



**Kritisk Forum**  
FOR PRAKTISK TEOLOGI

SJÆLESORG MARTS 2018

**151**

# Sjælesorg – i farvandet mellem teologi og andre fagdiscipliner

*Christine Tind Johannessen-Henry og Kirstine Helboe Johansen*

Sjælesorg har vind i sejlene i disse år – blandt præster, studerende og lægfolk. Alligevel har faget i en dansk kontekst gennem årene ikke nydt en større anseelse, og den danske litteratur – og i særdeleshed forskningen – inden for disciplinen kan forsat ligge på et meget lille sted.

Andre steder i (den vestlige) verden i disse år trives sjælesorgen stort med dens tværfaglighed – der har ligget dybt i fagets natur en rum tid før de samfundsfaglige discipliner nogensinde sprang ud – som noget naturligt og nødvendigt. Til trods for den glade sameksistens andre steder synes 'kampen' mellem teologi og psykologi, teologi og samfundsfagene ikke desto mindre i det danske præstelandskab fortsat at ulme lige under overfladen, når det kommer til meningsdannelse om 'sjælesorgens proprium'.

En frygt herhjemme for 'psykologiens overtag' er på flere måder yderst berettiget – først og fremmest fordi kendskab til kristendom, dvs. kristen tradition, bibelkundskab og kirke, ikke længere kan forventes at høre til danskernes paratviden. Ligeledes, at bytte gedigen teologi ud med forsimplet anvendt psykologi er virkelig en skidt handel!

Teologi og kirke er selvindlysende og indiskutabelt det, der nødvendigvis må stå i centrum i sjælesorg. Samtidig kan det bemærkes, at når det herhjemme skorter på dansk litteratur inden for, dyberegående kendskab til og ikke mindst indøvelse/træning i sjælesorgsdisciplinen, kan en *overdreven* skepsis over for andre hjælpefag i sjælesorgslære indimellem fostre en lille mistanke om, at kritikken også kan give frihed fra kendskab til de mest og helt basale måder at kommunikere på. Skal kirken tage sin opgave alvorligt udi at kommunikere netop teologi i sjælesørgeriske sammenhænge, er kendskab til samtale vigtig for at sikre, at teologien kommer ud af osteklokken på en hensigtsmæssig måde – dvs. kommer vores medmennesker til bedste i netop den situation, de befinder sig i.

I dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi* præsenteres syv bidrag fra præster, undervisere og forskere, som alle har sjælesorgsfaget inde under huden. Bidragene behandler forskellige teologiske fagdiscipliner og arbejds-måder, som sigter på både sognepræster og funktionspræster. God læselyst!

# Sjælesorgens teologi og psykologien

*Mikkel Wold*

Psykologiens og teologiens indbyrdes forhold er ikke afklaret. Der argumenteres her for, at det teologiske indhold i sjælesorgen risikerer at blive nedtonet, hvis overtagelsen af visse terapeutiske tiltag sker for ukritisk.

Ser man på den situation, dansk sjælesorg står i nu, tegner der sig konturerne af nogle udfordringer og satsninger, det vil være gavnligt at drøfte. En af de udfordringer vil jeg her pege på i ultrakort form. Der er tale om antydninger, som forhåbentlig kan tjene til inspiration i det videre arbejde med at kvalificere sjælesorgen som teologi-faglig disciplin. Her tænker jeg dels på arbejdet med området inden for de teologiske efteruddannelser, men også på universiteterne, hvor sjælesorgen – trods det forhold, at den indgår som en vigtig del af det præstelige arbejde – af ikke særligt indlysende årsager stadig fører en tilbagetrukket tilværelse på de teologiske uddannelser, om end der tydeligvis er ved at ske forbedringer på det seneste i retning af øget fokus på området i undervisningstilbud og forskning.

## Opgøret med den kerygmatiske sjælesorg

Gennem næsten hele det 20. århundredes sjælesorg har der med svingende intensitet været uenighed om vægtningen i forholdet mellem sjælesorgen og den psykologi, som op gennem århundredet manifesterer sig som et af de mest indflydelsesrige træk ved den vestlige kultur og selvforståelse.

De af liberalteologien påvirkede præster Anton Boisen og Oskar Pfister så psykoanalysen som en kærkommen nøgle til forståelse af nogle af de proble-

mer, deres konfidenter stod i. Pfister skrev tilmed en af de tidligste lærebøger i psykoanalyse (Pfister 1913) og blev højt anerkendt af Freud trods dennes syn på religionen som udtryk for en neurotisk tilstand.

Tilknytningen til den liberalteologiske retning betød, at Pfisters og Boissens tilgang til sjælesorgen gled i baggrunden sammen med opgøret med liberalteologien. I den efterfølgende dialektiske teologis tid blev det navnlig Barths nære ven Eduard Thurneysen, som kom til at forme sjælesorgen. Thurneysens hovedværk er den berømte og i nogle kredse berygtede *Die Lehre von der Seelsorge* fra 1948.

Når den også er berygtet, skyldes det, at den i lang tid op gennem 1960'erne og 70'erne blev betragtet som udtryk for en bastant og nærmest invasiv tilgang til den sjælesørgeriske samtale, som ifølge Thurneysen bør være nært forbundet med forkyndelsen (Thurneysen 1957: 9ff, 87ff, 129ff).

Ligeledes kom man til at anskue Thurneysens tale om "bruddet" i den sjælesørgeriske samtale (1957: 114) (hvor man ændrer fokus fra den immanente til den transcendentale tolkning, en tolkning 'under Guds ord') som udtryk for mangel på lydhørhed og respekt for konfidenten i samtalen.

Det var den tolkning af Thurneysen og andre inden for den såkaldte kerygmatiske sjælesorg (som ud over Thurneysen også talte illustre navne som Hans Asmussen og Dietrich Bonhoeffer), som dominerede indtil for nylig, og som vel stadig må anses for ganske markant inden for megen sjælesorg. Eksemplet med tolkningen af Thurneysen er et signifikant eksempel på det forhold, jeg vil pege på.

En af dem, der skarpest formulerede en kritik af den kerygmatiske sjælesorg, var Joachim Scharfenberg, som bl.a. kritiserede Thurneysen for ikke at respektere samtalekunst. Denne kritik rettede sig navnlig mod Thurneysens påpegning af, at samtalen skal være en "liturgisches Gespräch" (1957: 95), et forhold Scharfenberg kritiserede i sin berømte *Seelsorge als Gespräch* (Scharfenberg 1972: 15). Med begrebet "liturgisches Gespräch" havde Thurneysen peget på det 'rum', den gode sjælesorgssamtale foregår i, hvor der ikke tales om Gud som om en livsanskuelse eller som i en filosofisk eller digterisk samtale, men virkelig *med henblik på Guds ord*. Den sjælesørgeriske samtales formål er ikke mindst at stille sig under tiltale af Guds ord, hvorfor bøn og bibellæsningen indgår som en naturlig del af den sjælesorg, Thurneysen vil beskrive som den optimale. En sjælesorgssamtale mislykkes,

siger Thurneysen, hvis “eine der Gesprächspartner nicht wirklich mitgehen konnte oder wollte, sondern in bloß weltanschaulichen, philosophischen oder dichterischen Reden stecken blieb” (Thurneysen 1957: 95).

Det forekommer mig, at meget af den kritik, der har været udøvet mod Thurneysen, ikke er grundig nok, men i stedet tager afsæt i, hvad der ofte må betegnes som mistolkninger af Thurneysen. Scharfenbergs kritik retter sig for mig at se mere mod en karikatur af Thurneysen end mod det, Thurneysen skriver, og når Jürgen Ziemer refererer Scharfenbergs kritik og herunder refererer Thurneysens tanker om den “liturgiske samtale” som en samtale, hvor “Bibelwort und Gebet als Dank und Bitte nicht fehlen sollten” (Ziemi 2015: 95) synes jeg, det er en lidt pauver udgave af den forskel, Thurneysen prøver at beskrive mellem “über Gott zu reden” og “wirklich von Gottes Wort her oder auf Gottes Wort hin über Gott miteinander zu reden” (Thurneysen 1957: 95). Forskellen er vel dybest set forskellen mellem at føre en samtale i lyset af Guds eget budskab – stillet over for Gud, og så at tale om Gud som en genstand, om gudstanken frem for om Gud, Gud som et objekt eller et redskab. “Gud som therapeuticum”, som Theodor Jørgensen engang formulerede det i en forelæsning på FUV. Hvis man glemmer, at Gud kun er ‘genstand’ for teologien, idet han samtidigt er subjekt, bliver den sjælesørgelige samtale ikke fordybende.

Scharfenbergs kritik af den kerygmatiske sjælesorg er blot et af mange udtryk for den fascination af psykologien og psykoanalysen, som kom til at forme sjælesorgen fra slutningen af 1950’erne og frem til vores egen samtid, i al fald hvis man ser på den måde, sjælesorgen ofte drives i praksis. Det var ikke nok, at psykologien skulle inddrages i sjælesorgen, som den kerygmatiske sjælesorg rent faktisk insisterede på, idet f.eks. Thurneysen på ingen måde ønskede at tilsidesætte psykologien, men bestemte den som en nødvendig “tjener” for teologiens sjælesorg (Thurneysen 1957: 174 og 193). Psykologien kom i stedet i nogle sammenhænge til at være næsten bestemmende for antropologien og indtog ofte en dominerende rolle på bekostning af et teologisk indhold.

## Tilbage til kilderne

Denne uheldige tendens har gennem de sidste godt 30 år mødt en del kritik. Tidligt og meget markant formuleredes kritikken af amerikaneren Thomas Oden i *Care of Souls in the Classic Tradition* fra 1984, en bog, der er en udbygning af en forelæsning fra 1979. Oden påviser, hvorledes en lang række klassiske og anerkendte sjælesorgsværker er blevet mere eller mindre glemte (Oden 1984: 29ff). Han nævner 10 af de største teologer, som i centrale værker har beskæftiget sig med sjælesorgen; Cyprian, Tertullian, Crysostomos, Augustin, Gregor den store, Thomas Aquinas, Luther, Thomas More, Schleiermacher og John Henry Newman. Det er blot nogle af de navne, som gennem en 15-1600-årig historie har givet sjælesorgen teoretisk stof. Oden spørger, hvad der mon er sket med denne omfattende sjælesorgstradition, og hans svar er, at den er blevet omformet til en række psykoterapeutiske teorier:

It has fallen deeply into a pervasive amnesia toward its own classical pastoral past, into a vague absent-mindedness about the great figures of this distinguished tradition and into what can only generously be called a growing ignorance of classical pastoral care (Oden 1984: 28).

For at underbygge sine synspunkter tager Oden ti af de nævnte forfatters klassiske værker og tæller op, hvor mange gange de er nævnt i 7 standardværker i pastoralteologi i slutningen af det 19. århundrede. Her har samtlige fremstillinger nævnt Crysostomos, Augustin, Luther, Calvin og to for os mere ukendte, nemlig Richard Baxter (død 1691) og George Herbert (død 1633). 314 henvisninger i alt. Derefter udsatte han syv samtidige standardværker for samme gennemgang. Der var ingen henvisninger til bare et af de førnævnte klassiske værker i en eneste af de nyere fremstillinger. Til gengæld var der 330 referencer til psykologer som Jung, Freud, Rogers, Fromm, Sullivan og Berne.

Odens konklusion er kontant: "Pastoral theology has become in many cases little more than a thoughtless mimic of most current psychological trends" (Oden 1984: 33). Endvidere anklager han en del sjælesorg for ukri-

tisk at hoppe med på letbenede nyere modepsykologiske tendenser, som i psykologiens egen verden får en kort levetid.

Odens kritik er hård, men den er ikke ubegrundet, og med et par korrek-tiver mener jeg, den kan være en anledning til en frugtbar og meningsfuld drøftelse, uden at jeg af den grund abonnerer på hele Odens teologi.

Som al anden litteratur skal også de klassiske værker læses kritisk, og der er ikke så lidt oldkirkelig sjælesorg, som nødtigt skal blive en del af nutidig sjælesorg. Men det er dybt kritisabelt, at man så længe har negligeret en så omfattende og afgørende kilde, som kan tjene som inspiration for vores egen samtid, og det er på tide, at vi genopdager det glemte. Det skulle nok være muligt. Teologien er jo ikke ligefrem uvant med at omgås traditionen i en bevidsthed om, at den skal reformuleres i en nutidig sammenhæng, så hvorfor det lige præcis ikke sker med sjælesorgen, forstår jeg ærlig talt intet af.

## Den manglende kritiske distance til dårlig psykologi

Hvad angår psykologien læser jeg ikke Odens kritik som udtryk for, at sjælesorgen skal fjerne sig fra psykologien, men derimod, at psykologien ikke helt og fuldt skal erstatte det teologiske. Begge dele skulle gerne være repræ-senteret.

At megen sjælesorg inkorporer psykologiske teorier på et for løst grund-lag, mener jeg er en berettiget kritik, og jeg kan fra mit eget mangeårige sam-arbejde med psykologer genkende fagpsykologers undren over, at der i dele af sjælesorgen er en manglende kritisk distance til de mere usikkert teoretisk funderede psykologiske teorier, sådan som jeg skal vise et eksempel på ne-denfor.

Man skal ikke benytte Odens kritik til at flygte over i en ny-ortodoksi eller bruge den til at ignorere moderniteten, det vil blot medføre en billig “skyt-tegravs-holdning” (som den amerikanske pastoralpsykolog Donald Capps formulerede det, her citeret efter Harbsmeier 1995: 395) over for f.eks. psyko-logien. En tendens til ny-ortodoksi og ny-konservatisme som den, man kan møde i andre dele af teologien, kunne man sagtens forestille sig i sjælesor-gen. Det ville være at glide fra en form for ensidighed til en anden – en trist løsning på det reelle problem, at megen sjælesorg savner teologisk tyngde.

Det gælder således om at møde sjælesorgens nabovidenskaber med den teologiske ballast, som gør, at der bliver tale om ægte dialog med mulighed for gensidig inspiration og modsigelse. Hvis den teologiske indsigt glemmes, og hvis man for let lader sig betage af terapier, som også inden for psykologiens egne rækker udsættes for kritik, bliver resultatet let en ynkelig form for teologisk farvet terapi.

Et eksempel på en ukritisk inddragelse af knap så gennemtænkte terapeutiske tilgange er den måde, hvorpå megen sjælesorg har ladet sig betage af dele af krisepsykologien og sorgterapien, som dominerede op gennem 1990'erne, og som stadig har en vis indflydelse. Her kunne man virkelig tale om en invasiv tilgang til konfidenten, hvor sjælesørgeren drejede sin nysgerrighed rundt i konfidentens inderste sjæleliv i en motivjagt af den slags, som Løgstrup er ude efter i sin omtale af indtrængningen i urørlighedszonen (Løgstrup 1982: 161-168). Nogle former for sjælesorg elsker tilsyneladende at tage på udflugt i andres mest private gemakker ud af ikke ret meget andet motiv end en ufin nyfgenhed. Det minder om det forhold, Gregor omtaler i sin sjælesorgslære fra 590 – *Liber Regulae Pastoralis* – at man i sjælesorgen skal vogte sig for dem, der nærmest forlanger at være sjælelæger for andre, fordi de nyder at styre andres liv, eller som har en overdreven interesse for andres privatliv (Grevbo 2006: 69). Det er da godt nok morsomt!

