirkelig formuleret tro adskilt fra en omskiftelig "ordinary theology" holder stik som beskrivelse af en social realitet. Men dernæst er det også et spørgsmål, om ikke det er en teoretisk forståelse af tro og religion, som underbelyser, hvordan dette også er et fænomen i "bevægelse" (jf. Afdal

“Ordinary theology”

2013), er i ændring, og hvor også kirke, kirkeledelse og dens teologi lærer. Selv om “ordinary theology” altså muligvis på nogle punkter kan fremstå som et frugtbart udgangspunkt for at reflektere over hvordan menneskers religiøse erfaringer og forestillinger kan relateres til mere givne, etablerede teologiske formuleringer af kristen tro, rejser den samtidig nogle grundlæggende og foreløbig ubesvarede spørgsmål.

Literatur

- Ammerman, Nancy Tatom (2014): *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Afdal, Geir (2013): *Religion som bevægelse. Læring, kunnskap og mediering*, Oslo: Universitetsforlaget.
- Astley, Jeff (2002): *Ordinary Theology. Looking, Listening and Learning in Theology*, Farnham: Ashgate.
- Astley, Jeff (2013): Ordinary Theology and the Learning Conversation with the Academic Theology. I: Astley, Jeff & Leslie J. Francis (red.): *Exploring ordinary theology. Everyday Christian Believing and the Church*, Farnham: Ashgate, 45–55.
- Furseth, Inger (2006): *From Quest for Truth to Being Oneself. Religious Change in Life Stories*, Frankfurt: Peter Lang.
- Gill, Robin (2012): *Theology Shaped by Society. Sociological Theology Volume 2*, Farnham: Ashgate
- Krogdahl, Iben (2012): *De måske kristne*, Frederiksberg: ANIS.
- Leth-Nissen, Karen Marie & Astrid Krabbe Trolle (2015): *Dåb eller ej? Rapport om småbørnforældres til- og fravalg af dåb*, København: Københavns Universitet.
- Repstad, Pål (red.) (2010): *Norsk bruksteologi i endring. Tendenser gjennom det 20. århundre*, Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Rubow, Cecilie (2000): *Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*, København: Forlaget ANIS.

- Schmidt, Ulla (2011): Empirical research and theological normativity. I: Jan-Olav Henriksen (red.): *Difficult Normativity. Normative Dimensions in Research on Religion and Theology*, Frankfurt a.M: Peter Lang, 37–64.
- Schweitzer, Friedrich (2014): Adolescents as theologians: A new approach in Christian education and youth ministry. *Religious Education*, 109 (2), 184–200.
- Stolz, Jörg, Judith Könemann, Mallory Schneuwly Purdie, Thomas Englberger & Michael Krüggeler (2016): *(Un)Believing in Modern Society. Religion, Spirituality, and Religious-Secular Competition*, Farnham: Ashgate.

Ulla Schmidt (dr.theol.), Prof. MSO (praktisk teologi), Aarhus Universitet, Institut for Kultur og Samfund, Jens Chr. Skous vej 3, 8000 Aarhus C.

Guds dans

Om samtalens vilkår i natkirken

Signe Malene Berg og Jonatan Dyre

De dansende blev betragtet som gale
af dem, der ikke kunne høre musikken.
Jalal ad-Din Rumi, persisk mystiker og digter,
1207-1273

Et møde

“... Det er søndag aften, når jeg er frivillig, og jeg venter, mens de sidste toner fra 17-gudstjenesten slutter. Mens gudstjenestens deltagere går ud, går jeg ind. Jeg standser og ser op igen. Thorvaldsens Kristus-figur tager imod med armene rakt ud.

... Du kan selv stykke dit ophold i kirken sammen. Men jeg er aldrig i tvivl om, at Natkirken har fast grund under fødderne. At der i det eksperimenterende er tænkt ud fra kirkens ståsted. Det er ikke et anmassende eller religiøst laboratorium, hvor du skal pådattes og afprøve nye måder. Det er – Natkirken i kirken. So to speak.

... Og så er det er jo OGSÅ ret vildt. Tænk engang. Københavns store Domkirke er åben flere aftener. Lader elektronisk musik flyde ud i rummet, lader menneskene ligge på puder på

gulvet. Viser film i loftet. Og der bliver sunget og mediteret og holdt nytårskur med champagne og kransekage i forhallen. Der er mennesker, der får det hele til at glide, og der er klare regler og stor venlighed i håndteringen af dem.

... Der er også ordet og forkyndelsen af det i Natkirken. Også i andre former end vi er vant til fra gudstjenesten. Lagt ind i Natkirkens aktiviteter. Ind i stilheden, som også er helt central. Og så er der alle menneskene, der deltager. Tre gange er jeg af turister blevet spurgt: Is this a christian church? Det er nemt at sige ja. Og jeg tror egentlig, at de spørger, fordi de ser folk ligge på Fat Boys ved alteret eller på grund af de andre forskellige aktiviteter.

Der er de trætte og hjemløse og de faste, som aktivt opsøger stilheden og mulighederne i rummet. Og der er dem, som vist kommer for første gang og som regel bliver længere, end de nok først selv troede, de ville. Sådan ser det ud. Folk sætter sig i mørket med de levende lys. Og langt de fleste bliver stille. Man kan altid kun tale ud fra sig selv, men jeg oplever, at de fleste lader sig falde i fordybelse og tanker, når de sætter sig. Rummet og rammen, der er sat, giver muligheder, men du kan også bare sætte dig. Så kort eller længe du vil....”

Lisbeth Maimdal, journalist og frivillig i Natkirken, maj 2016.

Møde med et rum

Den første oplevelse, når man træder ind i Domkirken, er selve rummet, som er ekstraordinært. Rummets størrelse, belysningen, Thorvaldsens Kristusfigur og mange andre ting bidrager til en mangfoldighed af indtryk, som tilsammen foranstalter et møde mellem æstetik og spiritualitet, som ikke kan undgå at påvirke de fleste åndelige turister, når de da ellers først vover den pels, det er at gå ind fra gaden og bevæge sig rundt i kirken. Samtaler med besøgende afslører, *hvor svært* det er at gå ind over dørtærsklen – ikke på grund af en negativ holdning til kirke og tro, men af respekt. Kirkebesøg kræver en

bevidst mental klargøring og tuning af sindet og passer ikke nødvendigvis til en løssluppen stemning i lystigt lag torsdag og fredag aften.

Hvad møder dem, når de går ind? De kommer ind i et rum, der faciliterer en religiøs praksis på en måde, hvor det er op til den enkelte selv at vælge graden af delagtighed. At sænke farten og være stille er minimum, hvilket ikke alle er i stand til. For dem, der ikke kan være stille, bliver der intet møde. Har man sans for det ordløse, hellige rum, åbner tasmørkelandet sig langsomt. Nogle fornemmer stærkt, at der er noget på færde, men finder det skræmmende – uvant og utrygt. Det kan være dem, der er fortrolige med højmessens og dens dagslys, faste ritualer og dramaturgi. Eller den unge fyr, erklæret ateist, der ikke ville gå længere ind end stå i forhallen, fordi kirkerummet var for frygtindgydende, alt for helligt. Eller den yngre mand en aften, der prøvede at være i rummet, men ikke kunne holde det ud særlig længe, fordi rummet åbnede for bevidstheden om en Jesus, der ofrede sig og krævede taknemmelighed af ham.

Vi arbejder bevidst med musikken, rummets og lys sætningens iscenesættelse. Natkirken afsøger og eksperimenterer med musik og den samtidige kulturs virkemidler som forkyndelsesvej og spænder musikalsk fra sopranen, der alene i mørket synger salmer, over akustisk musik til elektronisk musik og DJ's, der anbringer deres lydbilleder i kirkerummet. Umiddelbart meget forskelligartet, men i bund og grund skåret over samme skabelon og med samme formål: at bringe kirkegængeren og fællesskabet på en rejse mod det endeløse, mod Gud. Vi vil denne åndelige bevægelse i mennesker – vil gøre indtryk på den lyttende og seende ved at røre og sætte gang i følelserne og emotionerne. Det gælder om at skabe et rum, der giver lyst til at hengive sig, fortabe sig, som åbner op til fordybelse, ro, tryghed og nærvær. Og for den spørgen, refleksion og samtale, som oplevelsen kan føre med sig, hos os eller et andet sted. Den mundtlige samtale en-til-en foregår, når den foregår, som selvvalgt i situationen og indgår som led i en praksis, ind i et rituelt rum, rørt af stemning og musik. Vi giver de besøgende oplevelsen, som kan føre videre på den enkeltes religiøse vej – for nogle til at have haft et positivt og uventet møde med folkekirken, hvor de fik noget, de ikke havde regnet med, for andre byggesten til religiøs erfaring og eventuel identitet og eksistentiel fortolkningsnøgle. Det begynder med rummet, at opholde sig i det, sidde eller lægge sig, gå rundt, høre, se – sans. Det kan være i kombination med den

sjælesørgeriske samtale vis-à-vis. Efterhånden går vedkommende fra at have opfattet sig selv som åndelig turist, der er på besøg, til at føle sig tillidsfuldt hjemme. Det er ord som 'slå rødder', 'høre til', 'min kirke', 'få ro', mv.

Da Natkirken begyndte i september 1999, var spiritualitet og åndelighed ikke på mode i folkekirken. Man talte ikke om at have en kristen meditativ trospraksis, om bøn og at bede. Bøn var mere tabuiseret end sex og forbeholdt de missionske. Spiritualitet var for de karismatiske kredse. Og at koble en udforskende meditativ praksis på et liturgisk-kunstnerisk arbejde og setting var ukendt. Nogle relaterede det til kirkeaktivisternes gudstjenesteværksted i 70'erne. De fleste, også udenfor, så arbejdet som et socialt projekt for hjemløse og psykisk syge. Hvis vores fornyelses- og udviklingsarbejde var foregået uden for den etablerede kontekst, folkekirken, ville man kunne finde masser af eksempler på nyskabelser, men at begynde at afprøve og lege med ukonventionelle liturgiske former *inden for* rammerne af en traditionel institution var ukendt. Hvilket da også betød, at Natkirkens arrangementer og aftener i mange år ikke kunne annonceres i dagbladene, for der var ingen vante kategorier (endnu) at putte dem ind i. Vi kunne hverken godkendes som koncert eller gudstjeneste. Natkirken var ikke blot en ansigt for kirken – den var også en hidtil uset måde at lave og forstå kirke på i folkekirkeligt regi.

Flydende kirke – en typebestemmelse

Ser vi på vores moderne verden, er den ikke moderne på samme måde, som den var før i tiden; der er sket afgørende ændringer. Faste positioner er under stadig opløsning og udvikling. Hvordan disse ændringer skal betegnes og værdisættes, er der forskellige bud på. Det post-moderne, det sen-moderne, den 2. modernitet eller det Hyperkomplekse samfund, eller som Zygmunt Baumann foretrækker det, den "flydende modernitet". I *Liquid Modernity* beskriver han overgangen fra den faste til den flydende modernitet på følgende måde:

The kind of modernity which was the target, but also the cognitive frame, of classical critical theory strikes the analyst in retrospect as quite different from the one which frames the

lives of present-day generations. It appears ‘heavy’ (as against the contemporary ‘light’ modernity); better still, ‘solid’ (as distinct from ‘fluid’, ‘liquid’, or ‘liquified’); condensed (as against diffuse or ‘capillary’); finally, systemic (as distinct from network-like) (Baumann 2000, 25).

Pete Ward taler i forlængelse af Baumann om “flydende” kirke (i bogen *Liquid Church*). I bogen bevæger han sig væk fra en kirkeforståelse, der baserer sig på organisationer og strukturer, for at erstatte det med en mere netværksbaseret forståelse. Udgangspunktet er Kristuserfaringen i de flydende, uformelle netværk. Ward citerer Stuart Murray for at sige, at dette er et skift fra at se kirken som et navneord til at se kirken som et verbum (Ward 2002, 3). Kirke er det, der sker, når vi “kirker” sammen. Pete Ward understreger i sin bog, at den vision for den flydende kirke, han taler om, endnu ikke eksisterer. Med sin bog forsøger han at indkredse og formulere denne helt nye og nødvendige måde at tænke, drømme og forestille sig kirke på.

Et af de klassiske billeder af kirken er skibet. Kirken afbilledes som skibet på havets bølger, sejlede på det oprørte hav. De bibelske associationer er Noahs ark, af redningsbåden på de oprørte bølger og nytestamentligt af Jesus, der redder den druknende op i båden til det sikre helle på de vilde vover. Kirken er skibet, der redder mennesker fra kaos. Men, siger Pete Ward, kirken er ikke skibet. At være kirke er ikke at redde folk op af vandet og op på det sikre. At være kirke er derimod at være ude i bølgerne, ude at svømme, at være ude, hvor vi ikke kan bunde og må lære at navigere i det flydende element. Så snarere end Noahs ark og redningsbåd skal vi tænke os Jesus, der går på vandet og udfordrer disciplene til at følge sig. Det er der, han er. Hvis samfundet og kulturen er flydende, er Jesus midt i det flydende, ikke oppe på det sikre.¹ Pete Ward kan ikke forestille sig, at denne flydende kirke i den flydende modernitet kan forekomme inde i kirkebygningerne, i kirkerummet, som jo om noget repræsenterer den solide, faste organisationsstruktur og gamle klassiske måde at være kirke på. Ikke desto mindre kan Natkirken siges af inkarnere denne Pete Wards drøm om ‘Liquid Church’ – Natkirken som et konkret udtryk for den flydende kirke i den flydende modernitet.

Hvor Pete Ward præsenterer et teologisk paradigmeskifte i kirkeforståelsen, er det paradigmeskiftet i kirkelige organisationsformer, Mogens S.

Mogensen introducerer i sin artikel 'Præstekirken, virksomhedskirken og netværkskirken' tre idealtypiske kirkelige organisationsformer (Mogensen, 10). Sidstnævnte, netværkskirken, har stærke træk til fælles med 'liquid church'. Præstekirken er opstået i et hierarkisk og statisk landbrugssamfund og har derfor mange præ-moderne træk koblet på sig. Præsten indgår som del af en top-down-struktur, der oppefra går fra ministerium over biskopper til provster til sognepræster. Virksomhedskirkens organisationsform er af nyere dato, den er barn af modernitetens og det demokratiske industrisamfunds måde at tænke på og har en bottom-up-struktur, der går fra menighedsråd over provstiudvalg til stiftsråd. Netværkskirken er en forholdsvis ny slags kirketype i dansk kontekst, som peger fremad og tager livtag med den postmodernitet, der ikke længere handler om at kunne styre og kontrollere, men om at lære at kunne navigere i kaos. Alle inddrages i netværkskirken i ledelsen, da den viden, som er nødvendig for at kunne navigere hensigtsmæssigt, befinder sig ude i alle leddene i det kirkelige system og ikke kun hos den kirkelige top.

Kigger man det skema igennem, som Mogens S. Mogensen præsenterer, bon'er Natkirken ud for netværkskirken i stort set alle kategorierne (Mogensen, 11). Det gælder ikke mindst ophævelsen af skellet mellem hhv. præstekirkens præst og lægfolk og virksomhedskirkens ansatte og brugere. Opdelingen defineres i stedet i forhold til graden af deltagelse, hvor alle, som træder ind i kirken, regnes for aktive deltagere. Hvilket i øvrigt blev en problematik værdig i Natkirkens spæde begyndelse, hvor vi skulle føre statistik over antallet af besøgende, og hvor spørgsmålet gik på, om man skulle tælles med fra forhallen, eller først hvis man gik ind i selve kirkerummet. For slet ikke at tale om, om og i givet fald hvor længe, en besøgende skulle opholde sig i rummet, før vedkommende talte som kirkegænger i statistikken. Fra vores side var sagen klar fra begyndelsen: går man ind over hoveddørens tærskel, ind i forhallen, er man deltager. Herfra kan man så tale om større eller mindre grad af engagement og involvering, om hyppig eller sporadisk deltagelse, men ingen er ikke deltager.

Et andet træk fra netværkskirken er Natkirkens syn på præsten, der såvel fra præsternes egen optik som hos de deltagendes har en mindre veldefineret rolle, præsterne indgår umiddelbart mere usynligt og tilbagetrukket – som facilitatorer, der skaber rammen for, at andre udefra kan lave kirke for

en aften. Præsten er en ressourceperson, der kan noget på det teologiske og liturgisk-rituelle område bredt forstået, da det liturgiske fx også dækker en kunnen og reflekteret brug af visuelt udstyr og teknik til at sætte et meditativt rum. Denne viden og kunnen stilles til rådighed i netværksarbejdet, som er Natkirkens vante arbejdsform – hvilket denne artikel da også er et typisk eksempel på, da den er skrevet i et nyt og i situationen opstået samarbejde mellem to, der på hver sin måde er optaget af Natkirkens praksis.

At søge ind i Natkirken

Det er mennesker, der har den postmoderne virkelighed som vilkår, dvs. ikke nødvendigvis har en kristen baggrund, forståelsesramme og tradition at udfolde deres religiøsitet i, men ikke desto mindre er søgende, har en længsel og et behov efter noget større end dem selv. De er vokset op i et sekulariseret samfund med en fortælling om, at religion er på tilbagetog og endda helt ved at forsvinde i takt med, at rationaliteten og videnskaben får affortryllet verden. Alligevel kommer de i Natkirken.

Det er oplagt at hive fat i Charles Taylor, når det senmoderne menneske skal beskrives.² Taylor ønsker at kritisere og gerne forandre en udbredt forståelse af, at sekularisering er et uundgåeligt biprodukt af moderniteten, uanset hvordan denne så end forstås (Taylor 2010, 301). Han foreslår at sekularisering ikke skal ses som det, at troen forsvinder for individet og i den offentlige sfære, men derimod, at det at tro fremstår som en mulighed blandt andre og ofte ikke den nemmeste at vælge. En mulighed, man individuelt skal vælge eller fravælge i et dagligliv præget af presset fra forskellige betydningshorisonter, der sætter nye rammer alt efter hvilken sammenhæng, man befinder sig i. Det er det, han beskriver som at leve i en sekulariseret tid, hvor religionen ikke dør, men lever på nye vilkår (Taylor 2007, 4-5).