Store dele af denne krise- og sorgterapi lagde et anmassende tolkningsmønster ned over den sørgende, som nærmest fik dikteret, hvorledes det korrekte sorgforløb og "sorgarbejde" skulle forløbe. Der var stor fokus på "sorgreaktionen", det var vigtigt at komme frem til "den forløsende gråd", ligesom man var meget fokuseret på de faser, man skulle gennemleve, hvis ikke sorgen skulle sætte sig som traumer. Her var det navnlig Davidsen-Nielsens og Leicks *Den nødvendige smerte* (Davidsen-Nielsen og Leick 1987), der kom til at indtage en dominerende rolle. Igen var det næsten tragikomisk, at man i en afstandtagen til den kerygmatiske teologis muligheder for at optræde invasivt – og de muligheder var bestemt til stede i de misforståede tilgange til den kerygmatiske teologi – kastede sig i armene på en langt mere invasiv metode, hvor midlerne her ikke var teologiske, men psykologiske og nogle gange mindede om pietismens tendens til at tage temperaturen på menneskets indre liv. Det var reaktionsmønstrene snarere end det at forholde sig til sin situation, der var i centrum, og det invasive element viste



sig navnlig ved den styrende og konfronterende holdning, som ofte kom for dagen; "behandlaren kan forekomme brutal, fordi hun er så styrende og så konfronterende, men det er nødvendigt" stod der bl.a. i *Den nødvendige smerte* (Davidsen Nielsen & Leick 1995: 49 f., endvidere om forløsende gråd og sorgreaktion 1995: 52). Man vidste, hvor man "ville have klienten hen", som det dengang ofte formuleredes, og man havde let spil til at få klienten til at erkende formålet med den behandlingsmåde, som med inddragelse af de her nævnte metoder naturligvis kunne være dybt manipulerende, et forhold man kun yderst sjældent så problematiseret i sjælesorgens inddragelse af den nævnte sorg- og kriseforståelse. Der var spredt og dengang ikke særlig indflydelsesrig teologisk kritik af de her angivne teorier (Jensen 1997: 21f, Lindhardt 1992: 5ff, Wold 1993: 433 ff), men det grundigste opgør blev formuleret af psykologen Bjarne Jacobsen i den stærkt Kierkegaard-inspirerede bog *Den helbredende sygdom*, hvor Jacobsen kommer med en skarp kritik af det teoretiske grundlag i *Den nødvendige smerte* (Jacobsen 2000: 45-68).

Jeg vil på ingen måde afvise, at en konfronterende stil kan være en legitim måde til at frembringe erkendelser hos den, der i fortrængningen negliger en virkelighed. Jeg er også udmærket klar over, at hensigten med de her beskrevne terapeutiske metoder direkte var ønsket om at hjælpe klienter i nød; nogle gange klienter, som havde en usund fortrængning. Men lige så tydeligt er det for mig at se, at dele af sjælesorgen i sin ukritiske inddragelse af slige tilgange var med til at fastholde mange sørgende i en teoretisk tynd tilgang til sorgen. Det gælder både optagetheden af klientens/konfidentens reaktion, den anvendte terminologi ("sorgarbejde" som udtryk for, at det skulle være klientens opgave at arbejde med sorgen), og de faser, man mente, sorgen havde, og som konfidenten forventedes at gennemgå eller ligefrem helst skulle gennemleve, men som moderne sorgteori nu har gjort op med. Hvis man oven i denne noget usikkert begrundede sorgopfattelse lægger en tilbageholdenhed med den forkyndende del af sjælesorgen, giver det billedet af en udvandet tilgang til sjælesorgen. Så hjælper det ikke meget, hvis præsten af lutter teologisk forsagthed i stedet trækker konfidenten gennem nogle banale terapeutiske overvejelser. Man risikerer, at det teologiske bidrag begrænser sig til at lade teologien kommentere nogle forhold, der er sat på dagsordenen af psykologiske problemstillinger, eller hvor specifikt teo-

logiske forhold forsøges gjort almene ved at blive reduceret til psykologiske eller sociologiske fænomener.

Man skal selvsagt være ydmyg og lyttende i sin tilgang til samtalen, men man skal på et tidspunkt også overveje, om man som sjælesørger er for tilbageholdende med det forkyndende. Det er en kunst at vide, hvornår man kommer til at 'leve andres liv' med en overdreven vejledning, og hvornår man havner i den anden grøft ved at være så tavs, at man af nervøsitet for at nævne noget forkyndende giver folk stene for brød.

## Sjælesorgens forpligtethed på den teologiske tale

Med til at hjælpe sjælesorgen til at bevare de teologiske erkendelser er den teologiske tradition. Tradition kan misbruges ved, at den udarter til traditionalisme. Så bliver traditionen konserverende og mangler mod til fornyelse; den bliver til korrekthed og en ufrugtbar form for snæver ortodoksi. Men som regel er besindelse på tradition vejen til fornyelse. "Kristendommen fornyer sig ved at gå tilbage til sine kilder" siger Goethe. Hvis man glemmer sin historie, mister man evnen til at forme fremtiden på et solidt grundlag. Og man fristes til at omskrive teologiske erkendelser til psykologiske fænomener. Nåden bliver til overbærenhed, skriftemålet søges nedskrevet til en slags særligt fortrolig samtale, hvor tilsigelsen af syndernes forladelse ignoreres, etc.

Sjælesorgen er en klart teologisk defineret disciplin, som skal fastholde sit teologiske grundlag, hvis den skal være en værdig dialogpartner til f.eks. psykologien. Den kan ikke undvære psykologiens store erkendelser, og den vil også i mange sammenhænge kunne lade sig inspirere dybt af psykologien. Megen solid sjælesorg udspringer endda direkte af beskæftigelsen med psykologien. Men det gælder også den anden vej.

Når man spørger efter forholdet mellem sjælesorg og psykologi/terapi, skal man imidlertid huske, at psykologien er en lige så broget størrelse som teologien, hvorfor svaret helt er afhængigt af, hvad det er for en psykologi, vi taler om.

I et berømt foredrag ved en præstekonference i 1932 inviterede Jung til et nærmere samarbejde med præsterne og udtalte bl.a., at det forekom ham,

at en betragtelig forøgelse af antallet af neuroser er sket parallelt med nedgangen i det religiøse liv (Jung 1948: 19), at han blandt alle sine patienter hinsides livsmidten, dvs. hinsides 35, ikke har en eneste, hvis endegyldige problem ikke er den religiøse indstilling (1948: 16)

Den del af den moderne psykologi, som det vil være mest oplagt for sjælesorgen at gå i dialogforhold med, er nok eksistenspsykologien. Meget i denne retning er inspireret af Kierkegaard og Tillich, bl.a. hos navne som Viktor Frankl, Medard Boss og Rollo May (sidstnævnte i øvrigt først uddannet teolog og virkede nogle år som præst), som er nogle af de klareste eksempler på et sådant frugtbart samarbejde.

Det er vigtigt, at formålet med dialogen ikke er, at der for alt i verden skal sættes et teologisk brændemærke på al ikke-teologisk erkendelse. En god dialog skal ikke udelukke erkendelser fra andre videnskaber, men den skal fordomsfrit inddrage alt, der kan hjælpe konfidenten, og derfor orientere sig grundigt ikke bare i psykologien, men også i andre relevante nabo-discipliner som sociologien, filosofien og samfundsvidenskaberne og for den sags skyld også medicinen for at forstå de forhold, som påvirker menneskets mentale og eksistentielle tilstand. Men dialogen skal ske med en klar bevidsthed om teologiens menneskebillede og med bevidsthed om de teologiske erkendelser, der kan hjælpe mennesket. Det sidste har det knebet med i mange år. Man har som her gengivet i nogle tilfælde været næsten forført af nabo-disciplinerne i stedet for at orientere sig i deres verden, lære af dem og indgå i dialog med dem. Naboer omgås man venligt og imødekommende, men man gifter sig ikke med sin nabo, blot fordi det er ens nabo.

## Litteratur

Davidsen-Nielsen, Marianne og Nini Leick 1995 (org. 1987). *Den nødvendige smerte*. København: Munksgaard.

Grevbo, Tor Johan S. 2006. *Sjælesorgens Vei*. Oslo: Luther Forlag.

Harbsmeier, Eberhard 1995. "Sjælesorg" i Harbsmeier, Eberhard og Hans Raun Iversen *Praktisk teologi*. København: Forlaget Anis.

## Sjælesorgens teologi og psykologien

- Jacobsen, Bjarne 2000. *Den helbredende sygdom. Søren Kierkegaard – krise ved somatisk sygdom*. København: Dansk Psykologisk Forlag.
- Jensen, Ole 1997. "Arbejdsvejledning. Ja! Psykologisering af præsteuddannelsen, nej tak!" i *Kritisk forum for praktisk teologi*, 70, s. 9-20.
- Jung, C.G. 1948 (org. 1932). *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge*. Zürich: Hascher Verlag.
- Küng, Hans 2009. *Was ich glaube*. München: Piper Verlag.
- Lindhardt, Jan 1992. Sjælesorg og psykologi i *Kritisk forum for praktisk teologi*, 47, s. 5-15.
- Løgstrup, K.E. 1982. "Urørlighedszonen" i *System og Symbol. Essays*. København: Gyldendal.
- Oden, Thomas 1984. *Care of Souls in the Classic Tradition*. Philadelphia: Fortress Press.
- Pfister, Oscar 1913. *Die psychoanalytische Methode*. Leipzig u. Berlin, Klinkhart.
- Scharfenberg, Joachim 1972. *Seelsorge als Gespräch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Thurneysen, Eduard. 1957. *Die Lehre von der Seelsorge*, Zürich: Evangelischer Verlag.
- Wold, Mikkel 1993. "Psykoterapi og teologi". I *Præsteforeningens Blad* 1993, 21, s. 433-444.
- Wold, Mikkel 2004. "Psykoterapi og sjælesorg". I Hvidt, Niels Christian og Christoffer Johansen: *Kan tro flytte bjerge? Om religion og helbred*. København: Gyldendal.
- Ziemer, Jürgen 2015 (org 2000). *Seelsorgelehre*. Göttingen: Vandenhoeck og Ruprecht.

Mikkel Wold, sognepræst v. Marmorkirken, København  
Lektor ved Folkekirkens Uddannelses- og Videnscenter, Løgumkloster.  
E-mail: mikkel-wold@marmorkirken.dk

# Sjelesorg og ritualisering

## – muligheter og begrensninger i samarbeid med terapi

*Gry Stålsett og Lars Johan Danbolt*

Sjelesorg er en viktig del av mange prester og diakoners arbeid. Den skjer gjennom samtale, men ritualer og symbolhandlinger hører også med til det sjelesørgere kan ta i bruk. Ritualene kan være helt enkle som å tenne et lys eller lyse velsignelsen eller mer omfattende med elementer fra gudstjenester eller andre kirkelige handlinger.

I denne artikkelen ønsker vi å drøfte ritualenes bruk og betydning i sjelesorg og særlig se dette i sammenheng med psykiske lidelser og behandling. Vi benytter eksempler på fruktbart samarbeid mellom sjelesorg og terapi fra et diakonalt sykehus.

## Innledning

### Sjelesorg

Vi forstår sjelesorg som *en hjelpende samtale i en kirkelig kontekst* (Harbsmeier & Raun Iversen 1995). Sjelesorgfaget har vært i utvikling gjennom de senere tiårene. Tidligere tider kunne ha stor vekt på rådgivning, ikke minst i åndelige spørsmål, og sjelesorg ble sett som en anledning til forkynnelse

for hin enkelte (Thurneysen & Worthington, 1962). Nyere sjelesorgforståelse inspirert av PKU<sup>1</sup> legger vekt på hjelp og støtte til hele mennesket og dets livsverden. Frelse og helse ses ikke som kontrære størrelser, men henger sammen i en helhetlig tilnærming til det å være menneske i gitte kontekster og situasjoner. Med den amerikanske presten og CPE-grunnleggeren Anton T. Boisen (1936) ble mennesket sett som et *levende dokument* som ble forstått ut fra sin egenart og kontekst. Sjelesorg ble ikke reservert for normativ rådgivning fra en åndelig ekspert til en trengende, men ble et sted for utforskning av den andres aktuelle situasjon, historie, utfordringer og muligheter. Sjelesorg har lært mye av psykologi, men distanserer seg like fullt fra å bli betraktet som en terapeutisk praksis.

Hva er forskjellen på sjelesorg og terapi etter den narrative<sup>2</sup> og kliniske vendingen som PKU har bidratt til? Det er ofte "overlapp" mellom terapi og sjelesorg når det gjelder temaer i samtalene, men faglig vinkling, hva man lytter etter og fokuspunkter er ofte forskjellig (Bruner 1996; McDargh 2006; Spence 1984; White & Epston, 1990). Kanskje kan religionspsykologen Kenneth Pargament, mest kjent for sine teorier om religiøs mestring (*coping*), sette oss på sporet av en forståelse av hva sjelesorg kan handle om. Han forstår religiøsitet som en søken etter det som er grunnleggende vesentlig (*significance*) på måter som har med det hellige å gjøre (Pargament 2007). Hva som er grunnleggende viktig i livet kan være av materiell, økonomisk, sosial, kroppslig, psykologisk, eksistensiell eller åndelig karakter – kort sagt hele menneskelivet. Noen søker sjelesorg fordi de vil snakke spesifikt om åndelige spørsmål og få bedre skikk på sitt Gudsforhold. Andre vil snakke med en sjelesørger om verdivalg, sorg, ensomhet, samliv, hverdagsslitasje, sykdom, følelser og etiske konsekvenser.

Denne forståelsen bekreftes av en nyere sjelesorgstudie i Norge der over 400 prester og diakoner svarte på spørsmål om hvilke temaer som var hyppigst framme i sjelesorgsamtaler. Temaer som sorg, konflikter, ensomhet, somatiske og mentale lidelser var sentrale, samt et bredt spekter av eksistensielle og åndelige temaer (Grung, Danbolt, Stifoss-Hanssen 2016).

Hvorfor ønsker folk å snakke med en prest om alle mulige menneskelige forhold? I følge Pargament (2007) søker mennesker det hellige for nettopp ting de erfarer som grunnleggende vesentlig i livet. Hva som er påtrengende viktig endrer seg med situasjoner, livsfaser og aktuelle hendelser. Mange sø-

ker en sjelesørger, ikke nødvendigvis for å snakke om det åndelige, men for å være i nærheten av det hellige med sine utfordringer. Det kan innebære forventninger og mentale overføringer til presten som stiller krav til sjelesørgerens evne til å forstå de dynamiske prosessene i det som skjer i rommet mellom konfident og sjelesørger (Okkenhaug 2002). Hva innebærer det for en prest å være symbol for det hellige, hvis konfidenten kobler sammen og forveksler representasjon av hellighet og allmakt i sin relasjon til sjelesørgeren? Vi har ikke noe svar på spørsmålet, men toucher problemstillingen mot slutten av denne artikkelen.

### Sjelesorg og terapi

Prester og terapeuter deler et ønske om å kunne være best mulig til hjelp, men de ulike fagene gir ulike vektlegginger av ønsker og idealer med tanke på støtte, alliansebygging, utfordringer og hva som forstås som prosesser som bidrar til endring i den enkeltes liv. Forskjellene mellom terapi og sjelesorg gjelder i mindre grad hva det blir snakket om, i noe større grad hvordan man snakker om det, men aller mest om de profesjonelle aktørenes forskjellige virkemidler, roller, representasjon og måter å lytte seg inn i tematikken på ut fra hva de er trent til å lytte etter. Begge vil kunne identifisere sentrale problemfelt, men hva som forstås som sentralt kan være forskjellig. Begge vil kunne arbeide utforskende, men hva som utforskes videre vil kunne være styrt av fagenes spesifikke teoretiske forankringer og de ulike verktøyene de har til disposisjon<sup>3</sup>. Terapeuten vil ha sine kartleggingsverktøy og diagnosemanualer med tilhørende teorier, behandlingsprinsipper og strategier og sin legitimitet og autorisasjon fra helsevesenet (Duncan, Miller, Wampold, & Hubble, 2010; Lambert 2013). Presten har sin ordinasjon, sjelesorgfaglige utdanning, kirkens ritualer og symboler, tro, tradisjoner og teologiske forståelseshorisont. Bildet kan kompliseres om vi trekker inn de ulike skoleretningene innenfor terapi og sjelesorg (McDargh 2006; Grevbo 2006; Engedal 2004).

Det blir for enkelt, slik det noen ganger kan framstilles, at den ene er opptatt av "helse" og den andre av "frelse", altså troen.. Begge vil kunne være opptatt av begge deler, men på ulike måte med ulikt sikte (Rizzutto 1996). Forhold som gjelder tro og helse vil ofte bli tematisert forskjellig, noe som

gjør at mange mennesker kunne trenge både sjelesorg og terapi i perioder av sitt liv.

### Ritualer er noe alminnelig menneskelig

Med Pargament understreker vi betydningen av det hellige. Dette er viktig for prester og andre kirkelige medarbeideres symbolfunksjon i møte med befolkningen. Men når det kommer til ritualbruk er også det alminnelige ved kirken i fokus. Etter van Genneps bok om *Rites de Passage* i 1909<sup>4</sup> har fagfelt som antropologi, sosiologi, psykologi og religionsvitenskap vist hvordan ritualisering er et alminnelig uttrykk i alle kulturer (Danbolt m.fl. 2014). Ved livets overgangshendelser som fødsel, puberteten, ekteskap og død er det alminnelige i alle kulturer at overgangene gjennomleves rituelt. Ritualer er ikke en religiøs oppfinnelse, men snarere en fellesmenneskelig naturlig måte å uttrykke seg på. Ritualer har noen "sosiale gaver", slik rite- og liturgiforskeren Tom F. Driver (1998) kaller det, som er *orden, fellesskap og forandring*. Ritualer kan skape orden i kaos, de setter mennesket inn i en sammenheng med andre mennesker, verdier og kontekster for tro og meningsdannelse, og de bidrar til forandring i den forstand at noe kan gjenopprettes eller bli mulig å leve med (Driver 1998; Danbolt & Stifoss-Hanssen 2007 og 2014; Texter & Mariscotti 1994). Ritualer kan være engangshendelser, men de kan også være gjentakende og gjerne i repeterende mønstre der de ofte har sin egen "rytme" innebygget i en religiøs praksis. Det innebærer at de kan være forutsigbare, noe som kan gi trygghet i en utrygg situasjon.

Gjennom ritualer kan individer eksternalisere indre spenninger, behov, forventninger, og integrere overveldende emosjoner ved å uttrykke disse gjennom symbolske handlinger som er anerkjent og verdsatt av den kulturen de tilhører. Det enkle ritualet *lystenning* er et godt eksempel. Personer kan tenne et lys, og denne symbolhandlingen er synlig for den eller de andre som er til stede. Derimot er det ikke uten videre kjent for de andre hva lystenningen uttrykker dersom dette ikke sies eksplisitt. Ritualiseringen er åpen, samtidig som den er bundet til et sett av kulturelt sanksjonerte symboler. Det gjør at *meningsskapingen* (Danbolt m.fl. 2014) er et felles prosjekt gjennom kollektive uttrykk, men samtidig er ritualiseringen individuell ved at enkeltpersoners spenninger, behov og forventninger relateres til det kollektive symbolet. En styrke i ritualbruk kan dermed være at det knytter individer



med til dels ulike erfaringer sammen i en felles prosess av meningsdannelse. Vårt poeng er altså at ritualer er alminnelige og hellige uttrykk, slik kirken selv er nettopp hellig og alminnelig som det sies i bekjennelsen. Sjelesorgen handler om det alminnelige menneskelivet, og temaene bearbeides gjennom alminnelige ord og rituelle uttrykk. Hellig og alminnelig kjennetegner hele den sjelesørgeriske prosessen – både samtalene og ritualbruken.

### Ritual og ritualisering

Noen opplever ritualer som noe distansert, andre som noe som forløser, varmer og som kan bære dem i situasjoner der de opplever at livet har falt fra hverandre emosjonelt og eksistensielt (Ramshaw 1987; Renner 1979). I riteforskningen skilles det mellom å delta i et ritual og å ritualisere. Det første kan man gjøre uten særlig mye involvering, mens ritualisering i større grad handler om å bære med seg noe fra eget liv som man framfører gjennom de symbolske handlingene som ritualet består av (Grimes 2002).

De fleste kirkelige ritualer er ikke laget med tanke på enkeltindividers aktuelle behov, og de fastsatte rituelle former kan være insensitive til *hvor* de ulike ritualdeltagerne *er* emosjonelt, eksistensielt, og i sin konkrete livssituasjon. Det kan innebære at den enkeltes erfaring kan bli for generalisert. På den annen side kan fastlagte ritualer gi trygghet og forutsigbarhet og representere noe mer enn et rituellet speilbilde av deltagerne. Eksempelvis kan relativt faste og lett gjenkjennelige ritualer gi trygghet for pasienter med relasjonelle traumer, forbundet med overgrepserfaringer av både kroppslige, ideologiske og åndelige slag.

Symboler kan forstås som redskaper til å bygge bro mellom den indre og den ytre verden, og til å uttrykke erfaringer som det kan være vanskelig å verbalisere. Symboler kan videre bidra til å kunne sette våre liv inn i en større sammenheng. Den svenske religionspsykologen Owe Wikstrøm (2006) vektlegger symbolenes evne til å romme noe som mer “logiske” analyser ikke kan fange. Symbolene kan si noe mer enn ordene, men også noe annet, og bygge bro mellom det ytre og det indre, mellom det bevisste og det ubevisste. De kan ha en dybdepsykologisk og en relasjonell funksjon. Det er nettopp derfor symbolhandlinger i ritualene kan ha så stor effekt.

## Samarbeid mellom sjelesorg og behandling

Ved Modum Bad, en diakonal psykiatrisk institusjon utenfor Oslo, er ritualenes betydning for å fremme heling og forsoning med seg selv, andre og Gud vektlagt i møte med mennesker med psykiske lidelser, traumeerfaringer og relasjonsproblemer. Denne utviklingen har særlig skjedd gjennom de siste 30 årene. Sjelesørgere samarbeider med terapeuter. Det har tidligere vært praktisert en noe misforstått taushetsplikt fra sammenhenger hvor det ikke er samarbeid over slike profesjongrensener. Informasjon mellom terapeut og pasient kan deles, men det forutsetter pasientens/konfidentens godkjenning. Sjelesorg er ikke terapi eller et terapeutisk “verktøy”, men sjelesorg og ritualer kan ha terapeutisk effekt, noe vi ofte har vært vitne til i klinisk praksis.

Mange trenger hjelp til å forløse en sorg, og ikke sjelden har rituelle handlinger vist seg å gi ikke bare drahjelp til en slik forløsning, men også bidra til ny meningsdannelse, forsoning og frigjøring. Ritualisering kan virke transformerende i relasjon til eget liv og andre mennesker og bidra til en endret måte å forholde seg til livssmerten på (Oswald 1999).

For sørgende kan ritualer være en måte å arbeide med minner på og gi verdighet til den man har mistet og til å nyansere sorgen. Følelser har sin egen hukommelse, og når en er trist, rammet av skyldfølelse eller skam, vil en ofte ikke huske nyansert (Follesø 2003). I tillegg vil stor bruk av smertelindring ved sjokk og sorg slik som valium, sobril eller lignende for mange sørgende legge en tåke over minnene. I dag vet vi at dette er uheldig i relasjon til potensiell utvikling av senere psykiske lidelser som depresjon og angst (Danbolt 2002).

### Noen eksempler fra praksis

Sykehusprestene Arne Børresen og Inger Ma Bjønnes (2001) beskriver et tilfelle der en kvinne fikk en sprøyte av legen rett før begravelsen av en sønn hun hadde mistet i en brann. Kvinnen ble innlagt til psykiatrisk behandling 15 år senere. De beskriver dette “caset” slik:

Kvinnen bar på fortrenget/fastfrosset sorg. Hun trengte hjelp til å bearbeide sorgen, og ikke minst målbar hun et behov for å legge fra seg sønnen i Guds hender. I samtalen ble det et-

terhvert tydelig at hun manglet og savnet minnene fra begravelsen. Etter en tids overveielser ble det bestemt å holde en minnestund for hennes sønn. Ritualet som ble benyttet lå tett opp til ritualet for barnebegravelser. Tilstede var medpasienter og et par slektninger. Under seremonien begynte kvinnen å gråte. Det var en dyp og kraftig gråt (s 52).

Gjennom årene har det vært mange slike minnestunder i kirken på Modum Bad, der innholdet i ritualet så som bønner, salmer og minneord er utviklet sammen med pasienten. En annen kvinne hadde en lignende historie med tap av et barn. Hun og familien hadde valgt en humanetisk begravelse, noe som ble vanskelig for henne i ettertid fordi hun følte at hun sviktet sin barnetro og også det døde barnet. Hun hadde mange psykosomatiske symptomer og flere diagnoser da hun ble innlagt. Det var som hun fortsatt bar på barnet inni seg. Hun uttalte i terapien at det var som hun ikke kunne gi slipp på barnet, for nå visste hun ikke *hvor* barnet var. Hun ønsket også et begravelseslignende ritual i Olavskirken (hospitalkirken) der hun gjennom bønner og symbolske handlinger kunne overgi sitt døde barn til Gud. Også denne handlingen utløste en kraftig gråt som ellers naturlig ville kommet i eller etter en begravelse. Etter dette kunne vi i den videre terapien observere at en sunnere sorg utfoldet seg. Og depresjonen, angst og psykosomatiske symptomer slapp faktisk gradvis taket. Ritualet hadde en kroppslig dybdepsykologisk virkning.

Dette beretter også Børresen og Bjonnes om. De sier det var som om pasientene “ventet på å få gråte”. Kvinnen som var med på en begravelseslignende seremoni for sitt barn 15 år etter, svarte på spørsmålet om hva som var det viktigste for henne: “Det å høre hans navn i en bønn til Gud, der presten overlot ham i Guds hender. Det var som jeg slapp taket og gav ham fra meg til Gud” (Ibid, s 5). Både det terapeutiske personalet og medpasienter opplever gjentatte ganger en merkbar endring hos pasienter etter deltagelse i slike ritualer som en minnestund.

En annen pasient, kalt “Kristin”, opplevde som fire år gammelt barn at hennes to år eldre søster ble overkjørt og drept (Ibid). Mange lar ikke barn få være med i begravelser, noe som kan ha store konsekvenser for et sørgende barn. Slik var det også her. Mange sørger i tillegg i utakt og har vanskelig for

å snakke sammen. På lignende vis var det også for en annen pasient, “Olav”, som hadde mistet en tvillingbror (Stålsett, Engedal & Austad, 2010). Han fikk heller ikke delta i sin brors begravelse, som barn. Felles var at de fikk høre at deres søsken var en engel og heldig som ble tatt opp til himmelen. For begge disse pasientene som hadde mistet et søsken, utviklet tapet seg til vonde tanker og negativt selvsnakk på ulike måter. De utviklet forestillinger om å ikke være gode nok, ikke være verdig å komme til himmelen, og til nesten å forstå seg selv som det motsatte av god, altså som ond (destruktive selvrepresentasjoner). Noen ganger kan slike narrative feilkonklusjoner leve med en inn i voksenlivet og bli en del av ens selvforståelse og unyanserte livsfortelling, en fortelling som ikke har blitt fortalt og reflektert over. I stedet har den bidratt til utvikling av en psykisk lidelse.

Flere opplever nettopp at prosessen med å arbeide med slike ritualer, velge ut salmer og dikt, og hente frem minner, gjør noe med dem både kroppslig og psykisk, at det indre trykket får fysisk uttrykk. Psykologisk skjer det en endring i fokus fra negativt selvbilde og egenomtale, til å oppleve seg som sørgende eller krenket, ikke slem, skyldig og anklaget. Vi kan her forstå hvordan ritualer forløser følelsesmessige prosesser, virker helende og bidrar til ny integrasjon av følelser, erkjennelse og forsoning med eget liv.

Pasienten “Olav” hadde et annet forløp. Han var en del av Vitabehandlingen ved Modum Bad, en avdeling som arbeider med eksistensielle tema og tro i terapi (Austad & Follesø, 2003; 2007). Han trengte å rope og banne til Gud i kirken og oppleve at ritualer og prestene og alt de symboliserte kunne romme hele han, og gjennom det erfare at nåden ikke bare gjaldt alle de andre. Det å få fortelle, få uttrykke de følelser som faktisk er der og bli lyttet til hjelper pasienter til å se at deres livsfortelling er sammensatt og består av flere fortellinger. Å sette sine fragmenterte narrativer, side om side, og i et større perspektiv slik ritualer åpner for, kan være helende (Engedal 2003; McDargh, 2006). Både helse- og stressforskning viser hvordan ritualer har betydning for selvopplevelse og identitet og hvordan nettopp det å se sitt liv i en større sammenheng har betydning for helsen (Antonovsky 2012; Gay 1983; Pennebaker & Seagal 1999).

### Negative sider ved ritualbruk

Ritualer kan også virke negativt og forsterke lidelsestrykket for pasienter med psykiske lidelser. Dette stiller krav til sjelesørgere og terapeuter som i sin iver kan ønske rituelle “quick fix” på kompliserte problemfelt. Dette handler om adekvat respons til den enkelte og timing av ritualbruk. Eksempelvis kan en kvinne be om skriftemål fordi hun føler skyld. Skyldfølelsen kan stamme fra et overgrep som hun pr definisjon ikke er skyld i, men hun forveksler den ubehagelige skammen med skyld. Da kan skriftemål fasttømre forståelsen av at hun er skyldig og trenger tilgivelse, mens andre ritualiseringer som velsignelse, lystenning eller forbønn i større grad ville kunne imøtekomme opplevelsen av skam (Follesø 2003).

En annen gang kan en overgriper som er i terapi, be om skriftemål av sykehuspresten. Da kan prestens oppgave være å snakke med den det gjelder og undersøke om det er en erkjennelse der, eller om han/hun bare vil kvitte seg med ubehaget og skynde seg videre. I en klinisk sammenheng er det vesentlig at presten snakker med behandlingsteamet om “timingene” er riktig. Kanskje trenger han/hun å erkjenne eller forstå egne drivkrefter for å kunne “eie” sine egne følelser og adferdsmønstre slik at overgrep ikke skjer igjen. Skriftemål skal ikke brukes for å bedøve ubehag eller fortrenge forhold som krever et oppgjør, men komme som en del av en lengre prosess slik at det kan ha en gjennomgripende betydning både åndelig, psykologisk og relasjonelt.