Samtidig er det en tid præget af en individualisering og en vending mod subjektet, hvor idealet bliver, at man skal udvikle, udforme og finde sig selv på eget ansvar og initiativ med frigørelsen fra faste givne rammer som følge. Autoritet tages heller ikke længere for givet, men vælges til og fra med udgangspunkt i ens egne kriterier. Idealet formulerer han som en autenticitets etik (Taylor 2008, 81). Noget af dets uomgængelighed ligger måske i, at

det fungerer som en reaktion på den instrumentalisering og rationalisering, der ellers præger samfundet. Men det, at man skal vælge selv på alle områder, har han beskrevet som et modernitetens ubehag. Det at valg skal være ens egne, og at man skal lykkes med dem, er besværligt og udfordrende, hvis ikke, i nogen sammenhænge, direkte truende. Der er ikke på samme måde traditioner og fællesskaber at læne sig ukritisk ind i, i og med at man ikke længere er som de andre, hvis man forsøger at gøre ligesom de andre altid har gjort.

Taylor beskriver det, som at vi i dag har udviklet "a buffered self", et polstret selv, der ikke så let opgiver sin kritiske horisont. Det står i modsætning til det porøse selv, man havde i middelalderens fortryllede verden, og som lettere lod sig overvælde, begejstre og påvirke.³ Processen med affortryllesen tog rigtig fat med reformationen, hvor man også omformede samfundet og disciplinerede individet. Affortryllesen startede med, at troen på den hvide magi forsvandt (de hellige kilder, de gode feer, mirakler og helgener osv.) i takt med, at den deistiske gudsopfattelse vandt frem. Men troen på den sorte magi var der stadig, djævelen virkede stadig i verden. Det fremmede og ukendte blev farligt, ligefrem dæmonisk og djævelsk, hvis ikke man kunne betvinge det med oplysning, fornuft og indsigt. Vé den, der blev forbundet med det overnaturlige eller forkerte i det ordnede samfund, der voksede frem. Til gengæld blev den religiøse oplevelse med tiden privat, indre og opbyggelig i de rigtige rammer. Kirken blev af-sakraliseret, som præstedømmet blev gjort alment, til gengæld skulle individet så tro på den helt rigtige måde (Taylor 2007, 774).

Springer vi frem til i dag, står det søgende menneske i den situation, at det stadig er præget af nogle af de første konsekvenser, som skiftet fra middelalder til modernitet har ført med sig. En af dem er følelsen af at have tabt noget vigtigt med affortryllesen, noget som man af mange omgange har forsøgt at genfinde i pietismens inderlighed, i romantikkens overdådighed og i kunstens sublimitet. I dag kan man nævne, at naturen kalder et menneske "off the grid", eller fantasygenren opblomstring. "Re-enchantment" eller "genfortrylleselse" er det logiske svar på affortryllesen af verden, hvad enten det er religionen, kunsten eller videnskaben, der kommer med bud på at bidrage til det. Modernitetens ubehag i form af den instrumentelle fornufts forrang, individualiseringens opgør med de vedtagne sociale ordener og den politiske

apati er alle forbundet med affortryllelse og tabet af de større sammenhænge (Taylor 2008, 61-63).

I den postmoderne virkelighed skal man selv søge den oplevelse, der kan give det mistede tilbage, det fordrer idealet. Men man kan med et polstret kritisk selv ikke bare sådan åbne sig igen, men må ofte hente inspiration udefra. Man kan ty til festivalens musikfællesskab eller fodboldkampens flokmentalitet for at opleve at føle sig forbundet med et eller andet i dag, og vel gerne med et vist indtag for at kunne tabe sin kritiske distance. Eller man kan kaste sig ind i selvudviklingens jagt på den fylde og mening, som stadig mangler i det ellers nok så gode liv, man jo burde have i det "lykkelige" Danmark.

Og man kan søge det såkaldt spirituelle som endnu et udtryk for, at længslen efter genfortryllelsen og den religiøse oplevelse er der et eller andet sted. Og her kan man altså søge ind i Natkirken og det kirkerum, der kan opleves som fortryllet. Ikke fordi det teologisk er gjort magisk, men fordi det er blevet sat op til at facilitere det søgende menneskes egne religiøse behov.

En af de genkendelige følelser, kirkerummet i Natkirken kan vække, er forundringen. Forundringen, undren, det forunderlige eller vidunderlige, vi finder det udtrykt mange steder i sproget. Robert C. Fuller har i sin bog *Wonder* gjort opmærksom på, at forundringen nærmest er en glemt følelse i religionsforskningen, siden Descartes anbragte forundringen som en af sine 6 grundfølelser (Fuller 2006, 9) Forundring er først og fremmest noget, man gribes af, som er forskelligt fra den nysgerrighed, der rummer et aktivt element, og kan tilfredsstilles. Men som Fuller siger, så har erfaringen af det underfulde en naturlig tendens til at fremkalde tro på noget mere (Fuller 2006, 150). Han finder at "*wonder is one of the principal sources of humanities' spiritual impulses. A life shaped by wonder might be a defining example of what being spiritual means at its very best*" (Fuller 2006, 15). Denne forundringens ramme kan Natkirken sætte for de besøgende. En besøgende beskriver, hvordan hun tidligere havde brug for et kirkerum for at opleve ro, stilhed og fordybelse. Det gamle rum, der for hende i princippet også kunne have været en borg, men ikke en nybygget kirke, virkede. Det var det, der gav hende en mulighed for en spirituel oplevelse. En oplevelse, som hun i dag ville finde i naturen eller i den meditationspraksis, hun siden har tilegnet

sig – og altså også gerne i en natkirke, hvis bare hun kunne være sikker på at få lov at være i fred der.

En af de pointer, Taylor har, er, at selvom det søgende menneske fuldt og helt skal afgøre sig selv i forhold til at blive grebet af noget større, er der intet, der siger, at det ikke kan afgøre sig for at søge ind i en kollektiv fast praksis. Mange vil ikke være tilfredse med øjeblikke af “wow”, men vil lede efter veje at tage det videre. Fordringen om at man skal følge sin egen vej, fortæller ikke noget om hvilken vej, man følger, og heller ikke om det er en vej, der bliver gået alene eller i følgeskab med andre (Taylor 2002, 116). Og her sætter Natkirken en ramme op. En mulighed for at gøre sig sine egne religiøse erfaringer. Og som man kan have en samtale med en præst om, mens man er i rummet, grebet af stemningen og sammenhængen.

Samtalens mulighed

Den samtale, der foregår i natkirkeregi, udfoldes i situationen, i rummet. Skriftestolen er flyttet tilbage i kirkerummet. Ikke synlig som før, og som den stadig er i katolske kirker. Med musikken, mørket, stearinlys, stilheden og de hviskende stemmer rundt omkring lægges der op til tillid og fortrolighed, til inderlighed og fordybelse. Det er ikke lige, mens man ligger der i sækkestolen, man begynder på den skeptiske, akademiske eller distancerede diskussion om sandhed og dogmer – en sådan ‘forstandens’ tale virker irrelevant. Og sådan skal det være i mødet med kirken om natten. Her er noget andet og mere alvorligt på spil end den samtale, der er i klasseværelset. Situationen er anderledes, ligesom forholdet ikke er lærer-elevens og ej heller dogmatikerens (præsten) over for de almenmenneskelige religiøse erfaringer (den besøgende).

For at give et eksempel: Fra Natkirkens begyndelse opfordrede vi de besøgende til at skrive bønner. Vi stod med disse mange skrevne bønner mellem hænderne og skulle gøre et eller andet med dem.⁴ Smide dem i skraldespanden ville være som at trampe på folks følelser og deres tillid, det virkede helt forkert. Vi skrev derfor i vores bønsvejledning, at vi ville lade bønnerne indgå i en afsluttende midnatsbøn, altså simpelthen læse bønnerne op. Og her stødte to forskellige teologiske kirkesyn frontalt sammen i et ordentligt

clash. For der var de præster, der begyndte at rette dogmatisk i bønnerne, inden de læste dem op. Der skilles vejene mellem 'solid' church og 'liquid' church – mellem den præmoderne og moderne kirketype på den ene side og netværkskirken på den anden. Man retter ikke i folks bønner. Etisk kan det være nødvendigt at anonymisere navne mm, ja – men at begynde at rette i teologien ud fra dogmatiske grunde er no go. Hvorfor gør man ikke det? Fordi det er Gud, folk udefra kommer ind i kirken med, de kommer med Gud i ryggen. Det er Gud, der er på færde i dem som i os, imellem os, og derfor bliver det nærmest blasfemisk at ville rette i deres bønner, som var de stile, og var vi stadig i det klasselokale, hvor det gælder om at få de gode karakterer – vi er ovre i Jobs venner, der begynder at irettesætte Job og hans gudstro. Nu er vi i et helt andet rum – i korsets rum, magtesløshedens rum og ikke magtens med den løftede pegefinger.

At blive til er at forsvinde. At forsvinde er at blive til. Som hvedekornet. Den lidenskab har jeg mødt i Natkirken fra jeg gik ind i den for første gang med mine Askepotsko og min violsorte kåbe. Og så længe, den er der, vil Natkirken også være der. For lidenskaben er et stærkt bindemiddel og en forandrende kraft. Lidenskaben lever i den frihed, den åbning natten giver, og som holder den sammen. Den lever af sin egen indre ubeskyttede og ugarderede drift. Mod hvad? Mod at blive sig selv. Men pas på. For hvis der ikke er sårbarhed i lidenskaben, ikke er den ydmyghed, der ligger i viljen til at forsvinde og slippe – er den farlig. Så opsluges den af magtkampe og gevirer. Den går til i hensigt. Den går til i overeksponering og trofæer. Lidenskaben er altså et våben, man skal omgås med usikkerhed. Ligesom sandheden. Så man kunne vel lige så godt sige, at Natkirken lever af sin usikkerhed, sin famlen, sine fejlgreb og fald – som af sin lidenskab. (Liselotte Wiemer, natkirkekoordinator, om Natkirken, 2007)

Forårets dans

I en stor del af den moderne tid, har teologien i høj grad været præget af en defensiv, apologetisk agenda over for historien om den sejrende sekularisering. Det er kommet til at handle om at redde essensen af en kristendom, der blev set som truet af forvanskning og fordrejning hvis ikke direkte udslettelse. Indflydelsen fra den teologi, der nødvendigvis måtte forsvare kirken gennem denne vintertid, har været stor. Prisen har måske været en stor fokusering på, hvad den rigtige dogmatik var, i høj grad set i lyset af en professionel præsterolle i defensiven.

Men spørgsmålet er, om ikke den postmoderne virkelighed faktisk repræsenterer et spirende forår, der kan gribes anderledes an. Der er en anden vej at gå, når man oplever et miljø af spirende muligheder for religiøsitet, som mange selv i kraft af autenticitetens ideal vender sig mere imod i dag.

Den vej handler også om "perichoresis", som Anna Marie Aagaard beskriver den bevægelse af gensidig og ubetinget tillid, der har at gøre med at skabe rum for den anden, og det kræver, at både vært og gæst deltager i dansen (Aagaard 2013, 182). Kun sådan kan det rum skabes, hvor den fremmede kan modtages. Her er det en parteciperende kristendom, som udfoldes, trinitarisk som det sted, hvor Gud handler igennem og mellem mennesker. Som Ward beskriver og fortolker Fiddes

the dance of God represents a flowing movement of the divine nature. Through the work of the Spirit in and upon the believer, he or she is allowed to participate in this divine life. Fiddes likens this to a kind of 'progressive dance'. By this he means a dance where the participants move outside of their original circle and invite others to join in the pattern of their movement. So it is with the divine story of the dancers. The divine dance of Father, Son, and Holy Spirit draws us into their energising and invigorating movement. In our worship and in our mission we participate in the intimate life of God.⁵

De frø, man har reddet igennem en gold tid, er det på tide at få i jorden, så de kan spire igen. Det fordrer en levende dogmatik, et indlevende og deltagende

møde og en generøs villighed til at dele ud af kristendommens skatkammer i fuld tillid til, at alle mennesker er det sted, de skal være på deres egen vej.

Det er så et bud på samtalens teologi i Natkirken. Nogle vil måske indvende, at vi aldrig nåede frem til den, andre vil kunne følge os i, at der ikke er andet at nå frem til end at vove sig ud på dansegulvet i mødet med et andet menneske.

Litteratur

- Aagaard, Anna Marie 2013. *Mod til at tro-Kapitler om hellighed*. København: Anis.
- Baumann, Zygmunt 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bjerring-Nielsen, Bent 2006. "Når kirken bliver flydende ... Oplevelser af og refleksioner over Natkirken", upubliceret artikel.
- Bollmann, Kaj. *Flydende menighed – Kirkefondet*.
- Fuller, Robert C. 2006. *Wonder, from emotion to spirituality*. The University of North Carolina Press.
- Mogensen, Mogens S. *Præstekirken, virksomhedskirken og netværkskirken. Idealtypiske kirkelige organisationsformer*. Ny Mission nr. 26: Menighedsformer og mission.
- Taylor, Charles 2002. *Varieties of Religion Today- William James Revisited*. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, and London, England.
- Taylor Charles 2007. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Charles 2008. *Modernitetens Ubehag-Autencitetens Etik*. Århus: Forlaget Philosophia.
- Taylor, Charles 2010. Afterword: *Varieties of Secularism- in a Sekular Age*. Red af Michael Warner, Jonathan Van Antwerpem, Craig Calhoun. Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, and London, England.
- Ward, Pete 2002. *Liquid Church*. Hendrickson Publishers og Paternoster Press.

Noter

- 1 Der findes en gennemgang af hovedtrækkene hos Pete Ward skrevet af Kaj Bollmann med titlen *Flydende menighed – faste kirker?* – link: kirkefondet.dk/index.php?id=589).
- 2 Taylor 2007, 716-717. Taylor er ikke selv er meget for at bruge ordet postmoderne, da argumentet her om at de store fortællinger er døde, i sig selv en stor fortælling.
- 3 Taylor 2007, 26. Den fortryllede verden er modsætningen til den, som affortrylles med Webers “disenchantment” begreb.
- 4 *Kære Jesus Kristus. Jeg tror sku ik’ på dig. Kun lidt.* Red. af Morten Wassmer og Signe Malene Berg. Natkirken og Forlaget Alfa, 2011.
- 5 Ward 2002, 54, hvor han citerer Poul Fiddes fra *Participating in God*, s. 36
*De dansende blev betragtet som gale
af dem, der ikke kunne høre musikken.*
Jalal ad-Din Rumi, persisk mystiker og digter,
1207-1273.

Signe Malene Berg er natkirkepræst ved Vor Frue Kirke/Københavns Domkirke

Jonatan Dyre er stud.theol.

Sjælesorg for tabets ‘vi’

Hverdagstroens heterodokse undergrund i teologisk ortodoksi

Christine Tind Johannessen-Henry

Når vi mister dem vi holder af, viser tro sig gennem mangefacetterede og ufærdige udtryk – og som kontant involverende forhold til nogen andre eller noget andet. De spraglede og komplekse forhold, som findes i menneskers hverdagstro, udtrykker på forskellige måder den kraftfulde samhørighed, der bærer mennesker gennem tabet. Med udgangspunkt i en af hverdagens tabshistorier og med et sjælesørgerisk sigte belyser denne artikel, hvordan hverdagstroens til tider ‘u-passende’ heterodoksi væver sig sammen med og helt ind i hjertet af kristen ortodoksi.¹

Sorgens bekendelser

I Hannes stue står billederne af hendes to børn helt centralt placeret på reolen, der grænser op til stuebordet.² De fanger ens opmærksomhed mellem alle de andre fotografier. Vi skulle egentlig have talt om Hanne ‘selv’. Men ordene handler mest om pigen på det ene foto. Om Hannes datter, Eva. Om begravelsessamtalen med præsten. Om det dårlige hjerte, der tog livet af Eva. Om aldrig, aldrig at komme over det. Om Evas fars dødelige sygdomsforløb. Om selv at være alvorligt syg. Om at miste sine forældre midt i det hele. Om barnebarnet der fødtes med hul i hjertet. Om at forvente det værste. Om ikke

helt at tro på det med opstandelsen. Om at bære Evas kiste ud af kirken – sammen. Om at være med familien samlet den dag. Om at Hanne ikke rigtig tror på Gud og Jesus. Om øjeblikke hvor kirken spiller en stor rolle. Om *at være ude af sig selv*, vredes, martres og mindes. Om ikke at være det samme menneske som før. Om Hannes kristne menneskesyn, dét at kunne lide kirkenes ritualer, Jesu lignelser i Det Nye Testamente og forstå prædikener på en psykologisk måde. Om Eva, der nu hygger sig med Sankt Peter: at de skåler og ler og hvordan der ser ud ‘deroppe’; at Eva rapper for Sankt Peter og de andre og siger til bedstefar, da han kom derop: “Kom her, så giver jeg en omgang”. Om hvordan Eva altid er med – når de spiser, ser fjernsyn og spiller spil. Sådan har sønnen, svigerinden, børnebørnene og hendes afdøde mand det også, fortæller Hanne. Eva er dér – midt i stuen, spinkel med sit lille smil, i rummet, som varme, over det hele. Sammen med smerte og tårer – en massiv sorg, der følger med fortællingerne, ved dét at se på fotoet, i stilheden, mellem sætningerne, i latteren og i de humorfyldte efterlivsforestillinger.

I interviewet med den midaldrende Hanne får man fornemmelsen af sorgens rum. Eller rettere: som vi sidder dér, Hanne og jeg, befinder vi os midt i mangfoldige sorgrum – fyldt op som disse rum er med skrøbelige, menneskelige forhold; der er hele tiden nye trosformer, som kommer til syne og forbinder sig med hinanden; nogle åbnes op, andre lukkes ned. Som interviewet illustrerer, har en del af disse trospraksisser sprogligt set et indhold, hvor de enkelte udsagn rationelt forstået ikke rigtig passer sammen eller står skævt. Men sorgens rum ‘fungerer’ alligevel. I tabssituationen kommer fællesskaber til udtryk mellem tro’erne – midt i al inkompatibiliteten, autonomien og ufærdigheden. Det er denne proces, som det næste skal belyse.