### Psykiske lidelser, trosrelaterte temaer og behov for sjelesorg

Pasienter som har fått behandling i Vita, på depresjonsavdelingen ved Modum Bad, har for eksempel i mange tilfeller kunnet slite med angst for en fordømmende Gud. For de fleste av disse har samtaler med prest vært til stor hjelp, etter å først ha sortert sine tanker og følelser terapeutisk. Det kan dreie seg om å utforske sammenhenger mellom selvbilde, foreldrebilder og gudsbilde og se på religiøse temaer med psykologiske briller (Follesø 2003). Mange har behov for å arbeide med skam, at de opplever at de ikke er verd noe. Presten kan bidra til å modellere andre sider ved gudsbildet der nåden og det milde er mer framtrædende, noe som har åpnet for anledning til positiv selvempati og trøst. Her har prest en mulighet som ikke terapeuten har, til å korrigere teologisk ting som har kommet feil ut. Dessuten kan presten lyse velsignelsen, noe som mange opplever at adresserer skammen, virker

lindrende og gir indre ro. At pasientene har kunnet komme til kirken (på Modum Bad) med sin klage og uttrykke sin vrede uten at det blir motsagt eller oversett, har hatt stor effekt for mange.

Noen ganger kan det være ønskelig og lurt med trekantsamtale. Det vil si at pasienten (konfidenten), presten og terapeuten møtes. Noen pasienter frykter at terapien skal frata dem troen og trenger presten som støtte. Og presten kan gjøre pasienten trygg på at det terapeutiske rom ikke behøver å være “gudløst” og gjennom det motivere til behandling (Wikstrøm 2002).

## Avsluttende refleksjoner

Når vi forstår sjelesorg som en hjelpende samtale i en kirkelig kontekst, trenger dette noen presiseringer. For det første ligger det allerede i begrepet *hjelpende* en mulighet til maktasymmetri. På det mellommenneskelige plan er sjelesorg et møte mellom likeverdige personer, men samtidig er det store ulikheter i rolle og kompetanse. Det fordrer bevissthet fra sjelesørgerens side for å unngå at den som har hjelperrollen anvender den på en måte slik at det blir en uheldig eller destruktiv maktrolle. Snarere kan skal det være en frigjørende rolle som kan forløse konfidentens egen kapasitet til meningsdannelse, tro og helende prosesser.

Det er også nødvendig å forstå forskjellen på omsorg og empati. Mange har det kristne ideal om å være en “barmhjertig samaritaner”. Det kan bli et fromhetsideal og en rolleadferd uten egentlig innlevelse i den andres situasjon. Det kan være mulig å være god på omsorgsadferd og samtidig egentlig være lav på empati, det vil si mangle reell innlevelse i den andres følelser og situasjon. For eksempel kan en konfident som har dødsangst ha et ønske om å snakke om dette. En omsorgsrespons fra sjelesørgeren kan være å svare med et trøstende ord fra Bibelen, en salme eller forbønn. Det kan være en god ting, men det kan også tenkes at dette ikke reelt sett møter angsten og behovet for at noen kan følge han eller henne i “sjelens mørke natt”. Det kan forsterke konfidentens ensomhet og skamfølelse over å ta opp spørsmålet om dødsangst når Bibelen sier at hjertet ikke skal bli “grepet av angst og motløshet” (Joh 14:27). På den andre siden er det nødvendig at sjelesørgeren ikke blir dratt ned i mørke med konfidenten, men holder på grenser og rammene

for sjelesorgen. Sjelesørger kan oppleve et ønske fra konfidentene om å bli “en tvillingsjel” eller venn, en situasjon som en stadig kan komme opp i og som bør være fokus i veiledning (Bang 2003; Rector 2000). Her er ritualene også en god hjelp både for sjelesørger og konfident, det å kunne løfte livssmerten frem til en tredje instans, til noe utover en selv, slik at sjelesørgeren ikke føler presset på å måtte “løse” livssmerten hos den andre. Noe kan overlates, noe kan forløses, og den andre har ansvar for seg selv.

For det andre trenger begrepet *kirkelig kontekst* en utdyping. Det kan lett forstås dithen at det er presten som representerer denne konteksten, men i mange tilfeller har konfidenten selv tilhørighet til og erfaringer med kirken og dens ritualer, selv om ikke alle konfidenter har det (Grung, Danbolt & Stifoss-Hanssen 2016). Personers religiøse kultur og ikke minst det som har preget og formet deres tro (ikke-tro) og religiøse selvforståelse, det vi kan kalle trospåvirkningshistorie<sup>5</sup>, spiller inn i sjelesorgsamtalen. Det kan vise seg i hvordan konfidenten har aksept eller ikke for ulike følelser og hva slags “trosdialekt” som preger konfidentens fortellinger. Noen har rasjonelle måter å snakke om sin tro, erfaringer og aktuelle lidelser på, andre bruker en metaforladet, ofte bibelpreget “dialekt”. Her kan det også være dårlig samsvar mellom konfidentens og sjelesørgerens “trosdialekter”, slik at det vil være behov for å utforske om det er samsvar mellom begrepene som brukes og den betydningen som legges i dem.

I denne sammenhengen er det av stor betydning at også presten har et reflektert forhold til sitt eget liv hva gjelder følelsesbevissthet, trospåvirkning og teologi (Bang 2003; Okkenhaug 2002).

## Fire vesentlige faktorer

Ritualer kan brukes både undertrykkende og frigjørende. I denne artikkelen har vi vist til noen eksempler der ritualer har virket frigjørende og forløsende for mennesker i psykiatrisk behandling. Fire faktorer er vesentlige, det gjelder *involvering, kontekster, kompetanse og ritualet som en tredjeinstans*.

For det første er ritualiseringen preget av en *involvering* der konfident og prest har samarbeidet om å planlegge og gjennomføre ritualet. Som vi har vært inne på, er omsorg og empati ikke nødvendigvis det samme. Ritualise-

ring kan være et omsorgsfullt ullteppe rundt en frossen sjel, og noen ganger er det vesentlig å gi mye støtte. Men empatisk involvering fordrer at man som sjelesørger kan tåle den spenningsfylte, ofte emosjonelt ladede situasjonen det kan være å ta menneskers erfaringer av sorg, krenkelser, angst eller traumelidelser på alvor.

For det andre preger *kontekstene* ritualiseringen. Det gjelder hvordan kulturelle og kirkelige forhold uttrykkes og preger ritualiseringen, og hvordan de aktuelle eksistensielle, emosjonelle og etiske dilemmaer som konfidens situasjon refererer til, uttrykkes og bearbeides. En sjelesørger må kunne lytte etter de kontekstuelle forutsetningene hos konfidenten, både det som handler om hans / hennes aktuelle situasjon og egen opplevelse og kulturelt betingede tolkning av denne, og det som gjelder betydningen av tilhørighet til den kristne tradisjonen som også presten selv representerer.

For det tredje har presten bidratt som *kompetent fagperson* på ritualer med innsikt i hva som kan fungerer godt og frigjørende. Prester er samfunnets *eksperter* på ritualbruk, og de kan oppfattes å ha et samfunnsmandat til å levere slike tjenester både for enkeltpersoner og familier, menighetsgrupper og andre i samfunnet. Som sjelesørgere har de også innsikt i ulike former for utfordringer som mennesker søker sjelesorg for. Det innebærer evne til å møte dynamikken i psykososiale belastninger som sorg, ensomhet eller konflikter og kunne skjelne mellom følelser som for eksempel skyld og skam. Ritualisering vil kunne føre med seg emosjonelt og psykologisk frigjørende "gaver", som også kan utløse takknemlighet og relasjonelle bindinger som sjelesørgeren må være oppmerksom på. Det kan for eksempel oppstå et nærhetsrom, der følelser kan forveksles og utageres.

For det fjerde har den kristne ritualiseringen innført en tydelig *tredjeinstans* i relasjonen mellom prest og konfident. Ritualer retter seg mot Gud som sjelesorgens skjulte og forutsatte tilhører. Det religiøse symbolske språket inneholder metaforer som kommuniserer med både bevisste og mer uspesifikke følelser og aspekter ved oss selv, som kanskje ikke ville ha kunnet finne utløp på andre måter (Rizzuto 2001). Konfidentens fortelling og påtrengende livstemaer ("den lille fortelling") settes i relasjon til "den store fortelling" som ligger i gudstroen, noe som nettopp framføres rituell<sup>6</sup>.

Ritualisering kan forstås som en type *performance* (Driver 1998) der en person på symbolsk vis framfører sitt eget liv og det som er grunnleggende



viktig i den situasjonen vedkommende befinner seg. Framføring skjer med tanke på å bli sett, bekreftet og verdsatt av Gud, andre mennesker og ikke minst seg selv. Det kan ha en helende og frigjørende kraft.

### Ikke alltid frigjørende

Selv om ritualisering kan virke frigjørende, er det også eksempler på det motsatte, at ukyndig eller bevisst undertrykkende bruk av ritualer kan virke hemmende, trigge følelser av underlegenhet og forsterke skam. Sjelesørgere som ønsker å bruke ritualer i sin praksis, bør derfor regelmessig reflektere omkring hvordan de forstår sin ritualbruk fra et faglig perspektiv, hvordan de selv opplever å være i rollen som deltager eller leder av ritualbruk sammen med ulike konfidenter, og hvilken betydning eller plass ritualbruken skal ha i deres sjelesorgpraksis. Når kan ritualer virke frigjørende og når kan de virke mot sin opprinnelige hensikt og snarere tjene en undertrykkende funksjon? Dette bør være et sentralt veiledningstema.

Det er essensielt at sjelesørgeren forstår forskjellen mellom skammens og skyldens fenomenologi og hvilke ritualer som svarer på hva (Anstorp et al 2003), samt at sjelesørgeren anerkjenner verdien av den særegne kompetanse, evne og øvelse det er å lytte seg inn til hva konfidenten trenger. Til dette hører også en reflektert holdning til hvordan prestens spesielle virkemidler som sakramenter, skriftemål og bønn skal benyttes.

Innledningsvis reiste vi spørsmålet om folks overføringer på presten av *hellighet* også rommer *allmektighet*. Med et sterkt ønske om å hjelpe, kan prester strekke seg langt i omsorg i form av tidsbruk og virkemidler. For å holde nødvendig faglig avstand og integritet, er kunnskaper om dynamiske prosesser i samtalen, så som overføringer og motoverføringer, viktig for sjelesørgere (Okkenhaug 2002; Rydén & Wallroth 2010). Teologisk er også elementet av overgivelse sentralt, at ritualer ikke blir en spenningsdempende omsorgsaktivitet, men nettopp får være en tredjeinstans som både prest og konfident relaterer seg til. Begge interagerer med det settet av symboler og metaforer som preger ritualer, og den kommunikative aksene går ikke kun mellom konfident og prest. Dette avlaster sjelesørgeren og kan bidra til at det skapes gode allianser mellom sjelesørgeren og konfidenten. De har sammen utforsket konfidentens narrativer og de ritualiserer sammen over de aktuelle forholdene som konfidenten kjenner som grunnleggende vesentlige. De

agerer sammen i møte med tredjeinstansen. Det kan skape gode allianser mellom prest og konfident og avlaste hellighetstrykket som ellers kan knuge sjelesørgeren som person. Ritualbruken understreker rollen.

Et nært samvirke mellom sjelesorgens til dels lukkede rom og kirkens åpne arena, gir muligheter til å redusere maktasymmetri og uheldige former for intimisering. Det hender at pasienter ønsker forbønn med håndspåleggelse, og noen prestekontor har til og med bedeskammeler der konfidenten kan gis anledning til å knele ned foran en ofte stående prest som legger hånden på den knelendes hode. Det kan være risiko ved flere typer av scenario (risiko for erotisering og åndelige overgrep) som etter vår mening bør unngås for å ikke forsterke maktasymmetri, uoversiktlige emosjonelle overføringer eller overgrep (Stifoss-Hanssen 2007). For gjensidig beskyttelse kan det noen ganger være til det beste å henvise til forbønn i en åpen gudstjenestelig handling eller legge opp til en situasjon der flere er til stede. Det lukkede rom har sine begrensninger.

### Overgivelse og bekreftelse

De mest brukte ritualene i sjelesorg er trolig lystenning og den aronittiske velsignelsen. Mange sjelesørgere starter en samtale med å tenne et lys på bordet. Lys er ladet med symbolsk mening fra kulturer det brukes i, det tennes på kirkegårder og henspeler på sorg og død, men samtidig håp og kjærlighet. Lys tennes i stadig flere liturgiske sammenhenger, ved dåp og nattverd i gudstjenester, og ved egne seremonier eller individuelt i “lysglober”, som etter hvert finnes i de fleste kirker også i Norden. I kirkelig kontekst knyttes lyset til Kristus som “verdens lys”, og når det tennes lys i en sjelesorgsamtale, bringer dette inn det vi kaller samtalen “tredjeinstans”, den skjulte tilhører, men uten at dette nødvendigvis eksplisitt sies.

Konfidenten kan ved hjelp av enkle symboler som lys eksternalisere spenninger, skyld, skam og andre påtrengende temaer fra sine livsfortellinger. Det kan åpne for interaksjoner mellom person og symbol, som bidrar til internalisering av ny mening knyttet til symbolene. Bevisst, men også intuitivt, overgir man noe til den virkeligheten som symbolet representerer, og tar tilbake vesentlige verdier fra den samme virkeligheten. Men symbolet kan også provosere og få fram minner fra hendelser som har vært vanskelige å bearbeide. Det kan også virke som noe forvirrende eller undertrykkende i

tilfeller der sjelesørgeren gir forklaringer eller tolkninger til lysritualet som konfidenten ikke anerkjenner eller kjenner seg igjen i.

Velsignelsen er et annet mye brukt ritual i sjelesorg. Det er en gammel vakker poetisk tekst som gjennom tre tusen år har vist sin slitestyrke i synagoger og kirker. Religionspsykologisk kan teksten om ansikt som lyser og åsyn som er nådig mot deg henseile på barnets grunnleggende foreldrerepresentasjoner med mors gode ansikt som det primære relasjonsobjekt. Selvpsykologen Heinz Kohut beskriver “the gleam in *mother’s eye*” som sentralt for utvikling av selvet (Jacoby 2003, s 39. Se også Kohut 1965 og 1971).

Vanligvis vil velsignelsen bidra til nettopp å bekrefte eller reetablere gode Gudsrelasjoner. Men vi har også opplevd at folk i gitte situasjoner i livet fraber seg å bli gjort til gjenstand for kirkelig velsignelse. Dette også er et spørsmål om riktig timing og forståelse av konfidentens situasjon og emosjonelle og eksistensielle prosesser.

Når det er sagt, er velsignelse et godt ord for å summere opp hva sjelesorg kan handle om. På latin betyr velsignelse å “si det gode”, *bene dicere*. Det er kanskje sjelesorgens viktigste oppgave, nettopp å skape et godt samtaleklima, i betydningen utforskende, støttende, anerkjennende og utfordrende, som evner å romme det som er avgjørende viktig for konfidenten, det som han eller hun søker det hellige for. Ritualer kan på denne måten være en eksistensiell bærebjelke med potensiale for fornyelse, heling og endring i det enkelte menneskes liv, så vel som for felleskapene.

## Referanser

- Anstorp, T., B. Indrebø Hovland, E. Torp (red.) (2003). *Fra skam til verdighet, teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Antonovsky, A. (2012), *Helsens mysterium: den salutogene modellen*. Oslo: Gyldendal.
- Austad, A. & Føllesø, G. (2003). Eksistensielle og religiøse tema i psykoterapi: VITA prosjektet. *Tidsskrift for Norsk Psykolog Forening*, 40 (11), 937-944.

## Sjelesorg og ritualisering

- Austad, A. & Stålsett Follesø, G. (2007). Klinisk religionspsykologi og psykoterapi: VITA prosjektet. *Psyke & Logos*, 2, 805-821. Dansk Psykologisk Forlag.
- Bach, M. (2009), Narrativ sjælesorg: nød og mulighet? *Tidsskrift for sjelesorg* nr 3, s 195ff.
- Bang, S. (2003), *Rørt, Rammet og Rystet*. Oslo Gyldendal Norsk Forlag.
- Boisen, A. T. (1936 / 1971). *Exploration of the Inner World: A Study of Mental Disorder and Religious Experience*. University of Pennsylvania Press.
- Bruner, J. (1987). Life as a narrative. *Social Research*, 54, 11-32.
- Bruner, J. (1996). A narrative model of self construction. *Psyke & Logos*, 17 (1), 154.
- Børresen, A. & Bjønnes, I. M. (2001). --- I: Ø. Bjørdal. *Helse, liv og mot : om ritualer og symboler i hverdag og helse*. Tr.h. Liturgisk senter.
- Danbolt, L. J. (2002). *Den underlige uka. De sørgende og begravelsesriten*. Oslo: Verbum.
- Danbolt, L. J. (2014), Hva er religionspsykologi? Begrepsavklaringer i en nordisk kontekst. I: L. J. Danbolt, L. G. Engedal, K. Hestad, L. Lien & H. Stifoss. Hanssen (Eds). *Religionspsykologi*. Oslo: Gyldendal.
- Driver, T. (1998). *Liberating Rites: Understanding the transformative Power of Rituals*. Boulder, Volo. Westview Press.
- Duncan, B., Miller, S. D., Wampold, B. E. & Hubble, M. (red.). (2010). *The Heart and Soul of Change. Delivering what works (2nd ed.)*. Washington DC: American Psychological Association.
- Follesø, G. S. (2003). Religiøse opplevelser som psykologiske fenomener. *Tidsskrift for norsk psykologforening, Temanummer i religionspsykologi*, 11, 933-934.
- Follesø, G. S. (2003). Skyld og skam. I: Anstorp, T. Hovland, B.I., Torp, E.(red.) *Fra skam til verdighet. Teologisk og psykologisk arbeid med vold og seksuelle overgrep* (pp.100-132). Oslo: Universitetsforlaget.
- Gay, V. (1983). Ritual and Selfesteem. In V. Turner and H. Kohut: *Zygon* 18, 271-82.
- Geels, A. & Wikstrøm, O. (1999). *Den religiøsa manniskan. En introduktion till religionspsykologien*. St. h.: Natur och Kultur.

- Grevbo, T. J. (2006). *Sjelesorgens vei : en veiviser i det sjelesørgeriske landskap historisk og aktuelt*. Oslo: Luther forlag.
- Grimes, R. L. (2002). *Deeply into the Bone. Re-inventing Rites of Passage*. New York: Westview Press.
- Grung, A. H., Danbolt, L. J. & Stifoss-Hanssen, H. (2016). Sjelesorg på plass. *Tidsskrift for praktisk teologi* 1/2016, 28-43.
- Gullestad, S. E. & Killingmo, B. (2005). *Underteksten, psykoanalytisk terapi i praksis*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Harbsmeier, E. & Raun Iversen, H. 1995. *Praktisk teologi*. Frederiksberg: Anis.
- Jacoby, M. (2003). *Shame and the Origins of Self-esteem: A Jungian Approach*. NY: Brunner Routledge.
- Kohut, H. (1965) Forms and Transformations of Narcissism. *J. of the American Psychoanalytic Association*, 14:243-272.
- Kohut, H. (1971). *The Analysis of Self*. New York. Int. Univ. Press.
- Lambert, M. J. (Ed) (2013) *Garfield and Bergin's handbook of psychotherapy and behavior change*. New York: John Wiley & Sons.
- Lukoff, D., Lu, F. & Turner, R. (1992). Toward a more culturally sensitive DSM-IV. Psychoreligious and psychospiritual problems. *Journal of Mental Disorders*, 180, (11), 673-682.
- Masterson, J.F. (1988). *The search for the real self: Unmasking the personality disorders of our age*. New York: The Free Press.
- McDargh, J. (2006). *The healing power of stories, unpublished manuscript from a lecture at Massachusetts general hospital, October 24, 2006*.
- Okkenhaug, B. (2002). *Når jeg ser ditt ansikt. Innføring i kristen sjelesorg*. Oslo: Verbum.
- Oswald, R. M. (1999). *Transforming Rituals: Daily Practices for Changing Lives*. Herndon, VA: Alban Institute.
- Pargament, K. I. (2007). *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*. NY: Guilford Press.
- Pennebaker, J.W. & Seagal, J.D (1999). Forming a Story: The Health Benefits of Narrative. *Journal of Clinical Psychology* 55 1243-1254.

- Pruyser, P. (1969). The Master Hand: Psychological Notes on Pastoral Blessing  
In: W. B. Oglesby, Jr. (Ed). *The New Shape of pastoral Theology*. Nashville:  
Abingdom Press, 352-65.
- Ramshaw E.(1987). *Ritual and pastoral care*. I: Philadelphia: Fortress Press,  
Theology and pastoral care series.
- Rector, L. J. (2000). Developmental Aspects of the Twinship Self object Need  
and Religious Experience. In: *Pluralism in Self Psychology: Progress in Self Psy-  
chology* 16, edited by Arthur Goldberg, 257–276. Hillsdale, NJ: The Analytic  
Press.
- Ringheim, G. (2015). *Det som ikke skulle skje. En dokumentar om hvordan  
kirken håndterer overgrep blant sine egne*. Oslo: Gyldendal.
- Rizzuto, A. M. (1996). Psykoanalytisk psykoterapi og sjelesorg. *Tidsskrift for  
Sjelesorg* 2/96.
- Rizzuto, A. M. (2001). Metaphors of a Bodily Mind. *Journal of American Psy-  
choanalytic Association*, 10 (2001): 22–49.
- Rydén, G. & Wallroth, P. (2010). *Mentalisering. Å leke med virkeligheten*. Oslo:  
Pax Forlag.
- Rønnestad, H.M. & Skovholt, T.M. (1991). The professional and stagnation of  
psychotherapists and counselor development. *Journal of Counseling & De-  
velopment*,70(4), 505-515.
- Skovholt, T.M. & Jennings, L. (2017). *Exploring Expertise in Therapy and  
Counseling*, 10th Anniversary Edition: Oxford University Press.
- Spence, D. (1984). *Narrative truth and historical truth: Meaning and interpreta-  
tion in psychoanalysis*. New York: Norton.
- Stifoss-Hanssen, H. (2007). Seksuelle overføringer i sjelesorg. I: M. Bunkholt  
(red): *Møtet med den andre*. Oslo: Det praktisk-teologiske seminars skriftserie  
nr.13.
- Stålsett, G. (2006). Når tro kan være helbredende eller ødeleggende. I J.-O. Hen-  
riksen (Red.), *Tro: 13 essays om tro* (s. 113-134). Oslo: Kom forlag.
- Stålsett, G. Engedal, L. G. & Austad, A. (2017). The Persecuting God and the  
Crucified Self. The Vital Role of Methaphors in Psychotherapy. In: M. J.  
Reineke & D. M. Goodman (Eds.) (2017). *Ana-Maria Rizzuto and the Psycho-*

*analysis of Religion. The Road to the Living God*, pp 65-91. Lanham Maryland, US: The Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.

Stålsett, G., Engedal, L. G. & Austad, A. (2010). The Persecuting God and the Crucified Self: The Case of Olav and the Transformation of His Pathological Self – Image. *Pragmatic Case Studies in Psychotherapy*, 6 (2), 49-100.

Texter, L. A. & Mariscotti, J. M. (1994). From chaos to new life: Ritual enactment in the passage from illness to health. In: *J. of Religion and Health 1994* Dec;33(4):325-32. doi: 10.1007/BF02355433.

Thurneysen, E. & Worthington, J. A. (1962 / 2010). *A Theology of Pastoral Care*. John Knox Press.

Van Gennep, A. (1960). *The Rites of Passage*. London: Routledge.

White, M. & Epston, D. (1990). *Narrative Means to Therapeutic Ends*. New York: Norton.

Wikstrøm, O. (2002). *God as “acting agent” in Psychotherapy*. Paper read at the conference “Mental health and religion” in Krakow, Poland, December 9-13 2002.

Wikström, O. (2006). *Den outgrundliga människan*. St.h.: Natur och kultur.

## Noter

- 1 PKU: Pastoral-klinisk utdanning etter modell av det amerikanske CPE Clinical Pastoral Education.
- 2 Narrativ kommer fra ordet *narrare* som betyr å fortelle. Både i sjelesorg og terapi er det å fortelle ens historie med flere tilnærminger eller blikk blitt en del av det som kalles den narrative vendingen (se feks Bruner 1987 og 1996; Gerkin 1984; Mc Dargh 2006).
- 3 Se feks Gullestad (2005) om å lese underteksten. Se også Lukoff, Lu & Turner 1992 og Masterson 1988.
- 4 Arnold van Genneps bok kom i engelsk utgave 1960, det er den vi viser til i litteraturlisten.

## Sjelesorg og ritualisering

- 5 For mer om troshistorie og trospåvirkning se Stålsett 2006 og Stålsett, Austad og Engedal (2017) om hvordan en anvender en religiøs dialekt eller religiøse metaforer.
- 6 For mer om dette se Bach 2003.

Gry Stålsett, psykolog v. Modum Bad og førsteamanuensis i religionspsykologi v. Det teologiske Menighetsfakultetet i Oslo  
E-mail: Gry.Stalsett@mf.no

Lars Johan Danbolt, professor i praktisk teologi og religionspsykologi v. Det teologiske Menighetsfakultetet i Oslo  
E-mail: Lars.Danbolt@mf.no



# Sjælesorg som eksistentiel dannelse

*Nicolai Halvorsen*

Med et tidligere arbejde med “laboratorium – sprog for tro” som prisme ansues studenterpræstens sjælesørgeriske samtale blandt unge sekulariserede studerende som et rum for eksistentiel dannelse. Trods store forskelle i form, rammer og formål vises det, hvordan både “troslaboratoriet” og sjælesorgsamtalen kan ses som religiøs og eksistentiel dannelse. Sjælesorgen blandt studerede har ofte karakter af livshjælp, men da de studerende ofte er unge i deres formative år, fungerer den også meget ofte som eksistentiel dannelse og nogle gange som eksplicit religiøs dannelse.

Dogmatik burde på ingen Maade være et Hovedfag; det burde maaske slet ikke være et Fag ... Men naar ellers der er et fortroligt Kendskab til det ny Testamente og til Kirkens historie, saa maatte enhver helst danne sig sin egen Dogmatik og gør det vel ogsaa, idet han herunder lader sig lede af sin Kirkes Symboler (Møller 1983: 154-155).

Det ovennævnte citat af teologen Otto Møller er fra omkring 1906, og min mening med citatet er ikke en desavouering af dogmatik som fag, men blot at pege på dogmatikkens problem som normativ og autoritativ lære. Møllers udtalelse kan ses som udtryk for at, kirkens lære allerede for lidt over 100 år siden var ved at blive individualiseret. Otto Møller taler om den teologiske uddannelse og de teologistuderende, og hans påstand om, at alle laver deres egen dogmatik, gælder utvivlsomt stadigvæk. Selvom denne dogmatik kan have forskellig vægtning og farvning af teologisk og kirkelig art, så tror jeg, de fleste præster oplever, at befolkningen også har deres egne “dogmatikker”, som ofte er meget lidt tynget af teologi. Teologisk viden efterspørges meget

sjældent i form af dogmatisk lære, det skal i givet fald formidles og personliggøres. Derefter er det spørgsmålet, om den enkelte kan bruge det til noget. Kristendom som lære og livstydning er blevet en vare eller et tilbud på linje med alle mulige andre religiøse og ikke-religiøse forklaringer og teknikker.

Dette betyder ikke, at dogmatik som systematisk teologisk fag er overflødig. Jeg vil ikke gå så langt som Otto Møller, men dogmatikken kan ikke forstås som normativ tros lære, hvor den dogmatisk skolede præst i mødet med den folkerelig, uskolede lægmand skal sørge for at docere den rette lære og retlede de forvirrede og usystematiske får. Tanken om dogmatikken som baggrund for forkyndelse af den rette lære forstået efter en tankpasser-kommunikationsmodel, hvor præsten eller teologen fylder den rette lære på lægmanden, som man fylder benzin på en bil, holder ikke, og det er der næppe heller nogen, som arbejder efter i dag. Der er også et spørgsmål om autoritet og legitimitet, som kan spøge her. Er præsten en dogmatisk autoritet? For Otto Møller, som – i al fald i dette spørgsmål – var grundtvigianer, stod forståelsen af kirkens symboler i forlængelse af Grundtvigs mageløse opdagelse af, at trobekendelse som kirkens bekendelse var tilstrækkelig som rettesnor, og at man for alt i verden skulle undgå et eksegetisk eller dogmatisk pavedømme.

Denne forståelse har også folkelig rod i dag. I al fald sådan forstået, at de fleste gerne selv vil bestemme, hvad de tror, og hvordan de skal leve deres tro. Tro og religiøsitet er individualiseret, og ingen ønsker, at hverken præst eller kirke fortæller dem, hvad der er den rigtige måde at tro på og at leve sin tro på. I den forstand har danskerne taget det almene præstedømme på sig.

Til gengæld viser mange undersøgelser af danskernes tro og religiøsitet fra de seneste år, at troen og religiøsiteten ikke mindskes nævneværdigt, men den forandrer sig. Dette er der skrevet meget om, ikke mindst i de senere år (f.eks. Rubow 2000, Gundelach 2011, Lüchau 2010). Folket har altid troet på alt muligt. Man kan blot konsultere Evald Tang Kristensen for at få syn for sagn (Kristensen 1908).

Individualiseringen og friheden kan imidlertid gå så vidt, at den slår over i en længsel efter “den store binding” (Jensen 1995: 33). Mange kan længes efter en stærk autoritet eller en nødvendighed, sådan som man også ser det i det politiske flere steder. Dog virker det ikke som om, at denne bevægelse er udtalt på det religiøse område. Derimod ser det i min verden ud til, at individerne i stigende grad bliver overbelastet af denne frihed. Alt er muligt.

Du skal vælge selv, men du må også selv bære konsekvenserne af dine valg. Dette forhold fører ikke mindst blandt unge voksne til ubeslutsomhed, tvivl og søgen efter sikkerhed (Nygaard 2015).

Meget af det, som præster og teologer allerede gør, kan ses som forsøg på at tale til det senmoderne menneske, som er overanstrengt af denne frihed, og som samtidig ofte er præget af perfektionisme. Der gøres allerede meget for at finde nye måder og veje at tale til og med dette menneske, som ikke mener, at hun umiddelbart kan bruge den klassiske forkyndelse til noget.

Dette er et bidrag både til refleksionen over danskernes tro og til, hvordan præster kan komme i samtale om denne tro. Det primære fokus er på sjælesorgen blandt sekulariserede unge, sådan som jeg har mødt dem på universitetet gennem mange års arbejde som universitets- og studenterpræst. Mit fokus vil her være på den sjælesørgeriske samtale som eksistentiel dannelse. Jeg mener, at mange af de sjælesorgssamtaler, som ikke mindst studenterpræsterne har med studerende, har en sådan dannende karakter. Denne eksistentielle dannelse kan være med til at bane vejen for, at religion og tro også bliver en del af samme dannelse.