På de følgende sider vil jeg med Hannes fortælling i erindring 1) optegne denne artikels problemfelt, formål og argument om forholdet mellem hverdagstroens mangfoldighed og teologisk lære, og 2) beskrive den grundlæggende ustabilitet, der kontrasterer forestillingen om Ænhed, helhed og renhed. Med Londons Underground som billede på virkelighedens forskellighed og uensartethed belyses 3) fra et psykologisk perspektiv, hvordan sorg på én gang afslører menneskers sårbarhed, ufærdighed og fællesskab. Dette psykologiske perspektiv på selvets mangfoldighed viderebearbejdes gennem et klassisk teologisk perspektiv, 4) hvor Augustins *Confessiones* repræsenterer kristen ortodoksi. Til sidst 5) tegnes mere samlet konturerne af sjæle-

sorgssamtalens 'vi', dvs. hvordan omsorgen for fællesskabet i samtalen sker gennem bevægelsen med mangfoldighed og enhed.

Hverdagens heterodoksi – og truet ortodoksi?

De fleste præster vil genkende indholdselementer i Hannes fortælling fra samtaler med deres sognebørn – i forbindelse med kirkelige handlinger, sjælesorg, gudstjenestegrupper eller måske under fredagskaffearrangementet. Interviewet med Hanne afspejler, hvordan universelle og individuelle oplevelser og erfaringer af død og sorg blander sig – med traditionelle kirkeritualet, afvisninger af konfessionel kristendom, konkrete hverdagstrosforestillinger sammen med fx centrale Bibel-skikkelser, der kan tage uortodokse (skæve, ukurante) og undertiden ret humoristiske drejninger.

Litterære bidrag, som udskiller hverdagstroens forskellighed fra 'ret' kristendom, er talrige. Således er hverdagstroen i samtiden blevet karakteriseret som fx '(for) frie ønskedrømme', 'Gudstro med forbehold', 'Et samfund uden Gud' og 'Gudstro smurt let ud over' (se Johannessen-Henry 2015a). I det lys synes et hverdagsnarrativ som Hannes at skulle stå sin sandhedsprøve i sammenligning med teologiske fortolkninger af og folkelige forestillinger om kristen ortodoksi. Det kunne være adskillende sammenligninger som: Kan kirkens aktive betydning for Hanne ved tabet af Eva opveje hendes forbehold for konfessionel trosbekendelse? Gør Hannes transcendent- og allestedsnærværs erfaringer hendes fjerne forhold til 'Gud' tættere? Og kan 'Sankt Peter med nøglerne' måske i sidste ende blive lige lovlig konkret og hyggelig for teologisk alvor og 'ret' kristendom?

Forenklet sagt har vi at gøre med to slags repertoarer, som rummer *forskellige logikker*, hhv. hverdagens varierede sorgspektrum og forestillinger om kristen rettroenhed. For formidlere mellem de to repertoarer – lad os her blot kalde dem sjælesørgere – gælder eventualiteten, dvs. nødsituationen. For sjælesørgeren handler det om teologisk omsorg, der fungerer – om nærvær: hvad der sker i situationen, om at være sensitiv over for nuancer, hentydninger, behov og om vurdering af omstændigheder. Hvad der i samtalen er 'ret' (teologisk) praksis i den ene sammenhæng, behøver ikke at være det i den næste.

Dvs. *den samlende logik* hos sjælesørgeren er *nødvendigheden* af at håndtere tabet med den sorg, der udfolder sig, og netop dét, der holder det 'synkretistiske' spændingsfelt mellem hverdagens 'kætterier' og retledende troslære sammen – midt i skrøbeligheden og ufuldkommenheden, det præliminære og ufærdige, tilpasningen og ansvaret. Som vi skal se i det følgende, står en sådan nødvendighed i skærende kontrast til de ovenfor eksemplificerede adskillende sammenligninger, hvor hverdagstro vejes ud fra forestillingen om en *doxa*, der skal 'nagles fast' så solidt, rengjort og helstøbt, at det sårbare, skæve og ufærdige ikke hører med.

Mit ærinde er *ikke* en afvisning af kristen ortodoksi. Tværtimod. Ej heller en udviskning af repertoireernes forskelle. I stedet gøres forsøg på at påpege ortodoksiens ustabilitet – nærmere hvordan gudbilledligheden kommer til udtryk i tabet gennem selvets uensartede og forskelligartede (heterogene) struktur. Min pointe er, at når vi taler om tab, er det, der tabes, ikke bare een ting, og den, der taber, ikke kun een person. Tabets heterogenitet er iboende både i den individuelle subjektivitet, i kulturelle symboler og i kristendom. Formålet er her kort sagt at vise, hvordan ortodoksi ('ret-mening') og heterodoksi ('anderledes/forskellig-fra-mening') står i et uadskilleligt spændingsforhold til hinanden.

Med sjælesørgerisk interesse er spørgsmålet mere konkret: kan 'hele' Hannes tabsudtryk med de varierede og umiddelbart konfliktende hverdagstrosformer 'rummes' i teologisk ortodoksi? Det foreløbige svar er: det kommer an på, hvordan vi nærmer os det ortodokse – dvs. at vi har blik for, hvordan hverdagens uensartede erfaringer af virkeligheden, af selvet og den individuelle tabshistorier mangfoldighed forbinder sig med klassisk gudslære (teologi) på komplekse måder, som unddrager sig reduktionen til Én ret tro.

The Underground – når det rengjorte system 'roder'

Set med kritiske briller: har vi så ikke netop i vores flydende og horisontbrudte tid brug for at sætte vores lid til en tro, der ret bestemt ligger fast, så vi er sikre på at kunne genkende den som, ja, ret?

I lyset af Hannes tabsfortælling dykker vi nu bogstaveligt ned i undergrunden for at se nærmere på stabiliteten i forestillingen om det rette(de),

rene og helhedsorienterede. Med henvisning til den franske sociolog Bruno Latours kritiske analyse af det moderne (*We Have Never Been Modern*, 1993), fremfører ANT- og STS-inspirerede³ forskere sammen med den britiske sociolog John Law argumentet om, at “*we have never been unsyncretic*” (Law et al. 2014). At vi aldrig har været ikke-synkretistiske illustreres ved hjælp af historien om det enorme transitsystem i det 20. århundredes London. Vi ser for os den ikoniske røde bus, the Underground og the Underground Map med letløbende forbindelser, buer og glatte overflader – gennemført helt ind til den rene sans serif skrifttype. Det retledende slogan lyder “If you’re going underground, why do you need [to] bother about geography?”⁴ Undergrundssystemet frembyder sig som en skinnende og ensartet helhed — som noget der er rent snarere end rodet.

Men faktisk var undergrunden overhovedet ikke ren. Den var en ufattelig blanding af alle mulige (og umulige) udstyr, standarder, design og mærkelige, aparte dele. Man er, som Law et al. udtrykker det, fristet til at sige, at det var eet stort rod, men mere korrekt udtrykt var undergrunden “ikke-konsistent”. Den var *ikke* “in-konsistent” – bare uren, rodet, kompleks, knoklet og ikke ret ensartet. Hvis undergrundssystemet er funktionelt er det på grund af en enorm variation af forskellige ingeniørtekniske, arkitektoniske, sociale og geografiske logikker, som er blevet rodet sammen. Eller rettere: undergrunden er *både-og*; den er både ren og ikke-ren. Derfor forsøgte man efterfølgende at give Londons transitsystem en fuldstændig overflade-renovering. Den var naturligvis delvis usand, fordi alt det urene befandt sig nedenunder. Senere dukkede også ny-designede busser og andet op.

Virkeligheden er på den måde *rodet*; den er i sandhed kompleks. Den er altid ‘synkretistisk’ – ligesom heller ikke kristendommen nogensinde har været Én (Keller & Schneider 2011, Johannessen-Henry 2015a). Udfordringen er at finde måder at forstå det på, hvilket indebærer behovet for at være opmærksom på tanke- og handlemåder, hvor der har lagret sig en slags automatisk forudindtagethed (bias) for renhed.

Denne ‘synkretistiske’ sensibilitet for kompleksiteten tages nu med videre i forhold til hverdagens tabshistorier. De viser sig gennem mangfoldige og til tider ikke-konsekvente elementer, der kan gøre det vanskeligt at øjne konturer af en kristen ortodoksi. Og så alligevel: de levende fællesskaber, som manifesterer sig i alle dele af Hannes fortælling, både i stuen, i begravelseshand-

lingen og hos Sankt Peter, leder os på sporet af et fælles 'vi', der opretholder livet, og som udløses af selve det tab af Eva, som Hanne erfarer. Hanne renser netop de, for hende, 'ensomme abstraktioner' bort, fx kirken 'i-sig-selv', opstandelse 'i-sig-selv', Jesus 'i-sig-selv'. – I sjæle(om)sorg for tabet er der ingen faste svar, ingen stabile svar. Vi'et sker i øjeblikke vel vidende, at de forskellige erfaringer, forestillinger og handlinger kun lige krydser hinanden, står i spænding til hinanden og ikke passer sammen.

Sorgprocesser og mangfoldige selv'er

Ifølge Freuds sorgarbejdshypotese bliver man i sorgprocessen sig selv ved at 'introjicere' – dvs. ubevidst indoptage – mennesker, steder og ting, som man sørger over. I casen om Hanne mærker vi, hvordan Eva fortsat lever som indvævet i Hanne, omend Eva ikke længere lever i biologisk forstand. Denne identifikation med og inkorporering af det tabte objekt er ikke kun et ikke-sygeligt (ikke-patologisk) udfald af tab. Det er selve 'kernen' af ego'et. Ego'et etableres gennem netop den proces, som også ophæver det. På den måde skabes selvet gennem stumper og stykker af dem, som man elsker og mister (Butler 1995, 2004).

I efterfølgende udviklinger af sorgteori bliver sorgen i gennemgribende grad beskrevet som fastlagte stadier og faser, som man skal (arbejde sig) igennem. Den sørgende skal her gøre det ene ordnede stadie færdigt efter det andet. Med den seneste sorgteoretiske udvikling er de mange elementer i de ordnede fase-forestillinger ikke blevet opløst, men de er blevet langt mere nuancerede. Langt mere rodede, skæve og komplicerede. Forestillingen om sorgen som et pendul, der i sine frem-og-tilbage-svingninger kan vandre frit på kryds og tværs af fase-elementer og andre psykologiske vindinger, er et udtryk for dette. Herhjemme har mange præster således fået blik for den mere løsslupne pendulforestilling, den såkaldte 'to-spors-model', der pendler frem og tilbage mellem tab af relation og opretholdelse (Stroebe & Schut 1999). Som model er den befriende at arbejde med (også) i sjælesorgen, fordi tingene ikke skal passe ind i de mere eller mindre fikserede faser, som er beskrevet i tidligere sorgteorier (selv om sorgfaseteorierne givetvis aldrig har været tænkt så rigide, som de ofte er blevet læst). Samtidig giver den eklekti-

ske (eller måske ligefrem 'synkretistiske', jf. Law et al. 2014) to-spors-model arbejdsmæssig mulighed for mere frit at kunne trække tankegods frem fra de tidligere sorgteorier på nye måder – oplagt er det fx i arbejdet med Freuds dybdepsykologi, der inden for de senere år har fået nyt liv og konstruktivt modspil bl.a. med antagelsen om, at mennesket ikke er eet selv, men består af mangfoldige selv'er (se fx Cooper-White 2007).

Et karakteristisk træk for klassiske psykologiske modeller op gennem tiden – og dermed også for traditionelle sjælesorgsmodeller – har nemlig været, at de opererer med "integration" som en slags metafor for helbred og helhed, og netop som sådan er en fuld integration blevet anset for et terapeutisk mål (Cooper-White 2007, se tillige Johannessen-Henry 2015b). Hel- og enhed er blevet modstillet patologiske begreber som "nedbrydning", "fragmentering" og "opsplitning" – ganske som kristen teologi har udformet frelse (som det at være "ét") i modsætning til synd (som det at være fremmedgjort) (se Johannessen-Henry 2015a, 38-41). Ligesom i resten af den eftermoderne tænkning ser vi opgøret med enhedstanken i samtidens psykologi og pastoralteologi, hvor "dissociation" (adskillelse) i nyere psykologi ikke længere anses som noget primært sygeligt, men som en del af en normal mental proces.

Lad os gå helt tæt på sorgens mangfoldige udtryk, som vi først så det illustreret i interviewet med Hanne – nu inspireret af religionsfilosoffen Mary-Jane Rubensteins beskrivelse og analyse (Rubenstein 2011). Det øjeblik man går ind i sorgen, skriver Rubenstein, kastes man ind i dens umulighed. Hvis man sørger over nogen, man har mistet, er det, fordi man ikke kan forestille sig at leve uden dem. Men samtidig tjener sorg til, at man overhovedet evner at leve videre, og derfor kan man heller ikke forestille sig at sørge uden den, som man har mistet. Man har ganske enkelt brug for den, som man har mistet, for at kunne komme sig over tabet. "Loss makes a tenuous 'we' of us all", som den amerikanske filosof Judith Butler skriver (2004, 20); tab er et dyb, der låner 'os' en kraftfuld samhørighed – både mellem og inden i vores forstyrrede selv'er (Rubenstein 2011). Vi'et er ikke kun, fordi alle erfarer tab, men fordi alle mennesker *er* tab. Når man erfarer tabet af et objekt, bliver en eller flere af selvets tilstande forandret, idet det selv, som man er i forhold til den mistede, omdannes. Sorgen kalder på accepten af, at man aldrig mere i fremtiden bliver den samme. Det betyder, at der på en og samme tid er tale

om tab, men også den omdannende virkning af tab, som ikke kan kortlægges eller planlægges.

Spørgsmålet, der rejser sig med tabet, er: hvem er jeg (den efterladte) egentlig uden dig (den mistede)? Sorg afslører, at den sørgende ikke (kun) er sig selv. – Kun i kraft af og gennem den mistede er den sørgende sig selv. Dvs. gennem den mistedes mangfoldige selv'er, der er relateret til den sørgendes mangfoldige selv, er den sørgende *et svagt vi*. – I interviewet med Hanne rummer billedet af Eva mange Eva'er i Hannes beskrivelser; samtidig udspiller disse sig konstant i relation til Hannes eget selv(er) som fælles lidelse, vrede, afmagt, ritualer og trosforestillinger, der lige så meget er et produkt af datterens personlige udtryk, som det er Hannes.

Sorg afslører med andre ord vores forskellighed – vores heterogenitet. Ikke sådan at man fra begyndelsen er en hel person, som derefter bliver fragmenteret af at miste dem, man har kær. I stedet åbenbarer sorgen, at ego'et er totalt afhængigt og ufærdigt. Kun sammen med andre *er* man – i andres omsorg, ved andres svigt og i begæret efter andre – som man så til gengæld opfylder, gengælder eller bruger. Ved, med og i forhold til hinanden er og bliver vi som mennesker ufærdige. Det tab, som Hanne erfarer med Eva, 'ender' ikke i det rene smil på fotoet, men rummer som 'vi' samtidig alt det andet, der udgør forholdet.

Heterodoksi i ortodoksi: Augustin ved siden af sig selv

At mennesker i så afgørende grad er ufærdige med hinanden, overses ofte pga. forestillingen om det suveræne subjekt, dvs. forestillingen om et stærkt, solidt, ikke-sårbart og uafhængigt ego. Når et sådant ego eksponeres for tab, forsøger det at restituere den forestillede helhed – og fornægter dermed sin sårbarhed og afhængighed. Langt hen ad vejen er denne vestlige værdi en arv fra kristen ortodoksi, som fremsætter en lære om Gud som én statisk og uforanderlig Gud – altså et gudsbillede der i (alt for) høj menneskelig grad hævder suveræniteten og vilje til magt. Med andre ord et gudsbillede der fortrænger den relationelle flerhed, der ligger indlejret i billedet af den skabende Gud (1 Mos.) og i treenighedens væsen (se Keller 2003, Johannessen-Henry 2015a).

I lyset heraf er spørgsmålet, om ikke ortodoksien selv åbner sig for netop andethed, forskellighed og flerhed – om heterodoksien spirer i fundamentet og udfolder sig som en opretholdende kraft i 'undergrunden'. Vi skal nu dykke lidt nærmere ned i dette – læst gennem Augustins Bekendelser.

I Augustins *Confessiones* kommer teologien til udtryk som en slags bøn, fuld af poesi, argumenter, citater, tvivl og opdagelser. Som en tekst der 'trækker vejret', efterlader den et slags pusterum hos sine læsere (Keller 2008). Alene ved sit sprog er Augustin blevet kaldt for en "pluralistisk fortolker" (Keller 2003). Ikke sådan at han fremkalder forskellige sandhedsniveauer, men derimod alternative og tværgående betydninger – og dermed også en uforudsigelig kompleksitet med mange sandheder. Augustins værk er sjælesørgerisk set så uovertruffent og epokegørende, fordi alle kan læse 'sig selv' i det – ligesom vi kan læse Hannes kompleksitet i det.

Alt andet lige er Augustin samtidig traditionelt kendt som en 'ortodoksiens forsvarende'. Augustin synes umiddelbart at befæste det individuelle menneskelige selv som ét, statisk og usårlig. Men som vi nu skal se, er disse herskende 'stærke' billeder af det sunde menneskelige selv ifølge Mary-Jane Rubenstein dog langt mere skrøbelige, end de måske lige tager sig ud.

Augustins selvbiografiske *Confessiones* er som bekendt en beretning om omvendelse. Men i sjælesørgerisk henseende kan Bekendelserne oplagt læses i samspil med de nyere fortolkninger af sorgteori og (dybde)psykologi. Et kortfattet forsøg på en sådan læsning af Augustin gøres nu i det følgende på baggrund af refleksioner fra Rubenstein og Butler.

I *Confessiones* beskriver Augustin omvendelsesprocessen fra de skabte ting til skaberen; hvordan det mangfoldige i verden splittede hans sind, og hvordan han når frem til troen som funderet i den sande enhed.

Jeg ønsker at mindes min tidligere skændsel og min sjæls kødelige fordærv, ikke fordi jeg holder af det, men for at elske dig, min Gud. Af kærlighed til din kærlighed gør jeg dette, når jeg mindes mine slette veje med eftertankens bitterhed. Det er kun for, at du kan fylde mig med lyst, du min usvigelige glæde, min lykkelige, trygge glæde, også når jeg samler mig efter adspredelsen, hvor jeg blev splittet i stumper og stykker,

mens jeg vendte mig bort fra dig, du ene, og fortabte mig i de mange ting (Confessiones II,1).