Før jeg går til sjælesorgen, vil jeg dele nogle erfaringer fra et projekt, jeg har været med til at udvikle, som vi kaldte "Laboratorium – sprog for tro" (i det følgende kaldt troslaboratoriet) (Dalgaard m.fl. 2013). Dette projekt havde mere eksplicit et fokus på det, som man kunne kalde troens dannelse. Det blev udviklet som et forsøg på at lave et rum, hvor det var muligt at tale om tro, religion og lignende spørgsmål, hvor det ikke var de professionelle (teologer og præster), som skulle fortælle lægfolket, hvordan man skulle tale, tænke og tro; men i stedet skulle de professionelle fungere som facilitatorer for en fælles samtale. Lægfolket skulle i en veldefineret ramme få mulighed for selv at sætte ord på tro, vantro, religiøse følelser og tanker. Jeg har gennemført sådanne laboratorieøvelser også blandt studerende og vil gerne sammenstille erfaringerne herfra med erfaringerne fra sjælesorgen.

Hermed vil jeg foreslå, at man kan betragte sjælesorgen særligt blandt disse sekulariserede studerende som en dannelseshjælp. Dette dannelsesperspektiv er eksistentielt og åbende for også at se tro og religiøsitet som noget, der hører med i ens liv.

Jeg vil derfor begynde med en redegørelse for troslaboratoriet som religiøs dannelse.

## Laboratorium – sprog for tro

Udgivergruppen bag troslaboratoriet havde alle erfaringer med forskellige religionspædagogiske og teologiske kommunikationstiltag for voksne: Foredrag, bøger, studiekredse, undervisning, gudstjenester osv. Men det var en erfaring, at man sjældent kom i kontakt med folks egne forestillinger om tro og religiøsitet, hvad det betød for dem, og hvilken rolle det spillede.

Det førte til projektet om at udvikle et rum for denne samtale.

Troslaboratoriet er i princippet religiøst neutralt og åbent for alle. Metoden byggede på flere ting, men var især inspireret af metoden i fokusgruppestudier om religion lavet af religionssociologen Ina Rosen. Hendes arbejde har primært været deskriptivt, men har været meget koncentreret om at bryde det blufærdige og pinlige ved at tale om ens egen tro og religiøsitet (Rosen 2009, Rosen m.fl. 2012).

## Troslaboratorium som dannelse

Man kan med god ret karakterisere troslaboratoriet som et dannelsesprojekt, da målet er, at den enkelte bliver mere bevidst om sin egen tro og religiøsitet (eller måske mangel på samme) og mere duelig til at tale om det. Eftersom projektet foregår sammen med andre i mindre grupper, indgår det i processen, at man også får forståelse for andres tro og religiøsitet. Man kan sige, at dette dannelsesprojekt lægger sig i forlængelse af en demokratisk tradition for, at man udvikler sin forståelse af sig selv og andre gennem samtale.

Troslaboratoriet er som nævnt udviklet som et religiøst neutralt projekt, men det passer i en kirkelig sammenhæng fint med en grundtvigsk forståelse af myndiggørelse af lægfolket. Selvom der ikke er tale om et forkyndende projekt eller noget, som direkte sigter på kristen dannelse og livsoplysning, kan det meget vel fungere sådan. For dem, som selv måske er folkekirkemedlemmer, men som måske ikke har det store kendskab til den kristne tradition og dens sprog, kan laboratoriet give mod til at undersøge dette i samspil med formuleringen af egen tro og praksis. I de laboratorieførøb, jeg har været med i som facilitator, har der været deltagere, som gerne ville forstå sig selv og deres tro i en kristen kontekst. I nogle tilfælde har der været deltagere, som

havde problemer med den kristendomsforståelse, som de var opvokset med, hvor andre kom fra en langt mere sekulariseret baggrund, men alligevel var nysgerrige. Desuden har jeg som facilitator også selv deltaget i de laboratorieforløb, jeg har været med i, på lige fod med de andre deltagere. Man deltager i denne sammenhæng ikke selv som præst og ekspert med myndighed og autoritet til at udlægge den rette lære. Det er desuden en del af laboratoriets regler, at man kun taler på egne vegne og ikke må henvise til anden autoritet a la "som Paulus siger". Alligevel hænder det ganske ofte i laboratoriets forløb, at flere af deltagerne gerne vil vide noget om traditionen eller om, hvordan andre forstår det sted hos Paulus eller Søren Kirkegaard. I streng forstand ligger disse spørgsmål uden for laboratoriet og peger mere over i en studiekreds, men enhver kan bruge laboratoriets form på sin egen måde.

Troslaboratoriet fungerer ved sin åbenhed og sit neutrale udgangspunkt som en god platform for netop det sekulære menneske, som søger større klarhed i forhold til sin egen tro. Men for så vidt som de medvirkende forstår deres egen tro som i en eller anden forstand grundet i kristendommen, fungerer det også som et laboratorium for kristen dannelse.

Begrebet kristen dannelse har en tvetydig og suspekt historie, ikke mindst i luthersk teologi; men i denne sammenhæng ligger det i tråd med den prægning, som det har fået af bl.a. Karl Ernst Nipkow som både at forstå sin tro og bedre at kunne kommunikere den (Harbsmeier 2004: 11). Man kunne også henvise helt tilbage til Schleiermachers tanker om dannelse til religion, hvor han siger "Til dette formål kender religionen ikke andre midler end det, at den kan ytre og meddele sig frit" (Schleiermacher 2010: 107). I nutiden er religion ikke blot individualiseret, men også omgærdet af blufærdighed, hvis ikke ligefrem tabu. Det var også en erfaring i troslaboratoriet (Lauritsen 2013). Så forudsætningen for samtalen er, at man skaber et rum, hvor alle ikke blot er frie, men også trygge. Selv om troslaboratoriet sigter på at give den enkelte sprog og mod til at tale om sin tro og forholde sig til sin tro og dens plads i livet, foregår det sammen med andre, og den enkeltes tro og erfaringer skærpes og dannes i mødet med de andre. Troslaboratoriet sigter således på at give sprog og mod til at tale om troen, eller – anderledes sagt – på at myndiggøre deltagerne religiøst.

## Sjælesorg blandt sekulariserede unge

Sammenhængen mellem troslaboratoriet og sjælesorgen er ikke ligefrem. Men der er flere fællestræk, hvis man betragter begge dele som steder, hvor der gives rum til, at mennesker kan tale om det, som er vigtigt, herunder også eksistensspørgsmål og religion.

Hvor den åbenlyse overskrift for troslaboratoriet er tro og religiøsitet, så er dette ikke tilfældet i sjælesorgen. Her er det konfidentens eksistens, de problemer og sorger, hun kommer med, som er i fokus.

Den integritet og autonomi, som er beskrevet som forudsætning i troslaboratoriet, gælder derimod også og især for den sjælesørgeriske samtale. Da konfidenten ofte er i en form for krise, må sjælesørgeren have et særligt fokus på konfidentens integritet og autonomi, så der ikke sker et religiøst overgreb. I de samtaler, jeg har med studerende, er disse ofte selv klart bevidst om dette.

Det ytrer sig ikke sjældent ved, at jeg ved henvendelse om samtale (som ofte foregår pr. mail, sms eller lignende) bliver informeret om, at vedkommende ikke er kristen, og hvor de spørger, om man kan tale om ikke-religiøse problemer i denne sammenhæng. Det er ofte meget tydeligt, at de ikke søger en belæring eller en missionær, og at de er lidt vagtsomme.

Jeg kan berolige dem med, at samtalen har fokus på deres situation og problemer. Men det peger på den spænding mellem almene eksistentielle erfaringer og den forpligtethed på det kristne budskab, som er tema for dette nummer af *Kritisk forum for praktisk teologi*. Det er den spænding, jeg arbejder i til hverdag. I en sjælesorgssituation kan denne spænding ikke ophæves eller overvindes ved, at man insisterer på, at det skal handle om kristendom, tro og religion. Det giver ikke nogen mening at tilsige syndernes forladelse for nogen, der ikke forstår sig selv som syndere og heller ikke er åbne for det. Men det ændrer ikke ved, at samtalerne ofte kan være vanskelige at skelne fra andet terapeutisk tilbud bortset fra, at det er en præst, som man har talt med, og ikke en psykolog eller terapeut. Det er blevet foreslået at kalde denne type samtaler livshjælp og begrunde det i præstens diakonale tjeneste. Jeg er den, som følger et menneske i en eksistentiel krise eller byrdefuld situation noget af vejen og i bedste fald hjælper til en afklaring hos konfidenten. Jeg vil argumentere for, at denne livshjælp også er en eksistentiel dannelseshjælp.

Det, tror jeg, gælder for megen sjælesorg af denne art. Konfidenten får hjælp til at forstå sig selv og sin situation bedre, får måske også udvidet sit eget sprog og erfarer f.eks., at den forståelse, man havde af styrke og svaghed måtte revideres.

Men selvom dette dannelsesperspektiv gælder for megen sjælesorg, vil jeg mene, at det gælder unge og studerende i særlig grad.

De er i en formativ periode i livet. De er under uddannelse, de flytter hjemmefra og skal lære at blive sig selv og finde deres vej og plads i livet. De har ofte ikke fået meget hjælp med til den eksistentielle dannelse hjemmefra. Også her er de alene og står over for en mangfoldighed af valg.

Deres velmenende forældre har ofte været tilbageholdende med direkte prægning og anbefalinger i den retning. Når blot de unge finder en vej og er glade for deres liv, er forældrene glade. De færreste tænker over, hvor stor en belastning det er selv at have ansvar for alle afgørende valg og så tilmed skulle være glade hele tiden. Hermed har jeg bevæget mig over i en karakteristik af de studerendes særlige situation og de byrder og problemer, som de kommer med til sjælesørgeren.

## De studerende, deres problemer og byrder

Jeg oplever ikke, at de (unge) studerende i dag er mindre robuste eller mindre modstandsdygtige end før, men de er anderledes. De er også udsat for et helt anderledes pres om effektivitet, end vi var, dengang jeg selv studerede i 1980'erne. Det kan derfor ikke undre, at stress og perfektionisme fylder meget. I KU's studiemiljøundersøgelse fra 2016 svarer 41%, at de har fysiske stresssymptomer i hverdagen som hjertebanken, ondt i maven, nedtrykthed, koncentrationsbesvær, søvnbesvær mv., og op mod 70%, at de har disse symptomer op mod eksamen (Københavns Universitet 2016:22). På antropologistudiet er man for nylig begyndt at afskaffe karakterer for at imødegå denne udvikling (Lindhardt 2017).

I forlængelse af den individualisering af det religiøse, som blev nævnt ovenfor, er det åbenlyst, at også svaghed forstået som det ikke at kunne klare sit studie eller sit liv er en individualiseret og tabuiseret følelse. Det gælder

måske ikke lige voldsomt på alle studier, men det er efter min erfaring udpræget på de uddannelser, der kræver et højt adgangsgennemsnit.

Mange af de studerende har problemer med skyld og især skam, med identitet, med præstationsræs, perfektionisme og ensomhed. Ensomheden ytrer sig ofte som en følelse af at være alene med sine problemer. På samme tid er perfektionismen eller kravet om ikke at fejle eller bryde – sammen som antydet ovenfor – for mange en norm. De opfatter det ufejlbarlige som naturligt og det at være sårbar og kunne lave fejl som svagt og noget, der skal undgås.

## En case

Et eksempel er P, som læser medicin. Det viser sig, at hun gennem længere tid havde følt sig nedtrykt uden at kunne finde en grund. Men hun får også fortalt, at hun normalt var stærk, og at vise sårbarhed ikke var noget, hun gjorde. Alligevel havde hun udpræget angst for at miste sin familie. Hendes mor var på samme måde en supermor, superkollega, som aldrig gav op, og havde altid fremstået som robust. Jeg prøvede at spørge til om sårbarheden og de følelser af angst, som hun ikke kunne kontrollere, ikke var forbundet. Tentativt prøver jeg at fremsætte den påstand, at det kræver mere mod og mere er et tegn på styrke at turde være sårbar. Ikke hele tiden og altid, men indimellem. Det bliver en god samtale. Men jeg hører ikke mere fra hende. Lidt over 10 måneder senere får jeg en mail. Her skriver hun bl.a.

Jeg har rykket mig helt enormt siden vores første samtale, hvor du særligt fik mig til at reflektere over "sårbarhed", som ikke tidligere har været en del af mit ordforråd eller mine tanker. Jeg har løbende det sidste års tid ærligt kunne fortælle venner, familie og bekendte om nogle af de grundliggende følelser jeg har i mig, som engang imellem tager overhånd som fx angsten – og jeg kan gøre dette uden at føle mig helt forkert. Jeg har reflekteret over, at det at være stærk eller at vise styrke handler jo også om at turde at kunne fortælle om sin sårbarheder og at det er helt og aldeles okay og at disse ting unægteligt hænger sammen. Jeg har oplevet at knytte et stærkere bånd til mine



venner og familie efter at have vist min sårbarhed og har oplevet, at de ligeledes bærer rundt på lignede følelser.

I dette tilfælde er angsten måske på kanten af en fobi; men konfidenten giver udtryk for, at det er blevet meget bedre. Angsten og sårbarheden hænger sammen, og følelsen af at kunne være den, man er, også at man er sårbar og har ubehagelige følelser som frygt og angst, og det er noget, man kan tale om, har tydeligvis hjulpet. Det blev tydeligt, at P havde fået hjælp til sin egen eksistentielle dannelse. I dette tilfælde blev denne hjælp ikke eksplicit udtrykt religiøst eller teologisk. Det var min vurdering i situationen, at en eksplicit teologisering af sagen ikke ville gavne. Men som det også fremgår af det senere svar, er forholdet mellem sårbarhed og styrke blevet vendt. Det ligger under denne samtale som under mange andre, at sårbarhed ikke er noget forkert og ikke i modsætning til sand styrke. Det er for mig at se ikke blot psykologisk og eksistentielt rigtigt, men også noget, der er forbundet til forestillingen om Guds svaghed og afmagt.

## Det religiøse sprog som danneshjælp

Men det sker ikke sjældent, at en mere eksplicit kristen livstydning eller fortolkning af den konkrete situation bliver artikulert. Det er ofte kristendommen forstået som svaghedens religion eller måske rettere en religion, hvor menneskets svaghed og sårbarhed er et grundvilkår, som vi ikke selv kan eller skal kæmpe os ud af. Når konfidenten har en oplevelse og erfaring af, at der er tanker og følelser, som hun ikke selv er herre over og ikke kan få kontrol over igennem rationel tænkning eller ved at tage sig sammen, vækker en sådan tale ofte umiddelbart genklang.

Et eksempel på dette er den følgende case.

## Endnu en case

En mandlig studerende i begyndelsen af 20'erne, som jeg kalder L, kommer ind og fortæller, at han har gjort noget forfærdeligt, som han ikke forstår.

Det viser sig, at han har været sin kæreste utro i en meget omfattende brændert. Efterfølgende var han helt ude af flippen, og kæresten kunne mærke, at noget var galt. Han går til bekendelse og kæresten – som viser sig at være katolik – bliver meget ked af det og reagerer voldsomt.

Jeg nævner skam.