Augustins rejse fra pluralitet til singularitet finder sted på både eksistentielt og teologisk niveau. De mange ting er et tegn på synd. Ved de mange ting er sjælen fortabt, fragmenteret, delt og disintegreret (adspreedt) til forskel fra en samlet ro. Omvendelsesprocessen er en gradvis fraskrivelse af heterogeniteten (Rubenstein 2011). Denne bevægelse har været et paradigme i den vestlige teologiske tradition, også i sjælesørgerisk henseende, hvoriblandt senest den i 2015 afdøde pastoralteolog Donald Capps har beskrevet og begrundet Augustins psykologiske proces, stående på skuldrende af bl.a. William James' *Religiøse erfaringer*. I hine tider konkluderer James bl.a.: "Augustin nåede i smult vande, til indre enhed og fred ..." (James 1963: 110) – som dog modificeres af Capps til: "Division overcome but mental balance not achieved" (Capps 2007: 566).

Ikke desto mindre falder det allerede i lyset af ovenstående Augustin-citat i øjnene, at netop den skamfulde omvendelsesproces skaber den splittelse, som det foregives, at omvendelsen helbreder. Helbredelsen kommer da heller ikke. Augustins hjerte er fortsat "uroeligt" (jf. I,1) – også efter omvendelsen. Men uanset denne ikke-ordnede og brudte tilstand hyldes en(som)heden. Venskaber bliver farlige, fordi de kan lede i fristelse (eller i hvert fald lede Augustin til at gøre, hvad han ellers ikke ville have gjort), hvorimod ensomhedens fulde individuelle kontrol opretholder suveræniteten og usårbarheden (Rubenstein 2011).

Augustin vil med andre ord undgå situationer, hvor han lader sig selv blive ude af sig selv. Og det er præcis, hvad der sker i sorgen: man efterlader sig selv ude af sig selv – fordi man reelt er ude af sig selv, når man er uløseligt forbundet med dem, man mister. Og Augustin erfarer til fulde det at være sat ved siden af sig selv. Spørgsmålet er, skriver Rubenstein: hvordan kom han ud af sig selv? Og følgelig: hvis selvet skal tilbage til sig selv, må det dreje sig om det, der er både inde og ude. Det betyder, at Augustins omvendelse ikke blot handler om en bevægelse fra heteronomi til autonomi. Den bevæger sig fra én slags heteronomi til en anden! Bekendelserne er dermed en lang op-tegning af mangfoldige andre og andet, som danner, åbner og omdanner Augustin.

Som tidligere indikeret er Augustin imidlertid lidet begejstret for denne mangfoldigheds-afhængighed. Men heteronomien i og omkring ham bliver stadig dybere, og til sidst kaster den ham ud i krisen. Da Augustin mister sin ven, efterlader vennens død ham ved siden af sig selv.

... jeg bar på en sønderreven, blodig sjæl, der ikke kunne holde ud, at jeg bar den; men jeg fandt intet sted at lægge den. Intetsteds fandt den ro. (...) Alt hvad der ikke var som ham, fandt jeg utåleligt og ulideligt, bortset fra suk og tårer; kun i dem fik jeg nogen hvile. Men så snart min sjæl blev adspredt, tyngede sorgens byrde mig stærkt. Til dig, herre, måtte jeg have løftet den for at finde helbredelse, det vidste jeg; men jeg hverken ville eller kunne (...) For dengang var det ikke dig selv; men et tomt fantasibillede, min egen vildfarelse, var min Gud. Hvis jeg prøvede at lægge min sjæl til hvile der, fortabte den sig i tomhed og faldt atter tilbage på mig (IV,7)

Augustins gudsbillede er hans eget billede, hvor gudbilledet og selvet spejler sig i hinanden. Det gudsbillede, der dukker frem af ortodoksien som den Ene og uforanderlige Gud, er samtidig et billede, der afviser sorg. Augustin prøver at sikre en verden, hvor intet er sandt tabt (Rubenstein 2011).

I syvende bog når Augustin sit endelige krisepunkt i omvendelsescenen. Augustin taler om en splittelse i sit selv. Ude af sig selv befinder han sig under et figentræ, da han hører et barn sige "tolle lege" (tag og læs). Han rækker ud efter Paulus' breve og slår tilfældigt op på Rom 13,13-14 – "... da strømmede vishedens lys ind i mit hjerte og al tvivlens mørke svandt bort" (VII,12). Den kaotiske heterogenitet ser et øjeblik ud til at være forsvundet. Men nej; han overgiver sig – uden at han bliver forenet med sig selv. Enheden (eller aleneheden) ankommer aldrig.

Hvem overgiver han sig til? "Til den inkarnerede Gud", skriver Rubenstein og fortsætter: "Alene' med en sværm af andre – som overgivet til Gud og det mangfoldige – er Augustin igen igen ved siden af sig selv" (2011, 117; min frie oversættelse).

I sorgens sårbarhed støder vi på vores irreduktible afhængighed (heteronomi). Augustin åbnes for den i omvendelsen, hvor den omdannes. I *Confes-*

siones' Tiende Bog priser Augustin den heterogene flok, som han 'er' – om end han aldrig går så langt som til at bekræfte senere i bekendelserne, hvad han 'egentlig' fandt i omvendelsen. I denne Augustins hyldest af 'det svage vi' vælger kompleksitetens, uensartethedens og forskellighedens strukturer frem, der er sammenvævet med hans ortodokse gudsbillede:

Hvad er jeg da, min Gud? Et på mange måder forskelligartet og vældig uoverskueligt liv. Se, i min erindring er der utallige marker, huler og grotter fulde af utallige slags ting, enten i form af billeder som for alle legemers vedkommende, eller tingene selv i videnskaberne, eller en slags begreber eller tegn som for sindsbevægelsernes vedkommende. (...) Alt dette løber jeg omkring i, flyver hid og did, gennemtrænger også så meget, jeg kan, og der er ingen ende nogetsteds (X,17).

Sjælesorg for tabets 'vi': Under figentræet med Hanne og Augustin

I samtaler, der – som i eksemplet med Hanne – rummer tabets kompleksitet, kan sjælesorgen tilbyde et rum for menneskers åndelige, indre psykiske og ydre sociale tabsprocesser. Tolerance og åbenhed for flertydighed er blevet beskrevet som et nøglekarakteristikum for en positivt virkningsfuld forbindelse mellem parterne i sjælesorgssituationen ved død og sorg (DDB 2006). Tolerance og åbenhed for flertydighed, der i bund og grund betinger, at sjælesørgeren for alvor lytter til konfidenten, går hånd i hånd med nyere sorgteorier, der maner til besindighed omkring konfrontationen med tabet:

Confrontation with the reality of loss is the essence of adaptive grieving. It needs to be done, the cognitive business needs to be undertaken, but not relentlessly, and not at the expense of attending to other tasks that are concomitant with loss. It needs 'dosage' (Stroebe & Schut 1999).

Det er imidlertid mit indtryk, at de fleste (teologiske) sjælesørgere helt naturligt lytter mere bredt til andre presserende anliggender, der ledsager sorgen, og derfor også naturligt "doserer" konfrontationen. Udfordringen for sjælesørgeren, mener jeg, er derfor helt grundlæggende den førstnævnte kvalitet og evne, dvs. tolerance og åbenhed for flertydighed, hvor det gælder om at undgå de såkaldte *bias* for renhed og helhed (jf. afsnittet om The Underground). Hos Hanne viser dette sig i de mange ambivalente og ikke konsekvente logikker mellem fx "vreden" og "glæden" over at mindes, mellem "opstandelsestro" og "Sankt Peter" og mellem "Gudstro" og "kirkeritualer".

Vi er ofte bange for tanken om en verden, der ikke har en helhedsorienteret logik, dvs. en verden som snarere er flertydig, spændingsfyldt, rodet og fyldt med 'fremmedlegemer'. Vi har ofte en forestilling om, at det modsatte af helhedsorienteret er manglende sammenhæng. Men hvis vi er i stand til at tale om 'rodede' logikker, uensartethed og forskelligartethed, vil vi måske være i stand til at løse grebet om "viljen til renhed" (Law et al. 2014) – som ikke nødvendigvis betyder, at vi skal stampe 'hele' forestillingen om 'det hele' i jorden.

I en religiøs kontekst har heterodoksiens 'blandingsværk' ofte haft en bi-betydning af mangel på orden: en forsømmelse af klarhed ved at blande alle mulige – og umulige – ting ind i én og samme dej (se Johannessen-Henry 2015a). Men mere konstruktivt er det heterodokse blevet fortolket som et udtryk for livskraft, tolerance, rummelighed og en mulighed for at holde kraften fra og mellem det forskellige sammen (se fx Keller & Schneider 2011). I forhold til tabet kan en konstruktiv forståelse af det heterodokse og heterogene som dele af tabets mosaik (som vi har set det ovenfor hos Hanne) fremme en klarsynethed for 'vi'et, for fællesskabet midt i tabet. At overgive sig til dette fællesskab bliver vores, Hannes – og Augustins – 'omvendelse'.

I sjælesorgen er samtalen en proces som udfordrer både sjælesørger og konfident ved at føle denne kompleksitet i forhold til begge parter forskellige trosforestillinger, identitet og tab. Begge parter udfordres til at konfronteres med de dominerede indre og ydre udtryk, som har formet os, og fremkalde de dele af selvet, som er blevet bragt til tavshed, eller som vi i det hele taget ikke er fuldt bevidst om er tilstede. Når konfidenter kommer til sjælesørgeren med deres tabshistorier, konfronteres sjælesørgeren på en direkte og meget personlig måde med sine egne tab, den angst og sorg, der

omgærder tabene, og med sine egne ('rene' og 'urene') trosforestillinger. Her fordres sjælesørgeren til at skabe rum for alle dele – *inklusive* det udeladte og det 'upassende' *både* i konfidentens og i sjælesørgerens bevidste selvbillede. Dvs. at sjælesørgeren må forblive åben for, hvad tab, afvisninger af tro og kirke og anderledes forestillinger kunne betyde. I Hannes case er det ikke åbenbart fra starten, om det er forbeholdene for Gud, Jesus og opstandelse, Evas billede eller forestillingen om Sankt Peter, der baner vejen for 'vi'et'. Man kan ikke på forhånd regne ud, hvilke elementer og sammenhænge der skaber forandring.

En åben konklusion er, at tager sjælesørgeren det heterogene alvorligt som en måde at forestille sig selvet på, er man samtidig nødsaget til at overveje, om det gudsbillede, man teologisk taler ind i, faktisk inkluderer en slags heterodoksi – selv om man på samme tid bekender sig til ortodoksi. *Samtidig* synes det uensartede og mangfoldige 'helende' selv netop kun at være muligt, hvis det sættes i relation til forestillingen om noget relativt helt, hvilket (pastoral)teologisk set peger på billedet af Gud som en dynamisk 'enhed i flerhed' og 'flerhed i enhed' (se fx Keller 2008, Cooper-White 2006).

Fra et sjælesørgerisk perspektiv tillader denne kompleksitet af sameksisterende heterodoksi og ortodoksi ikke desto mindre et langt mere *playful* og skabende rum midt i den fælles *pool*, som konfident og sjælesørger 'svømmer' i sammen; herigennem åbnes mulighed for et guddommeligt nærvær, der – ligesom vores selv – er både mange og én. Kristendom er i den forstand 'synkretistisk'. I levet erkendelse heraf er sjælesørgens opgave – midt i flerhed og splittelse – at skabe en klarhed for fællesskabet mellem mennesker og Gud.

Litteratur

Butler, Judith (1995). "Melancholy gender—refused identification", *Psychoanalytic Dialogues*, 5: 165–180.

Butler, Judith (2004). *Precarious life: The powers of mourning and violence*, New York: Verso.

- Capps, Donald (2007). "Augustine's *Confessions*: The Story of a Divided Self and the Process of Its Unification", *Pastoral Psychology*, 55:551–569.
- Confessiones*: Augustins *Bekendelser*. Oversat af Torben Damsholt, 1998, København: Sankt Ansgars Forlag.
- Cooper-White, Pamela (2007). *Many Voices. Pastoral Psychotherapy in Relational and Theological Perspective*, Minneapolis: Fortress Press.
- DDB (2006): International Workgroup on Death, Dying, and Bereavement (2006). "Caregivers in Death, Dying, and Bereavement Situations", *Death Studies*, 30: 649–663.
- James, William (1963). *Religiøse erfaringer*, København: Jespersen og Pios Forlag.
- Johannessen-Henry, Christine Tind (2013). *Hverdagskristendommens polydoksi. En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst*, Ph.d.-afhandling, Publikationer fra Det Teologiske Fakultet, København: Grafisk, Københavns Universitet.
- Johannessen-Henry, Christine Tind (2015a). *Kræften og kraften. Hverdagskristendom i et netværksteologisk perspektiv*, København: Forlaget Anis.
- Johannessen-Henry, Christine Tind (2015b). "Kvinder, kompleksitet og kreativitet: Feministisk sjælesorg som teoretisk genre og praksis", *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Feministisk teologi, nu!", 142: 80-95.
- Keller, Catherine (1986). *From a Broken Web*, Boston: Beacon Press.
- Keller, Catherine (2003). *Face of the Deep*, New York: Routledge.
- Keller, Catherine (2008). *On the Mystery. Discerning Divinity in Process*, Minneapolis: Fortress Press.
- Keller, Catherine & Schneider, Laurel C. (red.) (2011). *Polydoxy. Theology of multiplicity and relation*, New York: Routledge.
- Latour, Bruno (1993). *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard University Press.
- Law, John; Afdal, Geir; Asdal, Kristin; Lin; Wen-Yuan; Moser, Ingunn & Singleton, Vicky (2014). "Modes of Syncretism: Notes on Noncoherence", *Fuzzy Studies, Common Knowledge* 20:1, Duke University Press, 172-92.

Rubenstein, Mary-Jane (2011). "Undone by each other", i: Keller, Catherine & Schneider, Laurel C. (red.), *Polydoxy. Theology of multiplicity and relation*, New York: Routledge.

Stroebe, MS & Schut, H (1999). "The Dual Process Model of Coping with Bereavement", *Death Studies* 23:197-224.

Noter

- 1 Denne artikel er skrevet i tilknytning til mit forskningsprojekt "Coping with disaster-related trauma: Psychological and theological models in pastoral care", der er en del af *University of Copenhagen's Excellence Programme for Interdisciplinary Research, "Changing Disasters"*.

Artiklen er inspireret af to (meget) forskellige fora. Dels udspringer den af diskussioner med amerikanske studerende og præster om forholdet mellem teori og praksis ved min undervisning på *Union Theological Seminary*, New York, ved semesterkurset "Death, Dying, and Bereavement" sammen med pastoralteologen Pamela Cooper-White i foråret 2016. Dels er den under indflydelse af arbejdsseminaret "How Authorities Meet" på Oslo Universitet, arrangeret af bl.a. Ingunn Moser i efteråret 2014, hvor jeg præsenterede et paper og havde det privilegium at arbejde sammen med bl.a. ANT-sociologen John Law (se Law et al. 2014). Ikke mindst Cooper-White og Moser skylder jeg en stor tak for at invitere mig ind i disse miljøer, tankegange og samtaler.

- 2 Interviewet stammer fra datasættet i den kvalitative undersøgelse i mit ph.d.-projekt om "Kræft og tro", der udmundede i ph.d.-afhandlingen *Hverdagskristendommens polydoksi. En empirisk-teologisk undersøgelse af tro i cancerrejsens kontekst* fra 2013. Interviewet er ikke tidligere anvendt som fuld case, men strejfes perifert i min bog *Kræften og kraften. Hverdagskristendom i et netværksteologisk perspektiv* (2015). Interviewet med 'Hanne' er anonymiseret.
- 3 ANT = Actor Network Theory; STS = Science and Technology Studies. John Law betragtes sammen med Bruno Latour og Michel Callon som ophavs-mændene til ANT.

- 4 Citat af Harry Beck, som designede The Underground Map (Law et al. 2014).

Christine Tind Johannessen-Henry, postdoc., cand.theol., ph.d. Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, & University of Copenhagen's Excellence Programme for Interdisciplinary Research, "Changing Disasters".
Ulønnet hjælpestudentpræst ved Studentermenigheden og Simeon-Skt. Johannes Sogn, Kbh.s Stift.

Hverdagsliv og dogmatik

Om muligheden for en både dogmatisk og åben samtale om tro

Johanne Stubbe Teglbjærg Kristensen

Nærværende artikel tager udgangspunkt i forhold, der lægger op til et kompromis mellem hverdagsliv og dogmatik, men peger på, at disse forhold er udtryk for en dualistisk tænkemåde, der dårligt kan forenes med en kristen, trinitarisk dogmatik. Derfor foreslår jeg i stedet en opfattelse af forholdet mellem dogmatik og hverdagsliv som et overskud, en berigelse og en bekræftelsessammenhæng. I en trinitarisk sammenhæng, hvor man kan drage paralleller mellem samtaler om tro og samtaler om død og sex, bliver dogmatikken et værn om åbenhed i samtalen og åbenheden omvendt til det, der holder dogmatikken fast på at være dogmatisk og får samtaler om tro til at handle om Gud.