Han siger, at han skammer sig. Han er voldsomt bange for at miste hende, fortæller, at hun har sagt, at hun ikke kan tilgive ham; men trods det, at hun virkelig har været hård, sagde hun før han gik samme morgen (de har sovet sammen de sidste to nætter), at han ikke måtte gå, at hun ikke kunne klare sig uden ham.

Det gav ham håb. Han fortæller, at de begge har meget høje idealer i forhold til forholdet, især hende.

Jeg nævner Paulus' brev til romerne "Det gode, jeg vil, det gør jeg ikke, men det onde, som jeg ikke vil, det gør jeg" – jeg spørger ham, om han kan genkende det? Han bekræfter – finder en trøst i, at det er en almindelig erfaring, han har gjort. Han har opdaget, at han rummede mørkere kræfter, end han selv troede. Han er blevet klogere. Det er han helt klar over, selvom han fastholder, at han aldrig vil gøre sådan noget igen. Han siger også, at han aldrig vil drikke mere.

Han nævner selv, at han både er gerningsmand og offer. Vi taler om skyld, gerningsmand, offer, men også om dommeren. Han er også selv sin egen dommer, hans samvittighed dømmer ham. Kæresten er også offer, men også hun er dommer, det er hende, som kan dømme, om deres forhold skal fortsætte eller slutte. Han er magtesløs.

Han taler om ret, rimelighed – at det bør tælle, at han har været god, at han er gået til bekendelse. Jeg indvender, at tilgivelse og nåde ikke er noget, som man kan kræve. Det er forskellen på kærlighed (evangelium) og retfærdighed (lov). Vi taler om, hvad han kan gøre. Han er rådvild. Jeg nævner bøn, som en mulighed. Han siger, at han aldrig tidligere havde tænkt på at bede, at man kunne bede. Han var ikke religiøs, eller det havde ikke sagt ham noget. Men her i de seneste dage havde han bedt. Han syntes, at det teologiske/religiøse sprog, jeg brugte, gav mening.

Der kan være meget at sige om L's historie og den sjælesorg, som han fik, men den er et eksempel på, hvordan kristendommen kan være en hjælp til eksistentiel dannelse. Den kan ofte have karakter af krisehjælp som i denne

case, men lige så ofte fører en samtale til et længere forløb. En egentlig analyse af sådanne længere forløb som eksistentiel danneshjælp må blive udfoldet en anden gang.

## Konkluderende bemærkninger

Til tider kan man miste sig selv eller i al fald få slået voldsomme skår i det selv billede, man havde. Det var tydeligt i begge cases, hvor både P og L har fået revideret deres opfattelse af at være en stærk person, som havde styr på sig selv og sit liv. For P førte sjælesorgen til en erkendelse af, at sårbarhed kunne være et gode, noget man kunne tale om og noget, som skabte en tættere relation til hendes omverden, særligt familien.

Selv om der ikke var meget eksplicit kristen dannelse i denne case i form af bibelsk udlægning eller lignende, fungerede sjælesorgen terapeutisk som livshjælp og førte i den forstand til dannelse. Hun blev i stand til bedre at håndtere sin egen sårbarhed og kan omgås sin angst eller frygt.

I L's tilfælde blev den utroskab, han foretog og ikke selv forstod, en port til selverkendelse og åbnede for ikke kun det kristne sprogs mulighed for bedre at forstå sig selv, men det blev også en åbning til en religiøs praksis.

## Litteratur

Dalgaard, Jeanne, Nicolai Halvorsen, Kirsten Jørgensen, Birgitte Stoklund Larsen 2013: *Laboratorium: sprog for tro*, Frederiksberg: Aros Underviser.

Gundelach, Peter 2011: *Små og store forandringer, danskernes værdier siden 1981*. København:Hans Reitzel.

Harbsmeier, Eberhard. 2004: "Dannelsesbegrebet som pædagogisk og kirkeligt paradigme" i: *Kritisk forum for praktisk teologi* 58,København: Anis.

Jensen, Jørgen I. 1995: *Den fjerne kirke*. København:Samleren.

Københavns Universitet Studiemiljøundersøgelse 2016: Universitetsrapport <http://uddannelseskvalitet.ku.dk/kvalitetssikring/statistik-og-ledelsesinformation/undervisningsmiljoevurdering/>

- Lauritsen, Thorsten Asbjørn 2013: Sådan skaber du rum for samtaler om tro. *Kristeligt Dagblad* 25/2- 2013. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/kirke-tro/s%C3%A5dan-skaber-du-rum-samtaler-om-tro>
- Lindhardt, Kristian 2017: Studiet uden karakterer. *Universitetsavisen* 24/8-2017 <https://uniavisen.dk/studiet-uden-karakterer/>
- Lüchau, Peter 2010: Sådan ser danskerne på Gud og kirke – Hvert tredje medlem af folkekirken tror ikke på Gud. Kirken har mistet noget af sin autoritet. *Politiken* 26/6-2010. <http://politiken.dk/debat/analyse/art5470956/S%C3%A5dan-ser-danskerne-p%C3%A5-Gud-og-kirke>
- Møller, Otto 1983: *Slægt og Oplevelser*, Akademisk forlag.
- Nygaard, Else Marie 2015: Når valgfriheden bliver tyranni. *Kristeligt Dagblad* 5/10, 2015. <https://www.kristeligt-dagblad.dk/liv-sj%C3%A6l/n%C3%A5r-valgfriheden-bliver-tyranni>
- Rosen, I. 2009: *I'm a Believer – But I'll Be Damned if I'm Religious : Belief and Religion in the Greater Copenhagen Area: A Focus Group Study*. Lunds Universitet.
- Rosen, Ina, Lars Buch Viftrup, Morten Skrubbeltrang 2012: *Jeg er troende, men ikke religiøs – folkekirkens udfordringer. Et øjebliksbillede af danskernes tro og denne tros udfordring til folkekirken*. Kirkefondet.
- Rubow, Cecile 2000. *Hverdagens teologi, folkereligiøsitet i danske verdener*. Frederiksberg: Anis.
- Schleiermacher, Friedrich 2010: *Om religionen. Taler til dannede blandt dens foragtere*, Frederiksberg: Aros.
- Tang Kristensen, Evald 1908: *Danske sagn, som de har lydt i folkemunde I-VII*, Nyt nordisk forlag.

Nicolai Halvorsen, Studentpræst ved de natur- og sundhedsvidenskabelige fakulteter, Københavns Universitet, og præst ved Skt. Johannes Kirke i København  
E-mail: [praest@sund.ku.dk](mailto:praest@sund.ku.dk)

# Fællesskab og håb

## Mentalisering som sjælesørgerisk greb i begravelsessamtalen

*Christine Tind Johannessen-Henry*

I sjælesorgsuddannelse efterspørger præster og studerende viden om grundforudsætninger og basale greb, der er med til at skabe et lyttende rum, en tryk, åben og opbyggelig samtale, bl.a. i forbindelse med kirkelige handlinger, hvor præmissen i udgangspunktet er én samtale. At mentalisere – dvs. at evne at være opmærksom på både ens egne og andres mentale tilstande – er en forudsætning for at kunne udvikle relationer og fællesskab, ikke mindst i rum med blandede følelser af sorg, konflikter, utryghed og stress, dvs. i presede situationer som det kan være tilfældet i begravelses- og bisættelsessamtaler. Formålet med denne artikel er – fra et sjælesørgerisk perspektiv – at sætte fokus på det underbelyste felt om kommunikation mellem præst og pårørende i begravelsessamtaler. I forsøg på at 'skubbe' lidt til vanetænkning i og om begravelsessamtaler er argumentet, at en mentaliserende indstilling hjælper både præst og konfidenter til at skabe mere klarhed i en kommunikation, der kan åbne hverdagens tro- og håbsmetaforer.<sup>1</sup>

### Fragmenter fra en begravelsessamtale<sup>2</sup>

Hun blev 54 år. De sidder ved bordet. Præsten sidder ved bordets lange side, de to efterladte sønner på 18 og 25 år overfor, den mellemste datter

ved den ene korte side og afdødes eksmand ved den anden korte bordside. Eksmanden (E) ser gentagne gange på sin mobiltelefon; der tikker løbende beskeder ind, som han har sin opmærksomhed på. Der er stille i rummet. Præsten udtrykker interesse for fotoet af afdøde. Med sin rolige stemme spørger præsten til afdøde (A). De pårørende svarer fåmælt. Den yngste søn (X) ser ud af lejlighedens vindue. Kommunikationen foregår mellem præst og pårørende hver især; mellem de pårørende bliver der kun sagt yderst lidt. Hun døde af en blodprop. Var i de senere år på kontanthjælp. Pauser. De blev skilt for få år siden. Præsten spørger mere ind til, hvordan hun var. Hun var ikke den, der beklagede sig, siger datteren (Y); men hun brød sig altså ikke om, når de havde deres ikke-danske venner med hjemme. Præsten spørger til, hvad afdøde satte pris på. Hun kunne godt lide at gå til andespil. Den ældste søn (Z) fortæller, at de tit fulgte med hende derhen. Præsten spørger uddybende til det. Ja, det kunne hun godt lide, at de gjorde, siger sønnen. Datteren nikker. Præsten spørger, om der var andre ting, som afdøde kunne lide eller de kunne lide at gøre sammen. Flere pauser. Den yngste søn bemærker, at hun havde noget med engle. Ud af mange samtaletiltag responderer præsten forsigtigt: "Dem kunne hun godt lide, englene?" Ja, dem kunne hun godt lide. ... Den ældste søn siger, at der vist ikke rigtig er mere, at de kan komme i tanker om. De vælger salmer. Afdøde elskede bare salmen *I blev skabt som mand og kvinde*, fortæller den ældste søn; den var hun helt vild med. Fra dengang hun blev gift. Eksmanden skifter ben, tjekker sms'er og leder efter salmeideer på mobilen. Sammen med præsten finder de også frem til *Lysets engel går med glans*. Børnene vil have, at Whitney Houstons *I'll always love you* skal afspilles ved begravelseshandlingen. Præsten imødekommer. De gennemgår kort ritualen. – Samtalen er ved at være forbi. Præsten siger, at de "endelig må ringe, hvis der er noget de kommer i tanke om eller vil tale om". "Det kan jo godt blive hårdt i tiden efter begravelsen", siger præsten med medfølelse til afdødes børn. Ja, det er vi sgu da godt klar over, svarer eksmanden, mens alle rejser sig fra bordet.

## Kommunikation i begravelsessamtaler

For sognepræster kan større eller mindre elementer af sjælesorgssamtale indgå i samtaler, som falder i forbindelse med de kirkelige handlinger. Ved nogle begravelses- og bisættelsessamtaler (fremadrettet samlet under 'begravelsessamtaler') deltager flere familiemedlemmer. I samtalen med præsten kan den familiedynamik, der udfolder sig gennem kommunikationen, blive afgørende for, hvordan bisættelsessamtalen former sig. Ofte kan samtalen mellem præst og pårørende fornemmes at flyde frit trods et måske barskt dødsfald eller svære og brudte familieforhold. I den frit flydende samtale er de pårørende fleksible i deres tænkning og låser sig ikke fast på bestemte synspunkter; de har midt i den (ofte) alvorlige situation en 'legende' tilgang til deres fortællinger, ofte med glimt af varm humor; selv om de pårørende måske hverken er ret kirkevante eller bibelkyndige, åbner samtalen sig helt naturligt undervejs for forskellige former for udvekslinger om kirke, tro og eksistens; mellem præst og pårørende og dem imellem bevæger begravelsessamtalen sig på måder, hvor der implicit tages hensyn til og kan rummes, hvordan de andre tilstedeværende tænker og føler midt i parternes forskellighed og måske uenighed.

Og så er der de samtaler, hvor kommunikationen flyder meget mindre frit, fornemmes vanskelig, svær eller 'træg', sådan som ovenstående begravelsessamtalecase vil illustrere. Det kan fx være den slags samtaler, som går i stå igen og igen eller aldrig rigtig kommer i gang; hvor der er fravær af interaktion, idet pårørende ikke kobler sig til hinanden; hvor passivitet, afvisninger, irritation eller aggression præger rummet; eller hvor en slags 'fernis' lægger sig over samtalen, der slører og utydeliggør omstændighederne; eller hvor en pårørende tiltager sig magt over eller gentagende overtager rummet. Imens gør præsten, hvad præsten kan: spørger ind, nikker forstående, afventer, forklarer, udsøger, forkynner, afklarer, kæmper, kokser eller tænker, så det knager i det tidsrum, som samtalen varer. Præsten trækker vejret. Så venter den næste arbejdsopgave.

Til trods for en måske stor naturlighed i, passion for, meningsfuld følelse af og mangeårig erfaring med begravelsessamtaler vil man som præst opleve samtaler, der udfordrer og sætter kommunikationen på prøve. Ydre rammer, praktisk set-up og samtaledisposition kan naturligvis afhjælpe meget. Men

uanset dette – og uanset hvor rutineret, reflekteret og teologisk velfunderet præsten er – vil der være samtaler, der er vanskelige og derfor kan sætte præsten under en slags pres. Dertil kommer, at præstegerningen – generelt set – befinder sig i højrisikogruppen for stress og stress-eksponering (Doehring 2013).

De vanskelige samtaler er der ingen nemme veje igennem. Fra præst til præst vil der være individuel forskel på, hvilke specifikke samtalsituationer der opleves at 'flyde' nemmere og være mere 'træge', falder lettere eller sværere. Samtidig er det også indlysende – uanset samtaleens øvrige karakter – at præsten er en del af det mentale og kommunikative samspil i samtalerummet. Præsten virker ikke alene 'objektivt' som kristent vidne, kirkens repræsentant og hjælper i forhold til afdødes og pårørendes liv, tab og håb, men er tillige en kompleks medspiller i, hvordan der bliver fortalt, mindet, delt, afsløret, formidlet og forkyndt (se Johannessen-Henry 2016a, 2017).

Scenarier på vanskelige samtaler kan være mange. Som casen illustrerer, behøver en vanskelig begravelsessamtale ingenlunde at være henvist til de exceptionelt tragiske dødsfald som fx et helt ungt menneske, et barn, en forælder med små børn, et mord eller selvmord. Det er ikke altid sagens *umiddelbare* kompleksitet, alvors- eller sværhedsgrad, der afgør, om det er muligt at skabe et åbent – og kristeligt – opbyggeligt samtalerum. Ofte er det andre grundlæggende kommunikative faktorer i menneskers liv, der er afgørende for, om der i begravelsessamtalen skabes et fælles trygt og respektfuldt rum – og dermed også et rum, der i pastoralteologisk forstand åbner for kommunikation, som kirken særegent er i stand til at danne ramme om – nemlig tro, evangelium og opstandelsesbudskab i fællesskab.

I begravelsessamtalen vil de sjælesørgeriske elementer først og fremmest have 'omsorgskaraktter' (*pastoral care*) – frem for en decideret rådgivende (*pastoral counseling*) eller (sorg-)terapeutisk (*pastoral therapy*) funktion. Det siger sig selv, at præsten som udgangspunkt i en begravelsessamtale ikke har til opgave at udrede fx familieskærmydsler, forhold til afdøde eller mentale udfordringer. Begravelsessamtaler er ikke psykologiske sorgsamtaler.<sup>3</sup> I kraft af sin kirkelige kontekst tilbyder begravelsessamtalen i stedet sin særegne mulighed for et fælles nærvær, et evangelisk resonansrum, for begivenheden. I den forstand skal begravelsessamtalens rum møde de pårørende med det håb, som rejser sig af 'tabets 'vi'', dvs. at mennesker midt i deres egen



sammensathed i tabet er forbundet med hinanden, hvorudaf noget nyt kan vokse (se Johannessen-Henry 2016b).