Fra kompromis til berigelse

Kan vi føre en åben samtale om tro uden at gå på kompromis med den kristne tros dogmatik? Spørgsmålet, som stilles på mange måder i dag, forudsætter, at tro udfolder sig i mødet mellem hverdagsliv, troserfaringer og foreliggende bibeltekster, dogmer og teologier, og at der dermed i mange tilfælde er tale om, at troen høre hjemme i, hvad der kan kaldes et kirkeligt spændingsfelt. Spændingen gør det nærliggende, at en åben samtale om troen indebærer et

kompromis med den kristne dogmatik. Almenmenneskelige hverdagserfaringer synes at stå over for den kristne tros dogmer og faste fortolkningsunivers ligesom tåge kan stilles over for dogmatisme. Dermed kan det se ud som om, at vi i dag skal vælge enten at være tro mod det såkaldte hverdagsliv og gå på kompromis med dogmer og dogmatikkens refleksion af dem eller være dogmatiske og gå på kompromis med vores hverdagsliv. Dette alternativ holder dog ikke, og i det følgende vil jeg forsøge at forklare hvorfor og jeg vil vise, at problemet ikke består i at skulle vælge mellem hverdagslivet eller dogmatikken, men snarere består i, at vi ofte hverken får det ene eller det andet, dvs. hverken hverdagsliv eller dogmatik. I stedet vil jeg foreslå et mere hverdagsagtigt hverdagsliv gensidigt formidlet og bekræftet af en mere dogmatisk dogmatik. For at nå frem til dette vil jeg først åbne for en kritisk undersøgelse af forudsætningerne for den opfattelse, at hverdagen og dogmatikken er modsætninger, som kræver et kompromis. Dernæst vil jeg undersøge enkelte af disse forudsætninger, som de i dag kommer til udtryk i det polydokse forsøg på at forløse forholdet mellem hverdagen og dogmatikken. Til sidst vil jeg i modsætning til det polydokse forsøg foreslå, at hverdagslivet og dets fortolkning i en kristen sammenhæng bedst kan forstås trinitarisk som et bekræftelsesforhold, i forhold til hvilket det dualistiske spændingsforhold er sekundært. I den forbindelse vil jeg understrege, at den ofte formodede lukkede kristne dogmatik faktisk har en særlig åbenhed, og en såkaldt åben samtale om dogmatik kan nemt være mere lukket end som så. Der vil jeg pege på dogmatik som udtryk for en mere eller mindre reflekteret praksis, der ligner den tænkning, der knytter sig til andre former for intim adfærd, som vi kender, og allerede udgør et aspekt af vores hverdagsliv.

Hverdagen og det kristne: Et kirkeligt spændingsfelt?

Udfordringen “hverdagsliv og dogmatik” er afhængig af, hvad vi forstår ved begreberne “hverdagsliv” og “dogmatik”, deres forhold og deres kontekst.¹ Måske kan det forekomme unødigt besværligt med en undersøgende tilgang til denne udfordring, men uden står vi umiddelbart med et begreb om “hverdagen”, der nemt associeres med det almene, og et begreb om “dogmatikken”, der hører til det særlige kristne og dermed med en modsætning

mellem det almene og det særlige. Denne modsætning efterlader os med en fordring om at gå på kompromis med enten det ene eller det andet eller foretage et forsøg på selv at skabe en sammenhæng mellem det, der forekommer os usammenhængende. Bygge bro, som det indimellem hedder. Ingen af delene mener jeg duer.² Blandt udfordringens mange forudsætninger vil jeg i det følgende fremhæve to væsentlige, nemlig for det første den opfattelse, at det almene skulle være en primær modsætning til det særlige, kristne, og senere de dermed sammenhængende opfattelser, at erfaring skulle være en modsætning til fortolkning og forskellighed en modsætning til identitet.

Det er en udbredt moderne opfattelse, at forholdet mellem det almene og det særlige er et dualistisk spændingsfelt med den almene erfaring på den ene side og i den særlige kristne tro og fortolkning på den anden (Pannenberg 1988, 77). Der findes en række forskellige populære-teologiske beskrivelser af dette forhold som en eller anden form for problematisk spænding, som vi skal beherske ved at skelne mellem den ene og den anden pol, som f.eks. mellem den almindelige natur og den særlige åbenbaring, den universelle lov og det partikulære evangelium, mellem tilsvarende naturlige fornuft og troens fornuft, mellem det menneskelige og det kristne, mellem væren og tænkning, erfaring og fortolkning, filosofi og teologi. Dogmatikkens historie kan endda umiddelbart fremstå som et langt forsøg på at formulere, hvad det særligt kristne går ud på i tilsyneladende modsætning til alt det andet almindelige, og mange teologer har endda set selve dette rekonstruktions-, refleksions- eller formuleringsforsøg som netop den identitetsforskel eller differens, der gør udfordringen og spændingen til fortid og det vil sige forløser den.³ Spændingen er dermed fordrejet som et problem i sig selv. Det vil sige set som et udtryk for dette ikke at kunne fastholde en kristen tro og identitet og for at bukke under for forvirring eller ligefrem opløsning. I en sådan populær-teologisk sammenhæng associeres det almene nemt med en modsætning til det kristne forstået sådan, at kristen er man først, når man bekender eller identificerer, hvad dette vil sige, dvs., beskriver dette til forskel fra eller ligefrem i modsætning til noget andet, alment, som det ikke er. Med en sådan tilgang dømmes hverdagslivets erfaringer, for de er det "modsatte" eller den "grund", som den kristne fortolkningen skal gøres gældende på eller ligefrem på bekostning af (Pannenberg 1988, 77).

Men der er mange forskelle på måden, som udfordringen at reflektere og formulere sin identitet manifesterede sig på i kirkens første, før-moderne, år, i de moderne år og måden, som vi møder den på i dag med spørgsmålet om hverdagsliv og dogmatik. Mens udfordringen i de første år af kirkens liv dybest set angik troens egen sammenhæng, inklusive det hverdagsliv, som denne tro reflekterede, beskrives udfordringen i dag som en, der angår troens sammenhæng, men nu eksklusiv det almindelige, objektive eller naturalistisk forståede hverdagsliv og i det hele taget eksklusivt alt det, der i moderne sammenhæng anses for at kunne beskrives uden troens perspektiv og ikke have med den at gøre. Altså som om troen, dogmerne og dogmatikken, der reflekterer dem, ikke længere selv har en "hverdag", en tid, og et sted. Denne forandring har – i et omfang, der er både paradoksalt og kontroversielt – befordret en tiltagende subjektivering og abstraktion af dogmatikken fra sine mange konkrete sammenhænge, herunder hverdagslivet (Pannenberg 1988, 142-143). Situationen i dag er stadig præget af forskellige dogmatiske forsøg på at få den tilbage i disse sammenhænge eller bygge en bro til det, der synes at ligge uden for dogmatikken, som f.eks. "videnskaben", "erfaringen" eller nu "hverdagslivet".⁴ Ikke desto mindre bliver den akademiske dogmatik stadig mere abstrakt, spekulativ og teoretisk, og det *er* – i lyset af populærteologi, klassiske identitetsformuleringsforsøg, moderne vilkår og senere sammenhængsforsøg – ikke mærkeligt, at den *kan* fremstå som en hård dom over vores konkrete, erfarede og almindelige hverdagsliv.

Dog er allerede denne situation – kritikken af den abstrakte dogmatik – selv udtryk for en slags abstraktion og hviler på moderne forudsætninger, der ikke ubetinget er dogmatikkens egne. Dogmatikkens situation er ikke ubetinget defineret af vores moderne forudsætninger, men af en længere historie, og har en videre horisont. Kritikken af den moderne spænding, som på den ene side selv gør spændingen til sit udgangspunkt, men på den anden side hævder den skal overvindes, er altså på en måde selv for spændingsfyldt. Vil vi forholde os til den, må vi begynde et andet sted, nemlig ikke kun med de moderne præmisser, men også med vores egne. For det hører ikke uden videre til dogmatikkens selvforståelse at hævde, at der findes noget i verden – en objektivitet eller en hverdag – der ikke allerede angår den. Dogmatikkens perspektiv er den formidlede Guds, og dens egne primære distinktioner er derfor ikke modernitetens dualistiske forestilling om subjektivitet og objek-

tivitet, fortolkning og erfaring, akademi og hverdagsliv osv., men andre forskelle som f.eks. mellem skabelse, forløsning og fuldendelse og de erfaringer, som hører dertil (Pannenberg 1988, 14-18).⁵ For dogmatikken findes ikke en hverdag, en erfaring, en natur, en lov, en fornuft, der ikke allerede har med Gud at gøre og er præget af Guds differentierede adfærd til den og vores tilsvarende nuancerede forhold til dette. Det er dette, Guds, perspektiv dogmatikken forsøger at reflektere, når den forholder sig til de kristne dogmer i deres sammenhæng og taler til os om Gud og ikke om alt muligt andet: "Die christliche Theologie ist nicht nur eine kulturwissenschaftliche Disziplin. Damit kehrt die Frage wieder, ob die Theologie mit Recht von Gott redet und mit welchem Recht sie das tut." (Pannenberg 1988, 17). Dogmatikken drejer sig om Gud og Guds forhold til mennesket, og i dogmatikken tages dette forhold, som findes udtrykt i kirkens dogmer og som vi derfor kun kender kulturelt formidlet, op til kritisk efterprøvning og udlægning med henblik på deres sag og dens sandhed for os (Pannenberg 1988, 26).

Vi må derfor, hvis skal forholde os til udfordringen, forudsætte en anden sammenhæng end den moderne og i vidt omfang dualistiske, og genopdage dogmatikkens fordring om identitet, om at tale sandt om Gud. Spørgsmålet er, hvordan vi kan gøre dette, det vil sige udtrykke denne identitet som en differens, der bliver kommunikation og fællesskab fremfor som en differens, der faktisk bliver adskillelse – og dom over hverdagen. Foreløbig kan vi besinde os på den længere tradition, som dogmatikkens historie også er, for at tematisere og formidle sammenhænge og faktisk kommunikere – ikke i betydningen informere, men i betydningen udvirke fællesskab. Dette er så vidt jeg kan se den aktuelle trinitariske fremfor den dualistiske og monistiske mulighed. Dette vil jeg forklare ved kritisk at undersøge en aktuel kritik af dogmatikken og dens ortodokse identitets- og formuleringsfordring nærmere, nemlig undersøge den opfattelse, at dogmatikken *ikke* skal udgøre én refleksion af én tro til forskel fra andre, men være polydoks og altså mangfoldig for at kunne værne om sine forskellige sammenhænge, inklusive hverdagen, dens mangeartede trosformer og dens åbenhed.

Polydoks dogmatik som forløsning af moderne spænding?

En af de tilsyneladende oplagte måder at forholde sig til udfordringen “hverdag og dogmatik” er at forsøge at gå på kompromis, afskaffe og afmontere det i dogmatikken, der forekommer som det største problem, nemlig dens opfattelse af sig selv som én tænkning, der reflekterer én bestemt tro på én bestemt Gud. Én kristendom, én tro, én kirke, én konfession osv. For det er særligt ét-tallet og enhedens implicite adskillelsestendens, der gør, at dogmatikken forekommer som en dom over hverdagens forskellige erfaringer, trosformer og udtryksmåder. Dette er hovedanliggendet i den amerikanske aktuelle polydokse bevægelse, der forsvarer teologisk polyidentitet og meto-disk *polydoksi*, idet den vil mangfoldiggøre dogmatikken til flere dogmatikker og på denne måde bedre favne den mangfoldighed, som hverdagslivet synes at møde os med.⁶ Den polydokse bevægelse – og egentligt udtrykker den selv sit paradoks ved at ville udtrykke sig som én normativ bevægelse – udgør et bredt opgør med det, der kaldes myten om den *ene* kristendom eller den *ene* dogmatik og i nogle sammenhænge også den ene identitet eller endda et opgør med troen på den ene Gud, dvs. med den opfattelse at kristendommen skulle være en monoteistisk religion.⁷

I en af de væsentligste polydokse udgivelser beskrives polydoksens anledning som en “intellectual crisis” blandt troende som følge af “[R]eligious pluralism, the collapse of traditional religious institutions, and the growing impact of religious studies on believers” og polydoksens svar på krisen er budskabet om, at der er “multiple forms of right belief” (Keller/Schneider 2011). Polydoksens forudsætning er en, særlig amerikansk, bred kirkelig sammenhæng, hvor kristendommens enhed, identitet og stabilitet tidligere er blevet varetaget af “traditional religious institutions”, men nu forekommer i krise.⁸ Opgaven består ifølge polydoksien i at gøre sig fri af denne sammenhæng. For de polydokse gælder det om at undgå “points of unification”, “centers of totalization” “points of subjectivation”, fordi disse udtryk for enhed afskærer erfaringer og dermed bliver uetiske, undertrykkende og fremmedgørende (Keller/Schneider 2011, 2). Hovedargumentet, som i den ellers progressive sammenhæng forekommer besynderligt konservativt, er dette, at “kristendommen” (i bestemt ental i anførselstegn) aldrig har været én, og

derfor skal den heller ikke betragtes eller tematiseres som én, men omfavnes i al sin mangfoldighed: “Christianity’ was never merely One to begin with” (Keller/Schneider 2011, 2).⁹ Der findes ikke allerede enhed i teologien, og derfor – altså med henvisning til fortiden – søger de polydokse en “coherence”, der både er polyvokal og udvikler sig “in the midst of actual, lived complexity” (Keller/Schneider 2011, 3). Denne “coherence” er en ny form for teologisk sammenhæng, som de hævder er afgørende for teologiens vitalitet og integritet.

Det kan næsten lyde som et forsvar for dogmatisk pluralisme eller pluralisme i det hele taget, men et af problemerne med pluralismen er, hævder de polydokse, at pluralismen forstår mangfoldighed som et kollektiv af adskilte enheder fremfor som et net af indbyrdes afhængige, altså af mangfoldige relationer, og dermed bliver pluralismen lige så undertrykkende som den mono- og ortodoksi, den anfægter. De polydokse ønsker heller ikke “a new orthodoxy of the Multiple to replace the orthodoxy of the One”, men en ægte polydoksi, der er relationel og polyvokal og altså en “*confessedly* multiple teaching of divine multiplicity.” (Keller/Schneider 2011, 2). Forskellen på en pluralistisk og en polydoks dogmatik er, at den polydokse tematiserer mangfoldighed som en sammenhæng af relationer, et netværk, og dermed bliver polydoksien, hævder redaktørerne, en mere etisk og politisk passende position. Den er, siges det, ikke mindre end et svar på et “planetary pressure” “to find and practice a saner, more sustainable common life” (Keller/Schneider 2011, 5).

Som det, der gør, at polydoksien ikke er pluralistisk, er selve forestillingen om relationalitet bevægelsens betingelse (Keller/Schneider 2011, 9). Muligheden for polydoksi står og falder med det begreb om relationalitet, den bygger på. Cathrine Keller og Lauren C. Schneider forstår reationaliteten som “interconnections”, som selve “the connective tissue” eller ligefrem som et “fabric of existence itself” (Keller/Schneider 2011, 7, 12). Sprogbrugen er metaforisk, poetisk som f.eks. i beskrivelsen af selve relationerne som lim “it sticks together without plastering over differences” eller et “vibrant web”, der undgår pluralismens “sterile series and separate ones: plastic bottles tossed by a desert road” (Keller Schneider 2011, 4, 10). Det er ikke klart, hvad de mere præcist forstår ved relationalitet, men dette er der muligvis en særlig apofatisk grund til, for relationaliten beskrives også poetisk som en fortættet

sky: “*Uncertainty* in our triune approach appears at every level implicated in multiplicity – as the very density and cloud of *relationality*.” (Keller/Schneider 2011:8) Relationaliteten er intim, bundløs og uigennemsigtig – ligesom Gud for disse teologer også er det (Keller/Schneider 2011, 12). Sammenhæng og relationalitet udgør på denne måde både betingelse og princip for polydoksien, der generelt er kendetegnet ved en poetisk, skjult idealiserende begrebsbrug, der næsten får multiplicitet og relationalitet til at fremstå som singulære subjekter, uigennemsigtige og uanfægtelige autoriteter.

Dette skjult-autoritære kendetegn viser sig indirekte i den væsentligste polydoksie udfordring, som Keller og Schneider selv peger på: Hvordan begrundes de deres egen ret til at drive teologi for andre? Kan én fortolkning være bedre end en anden og hvad afgør dette?: “What interpretive authority/ies can be made possible [...]”? Problemet er dels, at den særligt kvalificerede eller endda professionelle teolog mister sin autoritet som fortolker – hvad der selvfølgelig ikke er et generelt problem, men et problem for dem, idet de faktisk hævder den polydoksie fortolkningsautoritet, men ikke kan redegøre for den – dels det dybere, mere alvorlige forhold, der drejer sig om fortolknings betydning for os overhovedet. Kan vi ikke bare undvære den og blive ved vores uens, mangfoldige, relationelle erfaringer? Blive ved hverdagen, som vi finder den, og gerne helt uden eftertanke og dogmatik? Kan den ikke bestå i sig selv uden tænkning og sammenhæng? Keller og Schneider besvarer faktisk dette spørgsmål – måske uden at vide at de gør det – når de skriver, at de vil gøre teologien rigtig og ret og understreger dens betydning som et etisk og politisk anliggende: “[T]his polydoxy will help to right theology [...] it teaches us to trade certainty for faith and *anathema* for *caritas*” (Keller/Schneider 2011, 13). Polydoksien skal skifte dogmatikkens fordømmelser ud med kærlighed, men forudsætter derfor også, at den rette tænkning ikke allerede er tilstede hos os andre og i vores hverdag, og kommer dermed faktisk til at formidle en fordømmelse, som står i modsætning til hele deres intention. Sagt med andre ord: Polydoksien er et bud på, hvordan vi *bør* tænke, så vi ikke afskærer erfaringer, men dermed afskærer den faktisk, helt dualistisk, alle de erfaringer, vi allerede har gjort og gør som mennesker, der allerede er forskellige og udfordres af, hvor gådefuldt problematisk dette kan erfares af os.¹⁰ Derfor bliver deres kompromissøgende middel mod spændingen faktisk en opfordring til at intellektualisere den væk gennem en politisk korrekt

forestilling om multiplicitet.¹¹ Selvom Keller og Schneider tydeligt siger, at de vil åbne dogmatikkens grænser og af med “the habit of producing heretics as outer boundary markers for orthodox identity” så vil de dog stadig med deres egen fortolkning “rette” andres fortolkninger til (Keller/Schneider 2011, 2). Dermed har vi enheds- og identitetsproblemet formuleret i sin metodiske aktualitet af polydoksien selv: Hvis polydoksien har ret, behøver den ikke rette hverken dig eller mig, og hvis den ikke har ret, kan den ikke hjælpe os med noget som helst. I modsætning til at blive ved denne apori, som jeg altså ser som et særligt udtryk for den moderne apori “dogmatik og hverdag”, vil jeg foreslå en dogmatik, der står ved sin identitet som én, kravet om at udtrykke denne med autoritet, men i forlængelse af efter-dialektisk trinitarisk dogmatik forstår denne autoritet som åbent formidlet og afhængig, forstået sådan, at formidlingen ikke kan reduceres til et abstrakt system, men er konkret, og at dogmatikken derfor også er intimt forbundet med hverdagslivet for overhovedet at være dogmatik.

Identitet, intimitet og åbenhed: Hverdagslivets bekræftelsessammenhæng

Fælles for efter-dialektisk dogmatik er opfattelsen af, at dogmatiske udsagn er karakteriseret ved en trinitarisk differentieret form og et tilsvarende indhold. Dette betyder, at dogmatiske udsagn ikke kan stilles over for ikke-dogmatiske udsagn og erfaringer uden på en eller anden måde allerede at være differentieret og nuanceret relateret til dem. Det er i den efter-dialektiske teologi kontroversielt, hvilke konkrete sammenhænge der er væsentligst for dogmatikken, dvs. hvilke der primært er dens sted, og hvilke den primært henter anfægtelse, åbenhed og kontinuitet fra. De kan f.eks. være historiske, antropologiske, religiøse eller kirkelige sammenhænge – men alle er hverdags-sammenhænge (Gunther Wenz 2005, 276). Selv de kirkelige hører til den kirkelige hverdag. Dogmatiske udsagn har ikke anden autoritet end den, som den får i disse sammenhænge og bliver tildelt af dem, der har gjort og fortsat gør dens udsagn autoritative. Sådan har det i princippet altid været, men radikaliteten i formidlingen er gennem mange år kun blevet skærpet. Dogmatiske udsagn har ikke deres autoritet alene på grund af forhold til

bibel, kirke, videnskab, erfaring eller universitet, men får autoritet, når de fremstår og erfares som formidlende alle disse sammenhænge og tilsvarende enheds- og fællesskabsskabende (Pannenberg 1988, 36, 41, 52, 57ff). Dogmatikkens egen forudsætning og horisont er hverdagens sammenhænge, ligesom der omvendt også allerede findes et enheds- og identitetsproblem i vores hverdagsliv (Pannenberg 1988, 71-72, 73ff).

Den britiske teolog Sarah Coakley tager på sine egne, anglikanske præmisser disse indsigter et stykke videre, idet hun i det første bind af sin systematiske teologi *God, Sexuality, and the Self* peger på, at netop radikaliteten af formidlingssituationen og autoritetsproblemet gør systematikken og dogmatikken akut relevant – hvorfor den systematiske teologi befinder sig i, hvad hun kalder en “remarkable state of regeneration” og en “notable periode of revival” (Coakley 2013, 41-42). Den systematiske teologi, som hun udfolder som dogmatik, er, siger hun, ganske vist fejlbarlig, men nødvendig som et samlet forsøg på i mange forskellige genrer at afklare det normativt ortodokse – ligesom ethvert menneske også har behov for en eller anden form for afklaring af sin identitet, uanset hvor mangfoldig og uens den kan være (Coakley 2013, 36, 38): “Systematics, in other words, does not convey the hubristic idea of a totalizing discourse that excludes debate, opposition, or riposte; but on the other hand, it does not falter at the necessary challenge of presenting the gospel afresh in *in all its ramifications* [min kursiv] – systematically unfolding the connections of the parts of the vision that is set before us.” (Coakley 2013, 41). Det systematiske i systematikken er, at dens ambition om at give en integreret præsentation af den kristne sandhed, hvor dele må hænge sammen, og den måde, man griber den an på, har betydning for helheden. Coakley anerkender i den forbindelse den postmoderne filosofiske, den politiske og den feministiske kritik af den traditionelle systematiske teologi, men hævder, at det ikke fratager os forpligtelsen til at gøre forsøget.¹² Coakley påstår derved ikke, at vi kan slippe fri af fortidens fejl, men at de ikke skal være et argument for at undslå os den svære opgave og tage ansvar i den situation, som vi befinder os i, og forsøge at tale om Gud sammenhængende. Dette er ikke kun udtryk for afguderier – for hvilket menneske kan udtrykke Guds sammenhæng – men involverer en fundamental form for uvidenhed og en “submission to mystery and unknowing” (Coakley 2013, 44). Den uvidenhed er forudsætningen for åbenbaringsbegrebet og

vores talemulighed og ikke en trussel mod den som i polydoksien, hvor uvidenhed dyrkes intellektuelt og nærmest naivt som mål. Uvidenheden kommer hos Coakley i stedet til udtryk i en kropslig praksis, der er betingelse for vores viden og talen: “The mere intellectual acknowledgement of human finitude is not enough (and in any case is all too easily forgotten); the false humility of a theological ‘liberalism’ which remakes God as it wishes under the guise of a Kantian nescience is equally unsatisfactory; it is the actual *practice* of contemplation that is the condition of a new ‘knowing in unknowing’. It must involve the stuff of leaned bodily enactment, sweated out painfully over months and years, in duress, in discomfort, in bewilderment, as well as in joy and dawning recognition. Apophatic theology, in its proper sense, then, can never be mere verbal play, deferral of meaning, or the simple addition of negatives to positive (‘cataphatic’) claims. Nor, on the other hand, can it be satisfied with the dogmatic ‘liberal’ denial that God in Godself can be known *at all*: It is not mysterious in *this* sense.” (Coakley 2013, 45-46). Man behøver ikke følge Coakley hele vejen, men vigtigt er, at systematikken som sammenhængstænkende disciplin har sit sted i en hverdag præget af en intentionel asketisk praksis af “un-mastery”, der ændrer dens måde at udøve magt på og indebærer en sand opmærksomhed på den af dogmatikken marginaliserede eller truede “anden” (Coakley 2013, 47). Coakley trækker i den forbindelse selv særligt på patristiske kilder, men en tilsvarende identifikation af praksis’ betydning – i form af bøn og lovprisning – for dogmatikken findes i øvrigt også i den dialektiske og efter-dialektiske teologi, hvor der længe har været en udbredt konsensus om, at dogmatiske udsagn genremæssigt er doksologiske og derfor kun fungere, når de bliver udsagt og modtaget som sådan, dvs. som kommunikerende, fællesskabsskabende.

Praksis har altså betydning for, om dogmatikkens formulering af den kristne sammenhæng virker til lidelse eller lovprisning, altså får autoritet, og Coakley iagttager: “there is much talk of the problem of attending to the otherness of the ‘other’ in contemporary post-Kantian ethics and post-colonial theory; but there is very little about the intentional and embodied practices that might enable such attention” (Coakley 2013, 48). Empati, hævder hun, kan ikke designes, men kun udvikles gennem destabiliserende og ubehagelige erfaringer, og netop derfor er det også helt afgørende, at systematikken vover at tænke “det hele”, dvs. også sin egen enhed og sammenhæng.

For ellers er det så nemt at undslippe alle de mørke og forsømte områder, alt det svære, alt det, der anfægter og ikke lader sig integrere. Kun gennem den totale ambition bliver vi konfronteret med os selv. Denne form for eksplicit systematisk, ambitiøs ortodoks i betydningen ret, teologi forbliver, siger Coakley, i princippet usystematisk (Coakley 2013, 49). Det er dette konkrete, mørke, usystematiske i vores situation, der hindrer teologien i at blive dominerende, undertrykkende og fremmedgørende, således som den filosofiske, politiske og feministiske kritik har hævdet, at den er. Sagt med andre ord, har de forskellige postmoderne kritikere af systematikken en fælles rod, der også peger på dens mulighed: "The deeper issues, then, involve the insidious entanglement of knowledge, power, and gender. But their shared root, let me now suggest, is the deeper problem of *desire*. It is the idolatrous desire to know all that fuels 'onto-theology'; it is the imperious desire to dominate that inspires 'hegemony'; it is the 'phallogocentric' desire to conquer that represses the 'feminine'." (Coakley 2013: 51-52). For os betyder det også, at dogmatikkens mulighed ifølge Coakley beror på, hvordan vi håndterer det dybere problem, som vores begær – både i forhold til viden, magt og sex – udgør for os. Begær er i den sammenhæng altså meget mere end seksuelt begær, men også begær efter at være relateret til andre på vores egne præmisser, socialt, politisk, religiøst osv. Der er begær efter at beherske andre, vores relationer til dem og måske endda relationaliteten selv.

Dermed reflekterer Coakley et velkendt teologisk motiv: Gud kræver det rette begær af os – at vi begærer Gud – og med det rette gudsbegær bliver begæret i vores andre relationer også ret, dvs. relationerne i vore liv, som også er de konkrete forskelle, kropslige, kønslige, sociale osv., forandres i overensstemmelse med det begær, der præger dem. Coakley taler altså ikke som de polydokse idylliserende eller idealiseret om vores relationer, men om dem som forskelle i vores liv, der erfares lidelsesfuldt og er bestemt til forandring i lyset af vores fælles forhold til den Gud, som vi alle er forskellige fra (Coakley 2013, 53, 55). I Coakleys kontemplative "teologié totale" er tohederne, der præger vores opfattelse af klasse, race og køn, overvundet af treheden, der angår deres plastiske åbenhed for guddommelig forandring: "For the very act of contemplation – repeated, lived, embodied, suffered – is an act that, by grace, and over time, inculcates mental patterns of 'un-mastery', welcomes the dark realm of the unconscious, opens up radical attention to the 'other'.

and instigates an acute awareness of the messy entanglement of sexual desires and a desire for God” (Coakley 2013, 43). Systematikken er altså med hendes ord “keenly aware of social locations and worldly power” og véd at “submission” ikke er “subjection” (Coakley 2013, 60, 83). Denne teologi sidder ikke fast i forestillingen om sig selv, som et offer for andre – traditionelle institutioners enhed og autoritet – men virker omvendt heller ikke være at dominere andre: “*Théologie totale* [...] insists on the sweated-out significance of embodied (and thus gendered, and socially located) contemplation, not mere verbal play or abstract thought. It attends to the different *levels* and *forms* at which doctrine may be purveyed [...]” (Coakley 2013, 59-60).

Coakley beskriver teologiens praksis differentieret og nuanceret og også på måder, som er næsten direkte anvendelige i forholdet til spørgsmålet om hverdagen, som vi er gået ud fra. Hvad vil det sige at drive teologi på denne måde? At konstant lade sine egne idoler afsløre, at være villig til at hengive sig til denne afsløring, at være akut lydhør over for sin sociale og politiske kontekst, at være hermeneutisk opmærksom, at afstå fra det kyniske og fjendtlige, at værne om gavmildhed og nåde og være frivilligt tavs, når det er dette, samtalen kræver (Coakley 2013, 84). Og alt dette skal forstås i Coakleys egen konkrete både akademiske og pastorale sammenhæng, uden hvilken det bare bliver til plat moral. Coakley mener dette alvorligt, udsætter sig selv, udsletter sit falske selv og forklarer for os, at “gentle effacement allows communication with the ‘other’ at a depth not otherwise possible, indeed perhaps not even imaginable.” (Coakley 2013, 86).

Af disse grunde findes hos Coakley ingen generel modsætning mellem hverdagen og dogmatikken og intet kompromis med ortodoksien. Der findes kun faktiske modsætninger og en forandret ortodoksi. Ved ortodoksi forstår hun hverken korrekt repetition af bekendelse eller påtvunget kirkelig regulering, men et tilbud om den form for integritet, der gives af at være, tænke og forstå i sammenhæng (Coakley 2013, 90). Dette kræver et opgør med den moderne dualisme, som ikke underkender dens betydning, men ser den i sin teologiske sammenhæng: “*Théologie totale* resists many of the binary disjunctions which so exercise, and distract, contemporary practitioners of systematic theology. It resists the divides between belief and practice, between thought and affect, between academic and accessible writing, between Christian theology and ‘religious studies’, between academic theology and

'pastoral' theology, and between 'liberal' feminism and postmodern gender theory." (Coakley 2013, 91). Modsætningen til disse adskillelser er ikke polydoksiens proces-teologiske eller post-strukturalistiske ny-monisme, ny-materialisme eller ny-feminisme, den er ikke et forsøg på at balancere mellem to poler og heller ikke udtryk for et ønske om at bygge bro. Den er et andet, netop teologisk og sammenhængende, perspektiv på den faktiske spænding, som den anerkender, og på det, der sker, når vi taler sammen om tro.

Coakley identificerer som sagt begæret som det, der primært bestemmer vores samtaler, hvilket betyder at samtaler om Gud ikke kan abstraheres fra vores eget forhold til Gud og almindelige situation. De handler altid også om sex, politik og kirkeliv (Coakley 2013, 308). Coakley vender på denne måde Freud på hovedet: "Instead of 'God' language 'really' being about sex, sex is really about God" (Coakley 2013, 308). Tilsvarende kan vi sige, at det i vores hverdag, der måske kan synes mest profant eller mest ligegyldigt i forhold til Gud, ofte er det, der bære den største betydning med sig. Det gælder både det, som vi tager for givet og derfor ikke bemærker i vores liv, og alt det, som vi ikke tager for givet og derfor typisk forsøger at fortrænge. Alt dette er særlig vigtigt for dogmatikken. Uden dette bliver den ikke dogmatik. Hvis vi skal tale med andre om Gud og bekræfte, at der ikke er tale om et dogmatisk eller et hverdags-kompromis, skal vi have alt dette inden for rækkevidde. Uden dette kan vi kun tale om dogmer, men ikke om det, som dogmerne handler om. Så kan vi f.eks. kun tale abstrakt om skabelse, men ikke om konkrete naturlige tilblivelser eller ægte menneskelige begyndelser, kun tale om gud-billedlighed, men ikke om, hvad det vil sige at erfare sig personligt udvalgt eller følelsesmæssig speciel, kun tale om synd, men ikke om hvad det vil sige at leve selvdestruktivt, afhængigt eller destruktivt-aggressivt osv. Ikke fordi dogmer og dogmatik skal oversættes til et hverdagsprog – oversættelse ville netop være et andet tåbeligt, sprogligt brobygningsprojekt – men fordi dogmatikken, idet den i sin egen situation forholder sig til dogmerne, deres sag og deres kontekst allerede handler om vores hverdagsliv. Hvis ikke den gjorde det, så ville den ikke have betydning og så kunne vi skille os af med dem. Når vi ikke kan dette, så er det, fordi de allerede betyder noget. Der er allerede en eller anden form for enhed, integritet og identitet i vores liv. Nok er den fordrejet, nok er vi fremmedgjorte, og nok er vi som oftest totalt hjæl-

peløse overfor den og kan ønske at blive af med den i dens fordrejede skikkelse. Det gælder både vores egen identitet, andres og Guds, men dette er som Coakley understreger lettere sagt end gjort: “orthodoxy is very rarely what it seems’. The potential for cultural and patriarchal distortions is endless [...] Likewise, and as Freud above all knew so well, ‘to kill the Father is to remain with and reaffirm the rule of the Father’”. I stedet for at forsøge at slå Gud eller systematikken ihjel opfordrer hun derfor til, at vi lader den forandre, dvs. knæler og beder Gud om forandring (Coakley 2013, 326). På knæ får systematikeren eller præsten ikke rollen som én der skal tvinge “den anden” eller dømme “hverdagen”, men er på den anden side heller ikke én, der taler den efter munden. Hvad knæ og solidaritet vil sige, kan og skal selvfølgelig diskuteres, og selvom Coakley nok skal tolkes relativt bogstaveligt, tror jeg, at vi kan udvide forestillingen til at gælde de positioner, som vi indtager i tilsvarende intime sammenhænge som troen. De sammenhænge, hvor mennesker typisk på én gang kan føle sige lige magtfulde og afmægtige, sammenhænge som død og sex, hvor sagen på én gang er lige intim og fremmed. Sådan er det også med Gud, troen, dogmatikken og hverdagen. Hverdagen er stedet, hvor både tro og dogmatik hører hjemme, hvor Gud forandrer os og vores refleksion bliver til dogmatik. For os drejer det sig om den dybere holdning eller position – i tro, på knæ eller anden – som formidler og lader os udtrykke lige præcis den på samme tid bestemte og åbne sammenhæng.

Litteratur

- Barad, Karen 2007: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press
- Boesel, Chris and S. Wesley Ariarajah (red.) 2014: *Divine Multiplicity. Trinities, Diversities, and the Nature of Relation*. New York: Forham
- Coakley, Sarah 2013: *God, Sexuality and the Self. An Essay ‘On the Trinity’*. Cambridge: Cambridge University Press
- Cooper-White, Pamela 2011: *Braided Selves: Collected Essays on Multiplicity, God, and Persons*. Eugene: Wipf and Stock

- Hammarström, Mats 2012: "(Mis)Understanding Intra-active Entanglement – Comments on René Rosfort's Criticism of Karen Barad's Agential Realism". I *Kvinder, Køn & Forskning* 4 2012, 39-46
- Keller, Catherine 2015: *Cloud of the Impossible. Negative Theology and Planetary Entanglement*. New York: Columbia University Press
- Keller, Catherine and Laurel C. Schneider (red.) 2011: *Polydoxy. A Theology of Multiplicity and Relationality*. New York: Routledge
- Pannenberg, Wolfhart 1988: *Systematische Theologie. Band 1*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Schneider, Laurel C. 2007: *Beyond Monotheism: A Theology of Multiplicity*. New York: Routledge
- Rosfort, René 2012: "Different Kinds of Matter(s) – Subjectivity, Body, and Ethics in Barad's Materialism". I *Kvinder, Køn & Forskning* 1-2 2012, 55-65
- Wenz, Gunther 2005: *Offenbarung. Studium Systemtischer Theologie. Band 2*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht

Noter

- 1 Den umiddelbare udfordring ved at skulle føre en åben samtale om tro uden at gå på kompromis med den kristne tros dogmatik kan fremstå indlysende. For uanset, hvordan man nærmere forstår dogmatikken og dens forhold til de kristne dogmer, så drejer den sig om den kristnes Guds-, selv- og verdensforståelse og dermed om den kristne identitet og tale som netop tilhørende eller udtrykkende Gud, dvs. som én bestemt og ikke en hvilken som helst. De kristne dogmer, der er meget forskellige i form og indhold, forstår sig som regler, udtryk for grænser, nærmere bestemmelser, præcisering af rammer eller som principper, og da dogmatikken forholder sig til dem, får den nemt ry som streng eller bare unødigt grænsevogter. Over for os og vores almindelige hverdag og erfaringer kan dens regler forveksles med en dom over disse erfaringer, dvs. f.eks. som en regel, der skal tvinges over hovedet på en stakels uskyldig kirkegænger, eller et princip, som et uheldigt søgende menneske, der går ind i en kirke, skal uddannes i at anvende eller forholde sig til.

Ja, udfordringen kan umiddelbart forekomme indlysende, men den har også særlige forudsætninger, som vi skal være opmærksomme på og overveje, om vi vil gøre til vores egne.

- 2 Dogmatikken tematiserer umiddelbart hverdagslivet og dets erfaringer som alt andet end almene – i betydningen gældende for de fleste, overordnede, ubestemt eller uden indhold – nemlig som enestående, konkrete, dramatiske, passionerede som præget f.eks. af personlig skam, skyld, død, tilgivelse osv. Dertil kommer at dogmatikken selv heller ikke forstår sig som særlig. Nok kan den betragtes som en refleksion, der tager sit udgangspunkt i en særlig begivenhed forstået som f.eks. åbenbaringen, Kristus, troen, gudstjenesteerfaringen, men uanset hvordan dette særlige forstås, så består selve dets særlighed i dets almenhed – altså i dets betydning for alle mennesker. Dertil kommer at både begrebet dogmatik og disciplinen dogmatik er kontroversielt i den forstand, at der ikke er enighed om, hvad præcist ordet dækker over. Normalt forstås ved dogmatik “læren om den kristne lære”, men hvad det vil sige, kan diskuteres. Dogmatik kan f.eks. forstås minimalt som kristen eller anonym implicit kristen forståelse, som eksplicit forståelse, som formidlet og udtrykt forståelse, som en særlig akademisk tilblevet og udtrykt forståelse og alle disse muligheder kan være kristen forståelse af selv, verden og Gud og dertil kommer en diskussion af ordet forståelse, som kan være tænkning eller praktisk eller begge dele. I den mest omfattende betydning af dogmatikken rummer den det hele, dvs. sin egen historie lige fra gammeltestamentlig foregrebet kristen implicit tilgang til tilværelsen til aktuel postmoderne akademisk disciplin, idet den tematiserer sin egen kontekst og de forhold ved den selv, som ikke kan rummes eller integreres. I artiklen her bruger jeg som udgangspunkt begrebet i sin mest omfattende betydning, som det findes hos Wolfhart Pannenberg. Ifølge Pannenberg er dogmatikken læren om det kristne dogme med henblik på det, som er dogmets sag (Pannenberg 1988, 18, 23, 25). Derfor spørger dogmatikken, om dogmet udtrykker sin sag og sagen i dogmet. Dogmatikken tager som systematisk teologi relationen mellem sag og dogme op som et spørgsmål om den kristne tros sandhed for os. Den skal ifølge Pannenberg både prøve og udlægge dogmet (Pannenberg 1988, 26). Dette gør dogmatikken radikalt selvkritisk og bekræftende, således at dogmatikkens prioritet af Guds virkelighed viser sig ved den parentes, som den kan sætte om denne virkelighed som teore-

tisk forudsætning: “Wäre es vielleicht notwendig, auf die Annahme zu verzichten, dass die Wirklichkeit Gottes in der Dogmatik von vornherein als Voraussetzung feststeht, wenn man mit Barth an der Priorität Gottes vor den Glaubensakt und vor der Glaubenserfahrung festhalten will?” (Pannenberg 1988, 54). Pannenberg skelner mellem kirkens læreforkyndelse, dogmernes sandhed og dogmatik som akademisk selvkritisk disciplin, der tematiserer forholdet mellem de to (Pannenberg 1988, 27-28). Det hører derfor til den akademiske disciplin, at den for at bevare sandheden ikke kan forudsætte den ukritisk: “Die systematische “spekulative” Rekonstruktion der christlichen Lehre kann [...] die Frage nach ihrer Wahrheit nicht abschliessend entscheiden. Das besagt aber nicht, dass sie gar nicht keinen Beitrag zu dieser Frage leistete, weil die Wahrheit der Lehre schon im voraus sicher wäre. Vielmehr steht faktisch im Prozess theologischer Reflexion und Rekonstruktion der Wahrheitsgehalt der Überlieferung selber auf dem Spiele”. (Pannenberg 1988, 33).

- 3 Denne opfattelse er en hovedsag i Panneborgs kritik af Barth og Hegel, og denne kritik er et hovedmotiv i hans *Systematische Theologie*. Pointen er, at vi ikke kan tænke og formulere os ud af vores synd, og at vi derfor ikke kan forløses fra spænding rent intellektuelt – om end denne spænding også manifesterer sig som sådan, altså som intellektuelle kriser og kriser i selvforståelse. At forstå den rent som sådan ville være en reduktion (Pannenberg 1988, 189-191, 459, 481).
- 4 Se Gunther Wenz, der beskriver de typiske forskellige efter-dialektiske tilgange til denne problematik (Wenz 2002, 271ff.).
- 5 Dette ville svare til et manikæisk eller flaciansk kætteri. Den konkrete forskel er her, om man, når man skelner det almene fra det særlige som f.eks. naturen fra åbenbaringen eller loven fra evangeliet, forudsætter og dermed tematiserer den afgørende sammenhæng, som altså i den før-moderne dogmatik i vidt omfang blev forudsat, eller om man forudsætter en forskel og ved sin skelnen blot bidrager til at gøre denne skelnen til en egentlig adskillelse. Sagt med andre ord skal der ikke så meget til, før den øvelse i at differentiere ved hjælp af alle de dogmatiske begrebspår ikke bliver enheds-skabende – sådan som differencetænkningen typisk har fungeret – men bliver adskillelse. Forskellen består i, om man husker konteksten. Altså: Hvis

man i dag vil forbinde det almene med naturen, loven, fornuften osv. og det særlige med åbenbaringen, evangeliet og troen, så bliver dette faktisk til det modsatte af dogmatik, hvis ikke deres kontekst tages med, dvs. nemlig den sammenhæng mellem lov og evangelium, som er evangeliet.

- 6 Den polydokse dogmatik er beskrevet i mange sammenhænge, men mest samlet i antologien "Polydoxy. A Theology of Multiplicity and Relation", som udkom i 2011 og indeholder bidrag fra en række teologer, som tidligere har skrevet om multiplicitet (blandt andre Laurel C. Schneider, Catherine Keller, Monica A. Coleman, Mary-Jane Rubenstein og John Thatamanil), men nyt ved antologien er forsøget på at indkredse multiplicitetsteologien som en fælles teologi og dermed også decideret teologisk position, kendetegnet ved en måde at drive dogmatik på: "In conclusion, the chapters in this volume form an invitational introduction to polydoxy as a vibrantly engaged mode of doing constructive theology." (Keller/Schneider 2011, 13). Begrebet "multiplicity" har længe været et vigtigt religionsfilosofisk begreb (tematiseret senest af blandt andre Jean-Luc Nancy og Gilles Deleuze og i amerikansk teologisk sammenhæng af Clayton Crockett), men dogmatiseringen af det er nyt.
- 7 Dette er ikke så radikalt, som det måske kan lyde, men udtryk for et ældre trinitetsteologisk motiv, som også findes hos den efter-dialektiske dogmatik som f.eks. hos Moltmann og hans efterfølgere. De polydokse reflektere dog ikke denne trinitetsteologiske tradition i dens fylde, men tager motiver enkeltvis.
- 8 Cathrine Keller og Laurel C. Schneider beskriver polydoksien som et forsvaret for den metodiske og ontologiske betydning af begreberne "multiplicity", "the unknown" og "relationality". Disse begreber skal, hævder de, udgøre teologiens begyndelse: "[...] the daunting differences of multiplicity, the evolutionary uncertainty it unfolds, and the relationality that it implies" er "starting points for religious thought" hvorfor "multiplicity itself has become theology's resource" (Keller/Schneider 2011, 1).
- 9 "[...] 'the Christian tradition' does not refer to a singular lineage, nor do Christians speak with one voice even (or especially) when they attend to the same line of scripture. In this sense, the Christian tradition is always already polydox; it is irreducible to any one voice or lineage that may claim exha-

stively to represent Christian faith, thought and practice.” (Keller/Schneider 2011, 2).

- 10 Keller og Schneider understreger, at polydoksien er en måde at drive teologi på. Den er en hermeneutik, siger de, med ontologiske og teologiske forudsætninger. Selv peger Keller og Schneider på en feministisk, pluralistisk, post-strukturalistisk og procesteologisk inspiration, men værd at nævne er også særligt Kellers inspirationen fra ny-materialismen, specielt i form af indflydelse fra Karen Barad, som hun trækker stærkt på i sin seneste monografi, “Cloud of the Impossible” (2015). Fælles for disse forskellige retninger er et udtalt opgør med dualistisk tænkning forstået som tænkning, der koncentrerer sig om adskillelser som f.eks. transcendent-immanens, bevidsthed-krop, subjektivitet-negativitet, enhed-mangfoldighed osv., men deres filosofiske ophav er meget forskelligt, og spørgsmålet er, om så forskellige retninger kan samles, forenes og homogeniseres så tilsyneladende problemfrit, som polydoksien lægger op til, uden dermed at gøre vold på de erkendelser, som de er vokset ud af. I vores sammenhæng er det væsentligt, fordi den amerikanske procesteologi og ny-materialisme, der trods alt må siges at være den væsentligste filosofiske understrøm hos Keller, ikke kender til enhedens problem på samme måde, som den kontinentale tradition, der hos Keller primært er repræsenteret af Butler, Deleuze, Derrida og Nancy og har Descartes – og Luther – som sin kritiske forudsætning, gør.
- 11 Kellers gudsbegreb udspringer af procesteologiens teistiske opfattelse af enten, at Guds væren ikke kan skelnes af os fra sin tilblivelse i historien eller at Gud simpelthen bliver til gennem historien – og altså ikke allerede er eller kan adresseres af os som Gud: “We might leave divine unknowing in the cloud of our own unknowing of the divine. But we would still agree that the indeterminacy of the creation is the creative condition of its genesis – its becoming multiplicity. Some of us would affirm that God is also becoming in the internal relations of this becoming; others of us would negate our capacity to distinguish between the being and becoming of what we call “God.” (Keller/Schneider 2011, 7). Keller hævder det sidste og skriver sig dermed så langt væk fra den kontinentale, protestantiske identitets og trinitetsrefleksion, at det er svært at gøre indsigterne frugtbare. Jo mere hun understreger tilblivelsens betydning jo mere akut bliver spørgsmålet om, hvad eller hvem

der bliver til? Jo mere mangfoldig tilblivelsen er, jo vigtigere bliver spørgsmålet om sammenhæng? Selv så forskellige trinitariske positioner Hegel og Schleiermacher, Barth og Rahner, Pannenberg og Moltmann ville alle sammen være enige om dette og altså om, at hverdagens enhed ikke blot hører fremtiden til, ligesom dogmatikkens flerhed heller ikke gør det.

- 12 I Coakleys gengivelse går den filosofiske kritik af den systematiske teologi ud på at anklage den for onto-teologi, dvs. for at gøre Gud til en genstand for den menneskelige erkendelse. Den politiske kritik går ud på, at systematikken dominerer, totaliserer og undertrykker marginaliserede stemmer, mens den feministiske kritik anklager systematikken for fallocentrisk kontrol og herredømme (Coakley 2013, 42).

Udsigt til en færge

Om at skrive salmer mellem nutidens sansninger og videnskab på den ene side og troens gamle billeder på den anden

Hans Anker Jørgensen

Før jeg blev præst og gift og far, skrev jeg gerne artikler og kronikker – og holdt foredrag om kristendom og politik, og selv om jeg havde skrevet rimede vers og salmer som barn, skulle jeg bestemt ikke være salmedigter. Men da jeg blev præst i København i 1976, blev det indlysende – især i arbejdet med familiegudstjenester og konfirmander – at der var brug for salmer på nudansk – med billeder fra nutiden og byen. Og via et par oversættelser eller gendigtninger af salmer fra engelsk og svensk blev jeg så alligevel salmedigter. Men i takt med at jeg skrev rimede strofer, fik jeg problemer med at skrive prosa. Så undskyld, kære læser, at der kommer en del salmevers i det følgende. De salmer og sange, jeg citerer fra, kan man finde i deres fulde længde – med melodier eller melodianvisninger – på min hjemmeside: www.salmeanker.dk.

Når jeg skriver “troens gamle billeder” og ikke “Bibelens tekster”, hænger det sammen med, at jeg mødte mange af billederne i mundtlig og sunget form, før jeg kunne læse. Jeg er vokset op i en indremissionsk præstefamilie i Vallekilde med “frivillig” kirkegang hver søndag – og med fælles sang alle steder. I Hørve skole begyndte vi hver time med en højskolesang.

Mit første forsøg på at tolke en erfaring med en sang – og en sang med en erfaring – gjorde jeg allerede ved en morgenandagt i Kongens Tisted præ-

stegård i Himmerland, da jeg var 3 år. Jeg havde dagen før fået mine krøller klippet af hos barber Johansen i Nørager, så da min far havde læst dagens andagtsstykke, og vi havde sunget den børnevenlige sang “Du evige klippe, hos dig er der ly” – og gentaget “evige klippe” syv gange, udbød jeg ifølge overleveringen: “Den evige klippe, det er barber Johansen!”

Synet på erotik og sex

I mit barndomshjem var der ikke meget fin litteratur, og erotik og sex var tabu. Men Nis Petersen og nogle af hans digte mødte jeg både i skolen og derhjemme. I hans debut, “Nattens pibere” fra 1926, aner man i digtet “Forår ved Mariager Fjord” det nye syn på seksualiteten, der brød igennem senere i århundredet: *“To gyldne sommerfugle fandt hinanden/ og otte gyldne vinger bar dem bort/ En lille bitte skovmus fandt en anden/ og de, nå ja, de fristedes af fanden/ Og livet er så alt for kort!”* Det er klart, at Nis Petersen spiller på syndefaldet i Edens have, der jo førte døden med sig. Men samtidig får han sagt, at “syndefaldet” er så skønt, at livet efter det føles vidunderligt – og alt for kort. Da jeg oplevede det skønne syndefald i en alder af fireogtyve, fandt jeg det digt frem. Og mange år senere stjal jeg to vers til en salme – ved at ændre det med, at de fristedes af fanden, til “og de fik forårskuller i forstanden” – og ved at føje to vers til:

Du milde, mægtige mirakelmager,
som elsker sommerfuglevinger frem,
del ud af al den fryd du har på lager,
så evighedens frø i tidens ager,
plant håb og fred i alle jordens hjem!

Så takker vi for kvinden og for manden
for livet, der er alt for alt for kort,
for kroppen, kærligheden og forstanden
for lykken, som vi finder hos hinanden,
til dine store vinger bær os bort!

Forstanden, videnskaben, lydigheden og ansvaret

I det bibelfundamentalistiske miljø, jeg voksede op i, var de største trusler mod troen naturvidenskaben og fornuften. Det lærte vi af historien om Adam og Eva og Kundskabens Træ. Af den historie lærte vi også, at blind lydighed er godt.

At fornuften ikke er djævelens opfindelse, men Guds gode gave, forstod jeg vist først i gymnasiet, da jeg blev opmærksom på, at der i Luthers lille Katekismus står, at troen på Gud som skaber betyder, at “jeg tror, at Gud har skabt mig ... med fornuft og alle sanser”! (DDS s 967). At blind lydighed ikke er godt – og ikke hører sammen med troen – det er en af de uafrystelige indsigter vi fik af Anden Verdenskrig i almindelighed – og af de alt for lydige funktionærens deltagelse i nazisternes jødeudryddelser i særdeleshed. Efter den krig burde alle mennesker vide, at enhver har ansvar for, hvad vi gør – og lader os bruge til.

Når jeg ikke skrev salmer i mange år, hang det sammen med de problemer med forholdet mellem tro og viden – og mellem Bibelen og Videnskaben – som blev tydelige i skolen. Allerede min kloge søster påpegede, at når Vejrhøj-morænebuen var 10.000 år gammel, måtte Jorden være mere end 6000 år gammel. Og Darwins udviklingsteori virkede på mange måder fornuftig. Så en del af sangene i missionshusene og i kirkerne kom til at virke som et middel til at opretholde en vaklende, uholdbar tro hos de “rettroende”. Og da en vikar i 3.g – på Stenhus i Holbæk – læste følgende digt op fra Palle Jessens “Skæv dans på hårde ringe”:

DEGNEN

Degnen i Hobro/ med hans/ tyrkertro:

“kun eet jeg veed”/ han skreg/ “kun eet jeg kan”/ han lo,

han følte sig/ så salig/ i sin klippefaste/ tro.

Haleluja hop hop/ haleluja saa saa.

Man skar hans/ hode op/ og fandt deri

en valse fra/ et salmeværk/ og durelej/ og dureli.

Ja – så var jeg overbevist om, at jeg ikke skulle skrive salmer. Og i min kollegietid (1967-74) skrev jeg rigtige moderne digte – og speciale i systematisk

teologi – og førte lange samtaler med kammerater, der studerede naturvidenskab. Og det var der, det dæmrede for mig, at det ansvar, der er helt centralt i den kristne tro, at det føler de fleste naturvidenskabsfolk – selv mange af dem, der kalder sig ateister. Ansvar er et mysterium. Det forudsætter jo en slags frihed. Og frihed kan ikke måles og vejes og beregnes. Så at vi har ansvar, er noget vi tror. Det kan ikke bevises. Men når man er blevet far eller mor, så ved man det!

At ansvaret er så centralt i kristendommen, at man kan sige at Gud betyder ansvar, har jeg bl.a. forsøgt at udtrykke i en opdatering af Brorsons helvedes-salme “Hvordan takker vi vor Herre?” (DDS 589). Min salme hedder “Livets kilde, lysets Fader”:

v. 4:

Taber jeg det liv på gulvet,
som du gav mig, Fadervor;
finder man det barn forkullet,
jeg sku' være hyrde for;
svigter jeg min sjæl og skat,
som Sankt Peter fredag nat,
synker jeg, fortabt, forbandet,
red mig op af druknevandet.

Dansen

Der er en del dans i mine salmer. Og det hænger sammen med, at den første salme, jeg skrev som voksen, var en oversættelse af Sydney Carters “Lord of the Dance”. Jeg har ændret den flere gange. Men omkvædet er nu:

Dans alle, kom i dansen ud.
Dans med mig, jeg er dansens Gud.
Jeg har danset for dig igennem ild og vand,
kom og dans med mig over sø og land.

Udsigt til en færge

Når jeg oversatte 'Lord' med 'Gud' og ikke med Herre, var det ikke kun, fordi det er et enstavellesord – og smukkere og mindre autoritært, men først og fremmest fordi jeg vidste, at i den indiske religiøsitet, der bredte sig i den tid, er det destruktionsguden, Shiva, der er dansens gud. Budskabet i 'Dansens Gud' er altså ikke, at Jesus dansede fra krybbe til kors, hvad han jo ikke gjorde. Budskabet er, at det ikke er ødelæggeren Shiva, men befrieren, helbrederen og livgiveren Jesus, der er den sande Dansens Gud. Og at det har kolossale konsekvenser både for et samfund og hin enkelte, om man danser med Jesus eller med Shiva.

Jesus danser også i en af mine vigtigste salmer, "Spøgelset/ Søger du mod fjerne havne" (1989), hvor vi får at vide, at det er hul i hovedet, at vi ikke forstår, hvad det er for et lys, der nærmer sig på nattens bølger.

3 Kan det lys vel være andet
end min spøgefulde ånd.
Hvem sku' ellers gå på vandet
med en udstrakt hjælpehånd?
Selv på dødens oceaner
færdes jeg på sikker grund,
jeg kan danse på vulkaner,
jeg er nær i hver en stund.

Dødens druknevand

Det motiv i mine salmer udspringer måske af, at jeg engang i min barndom oplevede, at jeg var ved at drukne. Da jeg var 6-7 år, var mine storesøstre på Ydre Missions sommerlejr på Asnæs ved Kalundborg Fjord, og en eftermiddag var lejren åben for familiebesøg. De voksne sad og snakkede – og vi børn fik lov til at gå i vandet. Jeg var vant til flade strande, hvor man skulle langt ud for at få en dukkert, så jeg løb hurtigt udad. Men pludselig var der så dybt, at jeg ikke kunne bunde. Selv om jeg dårligt kunne svømme, prøvede jeg med nogle svømmetag, men jeg fik vand i munden og sprællede og sank. Jeg nåede at tænke: nu drukner jeg. Men så greb en stærk hånd fat i mig og rev mig ud af "dødens garn". Det var min ældste søster, Birgit, der reddede mig.

Det var efter den oplevelse ikke så sært, at et billede i gæsteværelset derhjemme fangede min opmærksomhed. Det var en illustration til den vidunderlige fortælling i Matthæusevangeliet kap. 14, hvor Jesus kommer gående som et spøgelse hen over den oprørte, natsorte sø – og hvor Simon Peter forsøger at gå ud til ham, men bliver bange og synker. Det var et nærbillede, og jeg kunne tydeligt se angsten i Peters øjne i det øjeblik, han synker – og hans mester griber hans hånd og river ham ud af “dødens garn”.

Da jeg mange år senere – i 1976 – skulle prøveprædike for to menighedsråd om vandringer på søen, gik det op for mig, at Matthæus ikke vil fortælle om et mirakel, der skete på en sø engang for længe siden, men med sine ord vil male, hvad der skete for Simon Peter den sidste nat med Jesus, da han først lover højt og helligt, at han hellere ville dø end svigte sin mester, for senere – at synke af skræk – og bande tre gange på, at han aldrig har kendt det menneske! Efter påske møder han så – i Joh 21 – den opstandne Jesus – og får tilgivelse, da Jesus tre gange siger til ham “Vogt mine lam”.

Denne erkendelse er med i den salme, jeg skrev i påsken 2000 – i protest mod salmebogskommissionens “kristendom uden Jesus”: DDS 249: Hvad er det at møde den opstandne mester?

5. Det er som fornægteren Simon den Bange,
fortabt i sin skam,
at høre hans tillidserklæring tre gange:
Vogt du mine lam!
Det er som at løftes af mægtige hænder
fra drukning i mørket til morgen blandt venner.

I min bog “Du skal se dit land fra Vejrhøj, før du dør” (Unitas 2015/Eksistensen 2016) finder man vandringer på søen/ dødens druknevand i 14 af de 60 sange – som nævnt også i nr. 48, ‘Spøgelset’:

1. Søger du mod fjerne havne
efter guld og røgelse,
vil du se, på tusind favne,
noget, som et spøgelse.
Som et lys, der lydløst følger

Udsigt til en færge

skibets farefulde færde,
kommer det på nattens bølger
undertiden ganske nær.

Da jeg skrev denne salmeviser – i en krise efter min første skilsmisse – var nogle af formuleringerne tiltænkt min første kæreste, som jeg genoptog forbindelse med. Hun dansede afrikansk dans og var til indisk religion. Men salmen er også henvendt til de venner, der holdt sig til “kommunismens spøgelse”, og til den stud. polit., der med et stort grin sagde: “Den eneste ægte kærlighed er kærligheden til penge”! Og så rummer den jo en indirekte kritik af Søren Kierkegaards opfattelse af troen som et spring ud på halvferdsindstyvetusinde favne. Min tro bundet ikke i et valg eller i et spring, men i, at jeg er blevet grebet. Det at tro er ikke noget jeg gør, fordi jeg kan, men fordi jeg ikke kan lade være!

“Spøgelset” blev “uropført” ved afsløringen af en ny trefløjet altertavle i Tingbjerg Kirke – med billeder af Noas Ark, Vandringen på søen og Jesu dåb – malet på spånplader af en syvendeklasse på Tingbjerg Skole under kyndig vejledning af kunstmaleren Johanne Foss. Efter arrangementet sagde menighedsrådsforkvinden, Greta Larsen, at den salme kunne hun ikke lide. “Den ligner Grundtvig”, sagde hun, – den var alt for vanskelig og akademisk. Jeg forsvarede salmen ved at pege på v. 4

Jeg er nær, når livet lykkes
i de kæres sammenkomst.
Jeg er nær, når kisten smykkes
med en ynglings yndlingsblomst.
Jeg er med i statistikken
over unge, hængte mænd.
I kloakken, på klinikken,
overalt går jeg igen.

Da jeg skrev det, havde jeg nemlig for nylig begravet en tidligere konfirmand, der havde kørt sig ihjel på motorcykel – og kort efter en ung far, som havde hængt sig hjemme i dagligstuen. Og så var jeg sjælesørger for en kloakarbejder, hvis kone var ved at dø af kræft. Men Greta Larsen havde jo ret i,

at den salme er kompliceret. Den rummer flere lag – bl.a. citater og stof fra Sebastian, Dan Türell, Peter Bastian og Halfdan Rasmussen – og fra kapitlet “Var Jesus liberal?” i den tyske professor Ernst Käsemanns bog “Der Ruf der Freiheit”. Alligevel har jeg ladet mig fortælle, at “Spøgelset” har fået drenge til at synge med i konfirmandtimer rundt om i landet. Og jeg havde selv stor glæde af den, da jeg var studentерpræst på Amager.

Hvedekornet og Livets træ

I Allehelgens Kirke, hvor jeg var præst 1976-79, står der med store guldbogstaver på altertavlen: “Hvis ikke hvedekornet falder i jorden og dør, bliver det ene, men dersom det dør, bærer det megen frugt”. Det ord fra Joh 12,24 fik Halfdan Rasmussen til at omdøbe tidsskriftet *Vild Hvede* til *Hvedekorn*, da han blev redaktør i 1952. Og det er motto både for Bachs *Matthæuspasjonen* og for Dostojevskijs *Brødrene Karamazov*. Jeg tog det med mig til Tingbjerg, og det er strøet ud i mine salmer, bl.a. i sidste vers af “Du, som gir os liv og gør os glade” (DDS 369):

Du, som åbner døren gennem døden,
når vi drikker af dit hjerteblod,
Vis os midt i mørket morgenrøden,
giv os hvedekornets kraft og mod!

Da vi byggede Tingbjerg Kirke (1980-83), foreslog arkitekt Kaj Lyngfelt Larsen, at hovedindgangsdøren skulle være en glasdør med et moderne glas-maleri med et billede af den brændende tornebusk. Jeg indvendte, at vi jo så burde tage skoene af, når vi gik ind i kirken, og spurgte – måske med hvedekornet i underbevidstheden – om det ikke kunne blive noget mere frodigt – f.eks. et billede af vintræet og grenene – eller Livets træ. Og det blev det. Nogle år senere skrev jeg en rimet tale til konfirmanderne, hvor det var kirkedøren, der talte, og den tale blev senere til salmen “Livets træ”:

1. “Jeg er døren ind til verden,
livets dørtræ, fødselssmerten.

Udsigt til en færge

Fisk og fugle, dyr og planter,
torsk og tidsel, spurv og panter,
sort og gul og brun og bleg
kom til verden gennem mig.

Det er her den opstandne Jesus, der taler, og han siger det, som siges om ham i Johannesprologen: "Uden ham blev intet til af det, som er". At lægge forkyndelsen om Jesus i munden på Jesus selv har vi lært af forfatteren til Johannesevangeliet. At lægge denne forkyndelse i munden på den syngende menighed har jeg lært af Sydney Carter, der jo gjorde det samme i *Lord Of The Dance*" (1960).

2. Jeg er livets træ i altet,
suger vandet, suger saltet,
skaber himmelsk vin af vandet,
rosengård i ørkensandet.
Her i mig er livets land,
fjernt fra mig er bål og brand.

I den københavnske arbejderbefolkning på Amager og i Tingbjerg hørte man tit denne bemærkning: "Jesus er god nok, men kirken og præsterne – Vorherre bevares"! Jesus var jo kendt for sin kritik af farisæerne, for at spise og drikke sammen med alle slags mennesker og for at sige: "Lad den, der er ren kaste den første sten", så at han skulle dømme nogen til den evige ild i helvede, det måtte være noget nogle teologer og præster havde fundet på. Det var ikke i Jesu ånd. Evangelisten Johannes har været opmærksom på det samme problem – at der på den ene side går dom over denne verdens mennesker og dens fyrste, hvor der fortælles om Jesus, og at det på den anden side ligger den samme Jesus fjernt at anbringe nogen i en brændende svovlpøl. Jeg forsøger at udtrykke det samme i denne salme; – altså at i og med Jesus bryder barmhjertighedens og fredens rige frem på jorden, at det er fjernt fra ham at pine nogen – men hævn og mord og bål og brand blusser op, hvor mennesker fjerner sig fra ham – og hans ånd.

5. Jeg er træet, I min krone.
Jeres splid vil jeg forsone.
Sluk din tørst ved mine rødder,
gå og vask de andres fødder.
Her i mig er nådens bord,
fjernt fra mig er hævn og mord.

I salmens sidste vers får vintræet vinger:

8. Jeg er døren. Når den svinger,
er jeg livets træ med vinger.
Gennem gråden, I må græde,
vil jeg løfte jer med glæde.
Sort og gul og brun og bleg,
lev og ånd og bliv i mig!”

De vinger kommer ikke kun fra glasmaleriet på den dobbelte kirkedør, men også fra et digt af Martin A. Hansen, der står i Thorkild Bjørnvigs disputats *Kains Alter*. Den fik jeg i studentergave af sognepræst, senere biskop, Bertil Wiberg, der var min religionslærer i gymnasiet. Det var ham, der lærte mig, at det ikke er Bibelen, men Jesus, der er Guds Ord (jf. Joh 1). Digtet står i kapitlet “Man er den man er”, hvor romanen *Løgneren* også er behandlet, og Bjørnvig hævder med rette, at den sidste strofe er en af de bedste i dansk poesi. Jeg blev noget rystet, da jeg læste det: “Gudløs er jeg ikke, men uforanderlig den samme! ... Hader, skønt det er fordømt! Vender ikke den anden kind til, men slår!...” Og så sidste vers:

Stenene får ikke tungere/ efter ønske
Træet få ikke vinger/ af længsel
Hjertet bliver ikke et andet/ selv om det jamrer over sig selv
I brændingen synger stenene
I stormen løfter granen vingerne
En fremmed har ramt / hjertet

Udsigt til en færge

Martin A. Hansen havde sikkert ret i, at hjertet ikke forandres af at jamre over sig selv. Men hvordan kunne han overse, at verden bliver et bedre sted, når mennesker ikke kun jamrer over de andre, men også over sig selv og indser, at det onde ikke kan udryddes ved at udrydde de andre = de onde, fordi der også er ondskab i os selv.

Det vigtigste

En af de vigtigste salmer, jeg skrev i Tingbjerg, var morgensangen "Først brummer busserne de første ture". Når nulte og første klasse fra skolen kom til morgensang i kirken, blev de klar over, at det i kirken ikke handler om noget i gamle dage, men om vores liv i vores by her og nu. Tingene ændrer sig så hastigt, at jeg har måttet opdatere den sang flere gange. Nu synger man i to af versene:

En dranker tar en dram og ånder lettet.
En langtidsledig søger job på nettet.
Nu føler mange sig som små fortabte
reservedele i
et stort maskineri,
som Fanden skabte!

Men vi er ikke myrer og robotter,
og ingen ødelægger undersætter,
vi skabtes til at elske, le og græde
med frihed, energi
og skaberfantasi
til fælles glæde.

Sådan skrev jeg – for at bidrage til liv og glæde – da jeg sad i præsteboligen i Tingbjerg. Nu sidder jeg i min rosegård i Høve Klitbo med udsigt over Sejerø Bugt til Sjællands Odde, og her skrev jeg en lang salme i 2012 – for at bidrage til, at vi kan undgå en klimakatastrofe:

1. Som et drivhus i en frostnat
kredser Jorden himmelblå
rundt om polerne og solen
med en masse byer på.
Der er have, skove, bjerge,
motorlarm og fuglesang.
Jeg har udsigt til en færge
og endnu en solopgang.

Drivhuset har jeg fra drivhuseffekten og fra et digt af Søren Ulrik Thomsen. Den himmelblå klode har jeg fra billeder på TV. 'Med en masse byer på' er stjålet fra Halfdan Rasmussens "Jorden drejer om sin akse"/ *Noget om billigrejser*. Færgen kan vi i klart vejr se sejle fra Odden mod landet bag hav. 'Endnu en solopgang' sprang ud af min søster Karens dødsleje på Kalundborg Sygehus.

En af de vigtigste erfaringer i mit liv har været at blive far. Blandt de største glæder i livet har været at synge godnatsang for børnene, at læse Astrid Lindgren for dem og se Emil fra Lønneberg sammen med dem osv. osv. Den erfaring har overbevist mig om, at den rigtige betegnelse for Guds kærlighed ikke er agape, men karitas – den omsorgsfulde, moderlige kærlighed. Det er den, jeg skriver og synger om og samtaler med i mine salmer. Det er den kærlighed, der rummer glæden for hele folket. At give den glæde videre ved at fortælle om Jesus, det er det vigtigste for mig, når jeg skriver salmer. Det undrer og ærgrer mig derfor, at hverken min første salme "Dansens Gud" eller den vigtigste "Der var engang en kongesøn" er med i de nyeste salmebøger. Så her er de to første og det sidste vers af "Kongesønnen". Den er stærkt inspireret af Astrid Lindgrens *Mio, min Mio* og *Brødrene Løvhjerte*:

1. Der var engang en kongesøn
i glædens gyldne rige.
Hans bolig var vidunderskøn,
hans lykke uden lige.
I rosengården hvid og rød,
hvor der er ingen tid og nød,
hvor alt er lys og varme,

Udsigt til en færge

i himmelseng på drømmeslot
der hvilede han trygt og godt
i kærlighedens arme.

2. Indtil han fra det fjerne så
med sine gode øjne
på verdens liv bag alt det blå,
på krig og sult og løgne.
Den dag han så en lillebror,
en søster og Guds grønne jord
forført, forpint, forgivet,
da bød han lykkeland farvel
og gik i krig mod Fanden selv
og gav sit liv for livet.

7. Så når jeg ber min sidste bøn,
den ensomme og svære,
da ber jeg himlens kongesøn:
Tag hånd om mine kære!
Og råb hen over mørkets hav
til mig på randen af min grav
med al din kraft og varme:
Kom kun, min ven, jeg går med dig,
nu skal du hvile trygt med mig
i kærlighedens arme!

Det evige liv

Over halvdelen af mine små 200 salmer slutter med et billede på det evige liv. Det skyldes en dødsangst, jeg har haft med mig, siden jeg ugen før min 30-års fødselsdag var indlagt på øre-næse-hals-afdelingen på Finseninstitutionen pga. nogle knuder på halsen. Om onsdagen var der gudstjeneste, og den unge præst prædikede – og havde valgt salmer – om kødets opstandelse og det evige liv – velsagtens for at trøste os i vores dødsangst. Men der oplevede

jeg, at den tale og de salmer ikke gjorde mig mindre bange. Så da jeg selv blev præst, ledte jeg i salmebogen og Bibelen efter billeder på det evige liv, der sagde mig noget. Og når jeg skriver salmer, dukker der ofte sådan et billede op – som i slutningen af “Som et drivhus i en frostnat”:

8. Som en Noas Ark for alle
kredser Jordan grøn og blå.
Hjælp os, Gud, at tage vare
på den livmor og de små.
Og når solen går i bjerge
her for mig for sidste gang,
vug mig roligt på din færge
ind til himmelsk morgensang.

Hans Anker Jørgensen, salmedigter og foredragsholder, tidligere sogne- og studenterpræst i København.

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

Kjeld Slot Nielsen

E-mail: kjsn@km.dk

Karina Juhl Kande

E-mail: karinakande@gmail.com

Jesper Stange

E-mail: jst@km.dk

Eskil Simmelsgaard Dickmeiss

E-mail: esdi@km.dk

Peter Birch

E-mail: pbb@km.dk

Henrik Brandt-Pedersen, Eksistensen

E-mail: henrik@eksistensen.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 146

36. årgang (2016) udgives af redaktionen i samarbejde med Eksistensen. Udgives med støtte af Kulturministeriets bevilling til almenkulturelle tidsskrifter.

Ansvarshavende redaktører for nr. 146: Levet tro

Christine Tind Johannessen-Henry og Peter Birch

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

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

Layout: freiheit09.

Bestilling af tidsskriftet:

Eksistensen, Frederiksberg Allé 10, DK-1820 Frederiksberg C, tlf. 3324

9250 – fax 3325 0607

www.eksistensen.dk

e-mail: eksistensen@eksistensen.dk

Prisen for et abonnement på 37. årg. (2017) er kr. 379,- (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.