Med udgangspunkt i afdøde er begravelsessamtalens privilegium at udfolde, nuancere og gøde en flerfoldig fælles fortælling, som senere i processen på præcis og prægnant måde bliver samlet og siet til en fælles og offentligt formidlet fortolkning i præstens tale, ritual og liturgi ved begravelsen. *I et sjælesørgerisk perspektiv* rejser begravelsessamtaler imidlertid spørgsmål vedrørende grundlæggende kommunikative greb, som kan åbne det pastoralteologiske samtalerum.

Formålet med denne artikel er *ikke* at give en færdig mini-manual for begravelsessamtalekommunikation mellem præster og pårørende. I stedet er formålet *dels* praksisteoretisk at tydeliggøre evner, som mange præster allerede intuitivt bruger i deres samtalepraksis, *dels* at skubbe lidt til, hvordan man pastoralpsykologisk og –teologisk (også) kan arbejde med (begravelses-)samtaler.

Ved for en stund at lade selve begravelseshandlingen og -talen falde i baggrunden og koncentrere sig om betingelserne for at fremme det kommunikative nærvær i samtalen mellem præst og konfidenter/pårørende vil denne artikel forsøge: *i*) at oversætte det psykologiske begreb 'mentalisering' til en pastoral kontekst ( – trods sin fundamentale natur synes begrebet ikke tidligere at have fundet vej ind i sjælesorgslitteraturen); *ii*) at illustrere en praksis, som med vægt på interaktiv kommunikation søger at væve en nyere udvikling af bl.a. dybdepsykologien sammen med teologisk refleksion gennem metaforer for fællesskab, nærvær og håb.

## Begravelsessamtaler i et sjælesørgerisk perspektiv

Et karakteristisk træk ved begravelsessamtaler er, at de med deres 'engangs-karakter' umiddelbart synes at have en fast struktur med obligatoriske elementer og dødsfaldet som et klart udgangspunkt. Som casen antyder, skaber disse faste elementer en vis stabilitet, der samtales 'rundt om'. Som casen også viser, udfordres stabiliteten af variationer i situationer og omstændigheder omkring afdøde og pårørende samt ikke-viden om familiære forhold, der kan gennemtrænge samtalen og skabe usikkerhed omkring, hvordan

man responderer. Netop fordi samtalerne rummer talrige ubekendte, kan præstens rolle i kommunikationen ikke overvurderes.

Begravelsessamtalen er en vigtig lejlighed til, at de pårørende får talt om vigtige ting, livsmening, tro og håb, som der ellers ikke ofte gives lejlighed til at tale om. Trods teologihistoriske implikationer omkring de kirkelige handlinger (se Bidstrup 2011) er det bemærkelsesværdigt, at begravelsessamtalerne i dansk (og til dels udenlandsk) litteratur kun har givet anledning til få og særdeles kortfattede praktiske forskrifter (se Falk 1998, Bjerg og Steffensen 2000, Værgø 2000, Chemnitz 2002, Bidstrup 2012). Sjælesørgerisk set er netop begravelsessamtalen – med dens stabile og ustabile strukturer – et spændende sted at starte med at tune opmærksomt ind på nogle grundlæggende bevægelser i samtaler, når præst og pårørende kommunikerer. Ved at øge bevidstheden om præstens egen og de pårørendes mentale tilstand og relationen mellem dem kan præsten tilskynde til at åbne samtalerummet for erfaringer af nærvær, tro og håb i samtalen, som kirken skaber rum for.

## Lytning, erindring og håb i fællesskab – om sjælesørgerisk praksis ved tab

Det er åbenlyst, at en primær opgave i rollen som sjælesørger er “aktiv lytning”. Aktiv lytning betyder at lytte involveret til konfidenters erfaringstætte og komplicerede historier. Man gør klogt i ikke at undervurdere, hvor vanskeligt det faktisk er at være opmærksom på personer, som lider og er ‘ude af sig selv’. Lytning er både en kunst og en færdighed og ikke noget, der blot sker automatisk og selvfølgelig som fuldstændig naturligt og spontant. Tillige er det en misforståelse at tro, at man som hjælper skal være *overaktiv* – dvs. servere ‘vise’ bemærkninger, stille dybdeborende spørgsmål, dele ud af gode råd eller dele dybe indsigter med intention om at skyde genvej til nye indsigter for konfidenten (Cooper-White 2015). Forventningen om, at hjælperen *altid* ved, hvad hjælperen skal gøre, er hård at aflære.

Lytning er analog med den grundlæggende evne hos *the good enough mother* som tilvejebringer *a holding environment* (Winnicott 1965) – dvs. at omsorgspersonen er fuldt nærværende i forhold til sit barn og dets udvikling ved at lytte, se og anerkende barnet som et dyrebart selvstændigt individ, der

er både adskilt fra og i tæt relation til barnet, og som plejer barnets individuelle udvikling uden besiddertrang eller overdreven bekymring. Dette at have en god tilknytning til sin omsorgsperson – her forstået analogt med hjælperen – virker desuden stress-regulerende (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 61).

At være en god pastoralteologisk lytter er indvævet i et større spørgsmål om, hvem vi er som personer og den sociale kontekst (Cooper-White 2015, Johannessen-Henry 2015). Hvem der lytter og hvem der er den, der lyttes til, er en langt mere kompliceret sag end pastoralteologer (og psykologer) traditionelt forestillede sig langt ind i det 20. århundrede. Præster og konfidenter relaterer sig ikke til hinanden som to isolerede størrelser, men er altid situeret i et bredere socialt og kulturelt miljø, der både kan udråbe og fordreje ubestridte antagelser om menneskers identitet fx vedrørende køn, race, seksualitet, klasse og formåen (Cooper-White 2015). Den ovenstående case illustrerer, at samtalerne implicerer og fordrer en involverende stillingtagen og tilkendegivelse fra præsten, her fx når nye generationer antyder at trods og gøre oprør imod afdødes syn på etnicitet.

Når pårørende fortæller historien/r om afdøde, sker det som en bevægelse udefra og ind (Anderson & Foley 1998, 98). Hvis afdødes liv har været tilgængeligt og åbent for omgivelserne, er det indlysende nemmere at konstruere et autentisk minde. Der kan komme dimensioner af afdødes liv til udtryk, som afdøde ikke selv var sig bevidst. Dette som pårørende at erindre fortællinger om afdøde frembringer oftest blandede følelser, fx sorg, glæde, skam, taknemmelighed, vrede og afsløring. På godt og skidt er de pårørendes 'egne' fortællinger sammenvævet med afdødes historie. Idet historien om afdøde fortsætter med at skrives hos de pårørende, er det at erindre også forbundet med det at håbe (ibid., 116).

Til forskel fra en stor del af psykologien, hvor håb kendetegnes ved at være individuelt betinget (om end nyere udvikling peger mod det kollektive), er håb i kristen tænkning noget, som individer gør sammen. I en kristen tænkning er mennesker i stand til at holde håbet oppe i tro på, at Gud virker i og for den enkelte og verden. Sjælesorgens privilegium – til forskel fra psykoterapien – er netop de ressourcer, som findes i trosfællesskabet. Kristen sjælesorg er funderet i Den treenige Gud, i hvis billede mennesker er skabt – en metafor for Gud, som i sig rummer netop fællesskab og gensidig deltagelse i hinandens liv.

De mere konkrete – og sjælesørgerisk set nødvendige – spørgsmål må nu lyde: hvordan bliver man som præst ‘stemt’ i samtaler med pårørende? Hvad er det egentlig at være en deltagende person og samtalepartner? Hvordan gør man det? Hvori består det? Hvordan gives pårørende mulighed for at få tanker og følelser udtrykt? Og hvordan kan samtalen samtidig have pastoralteologisk indhold? – I dette lille bidrag til den vidtfavnende sjælesorgslitteratur argumenterer jeg for, at videreudviklinger af bl.a. dybdepsykologien i det hastigt voksende begreb *mentalisering* kan yde en væsentlig processuel støtte i bl.a. begravelsessamtaler – selv om begrebet selvsagt aldrig vil kunne eller skulle appliceres direkte (én til én) i en sjælesørgerisk sammenhæng og da slet ikke i begravelsessamtaler, hvor mentaliseringsteori altid nødvendigvis må praktiseres i, tillempes og indordne sig en pastoralteologisk kontekst og følgelig en ‘pastoralteologisk oversættelse’.

## At mentalisere – et dybdepsykologisk inspireret begreb i pastoralteologisk perspektiv

Begrebet “at mentalisere” (Fonagy 1991) handler helt enkelt udtrykt om at være opmærksom på både sin egen og andres sindstilstand. Lidt mere kompliceret udtrykt betyder en mentaliserende indstilling hos fx præsten, at man er ikke-vidende, nysgerrig, legende, fordomsfri, autentisk, aktiv i dialogen med sine konfidenter og bruger sin undren, forestillingsevne og fantasi både i forhold til konfidenterne og sig selv. Peter Fonagy, som sammen med bl.a. Mary Target, Anthony Bateman og Jon Allen, er en af de ledende inden for mentaliseringsforskning, betegner mentaliseringsevnen som dét “at besinde sig på sindet” (*holding mind in mind*) (Fonagy 1991).<sup>4</sup>

### Relationalitet og interaktion

– at være opmærksom på sin egen og andres mentale tilstand

Kernen i god mentalisering er en tilgang til relationer, der afspejler en forventning om, at ens egne tanker og følelser kan blive oplyst, beriget og forandret ved, at man får indblik i andres mentale tilstand (Fearon et al. 2009, 422).<sup>5</sup> Som fagprofessionel betyder det, at præsten søger at udvise dyb respekt for andres ægte følelser (også når andre familiemedlemmer måske afviser

dem hos sig selv eller andre) og nysgerrigt udforsker, hvad det kan være for fornemmelser og følelser samt hvilke tanker, betydninger og erfaringer, de er forbundet med.<sup>6</sup> Kort udtrykt er mentalisering dét at forstå sig selv og andre ved at danne nogenlunde præcise forestillinger om de mentale tilstande, der ligger til grund for adfærd – dvs. forstå hvorfor vi selv og andre handler, som vi gør (Bateman & Fonagy 2007).

I mere eller mindre grad mentaliserer vi alle sammen (sågar i vores drømmeliv) – om end vi ikke gør det lige godt hele tiden. Mentaliseringssevnen udvikles i løbet af barndommen inden for rammerne af et trygt tilknytningsforhold og spiller således en afgørende rolle for selvregulering og nære relationer. Nærmere betegnet mentalisering en slags dobbeltvne (Bak 2017, 9). For at kunne skabe og udvikle relationer til andre er det af stor betydning, at man kan fornemme, hvad andre mennesker tænker og føler, og kan justere sin adfærd i forhold til det. *Samtidig* er det helt nødvendigt, at man reflekterer over sine egne tanker og følelser for at kunne opretholde kontrol over dem – dvs. at man kan tankelæse sig selv og justere på sine tanker og følelser, hvis de er på vej i en uheldig retning. Man mentaliserer med andre ord interaktivt.

Når man mentaliserer, søger man *at føle klart* (Allen 2009). Man kan beskrive mentaliseringsbevægelsen i praksis på nogenlunde følgende måde: Når præsten iagttager (fx at den pårørende græder), slutter præsten en mental tilstand (fx at den pårørende er berørt). Samtidig bruger præsten et tredjepersonsperspektiv til at opnå viden om sig selv. Præsten lægger fx mærke til, at man selv taler hurtigere, end man plejer, måske skælver lidt – og slutter, at man vist må være lidt mere ængstelig, end man sådan lige var klar over. Her sker der en slutning fra noget rent fysisk til noget mentalt, dvs. en nuancering. Man opnår dermed viden om sig selv som tilskuer. Mentalisering er altså “at forstå andre indefra og sig selv udefra” (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 26; se også Damasio 2004).

### “Det legende område”

Mentalisering bygger på vores fantasi og forestillingsevne, fordi vi må forestille os, hvad andre tænker eller føler. Det kræver fantasi at lege med forskellige forestillede muligheder, som samtidig er forestillinger, der også er forankret i virkeligheden (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 61). En vigtig in-

dikation på god mentalisering er bevidstheden om, at man ikke har og ikke kan have fuldstændig viden om, hvad en anden tænker eller har i sinde. Der kræves tilsvarende en forestillingsevne for at forstå sine egne mentale oplevelser, især i forhold til følelsesladede temaer (Fonagy 2009, 230).

Når man ser et ansigtsudtryk, tillægger man det følelser og skaber måske også historier om, hvorfor sådan en følelse er opstået, idet man spejler i sig selv, hvilken følelse det er. I kraft af sådanne evner befinder vi os i et mentalt rige mellem objektiv virkelighed og fantasi – i lighed med psykoanalytikerens Donald Winnicott's term om midterfeltet, "det potentielle rum" som er et "legende område", hvorigenom vi på en sund udviklende måde oplever og forstår virkeligheden (Winnicott 1971, se Johannessen-Henry 2017). Det potentielle rum henviser til en sindsstemning, hvor leg er mulig. Kort sagt er det fantasifulde sind frakoblet virkeligheden samtidig med, at det forbliver i den. God mentalisering befinder sig mellem disse to yderpunkter med forestillingsevner, der er tilstrækkelig løsrevet fra, men samtidig tilstrækkelig knyttet til de objektive realiteter (Skårderud & Karterud 2007, 20). Gennem sådanne aktiviteter kan man ideelt set indgå i det legende intersubjektive fællesskab og se sig selv og andre på mere nuancerede måder.

Når man mentaliserer, bevæger man sig hele tiden frem og tilbage mellem implicitte og eksplicitte processer (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 49f). At mentalisere implicit ligger uden for ordene. Intuitivt, proceduralt, automatisk, ubevidst. Det er tavs viden om, hvordan man gør noget – til forskel fra eksplicit viden. At mentalisere eksplicit betyder at tænke og tale bevidst om mentale tilstande, hvilket ofte har form af en narrativ: Hvad var situationen? Hvad skete der? Hvad gjorde du? Hvordan opfattede du det? Når præst og pårørende 'småsnakker' som indledning til samtalen, kan man være i gang med gøre det ubevidste mere bevidst. Men 'selve' samtalen starter oftest i de eksplicitte processer (fx i dødsfaldet og afdødes 'CV') for derigennem at blive ført ind i det implicitte område, hvor opmærksomheden henledes på fornemmelser og følelser hos en selv og andre, for derigennem at udvikle sig til en mere automatisk og intuitiv opmærksomhed på hinanden – for derigennem igen at få sat ord på disse ting osv.

### At kunne 'trykke på pauseknappen'

At mentalisere er ensbetydende med, at man er i stand til at 'trykke på pauseknappen', når man befinder sig i emotionel tilstand, hvor man fx er under pres eller stress (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 61). Når man uden nærmere refleksion fortolker andres mentale tilstande, vil man automatisk antage, at andre deler ens perspektiv, viden og holdninger. Det kræver nemlig anstrengelse at forholde sig til personer med anderledes synspunkter. Man må både hæmme sine egne stereotype perspektiver, være bevidst opmærksom på et andet perspektiv og kunne jonglere med forskellige arbejdspektiver i hukkommelsen. Og *samtidig* må man være bevidst om, at hvad man tænker og føler ikke nødvendigvis betyder, at det er sådan. Når man mentaliserer, kan man altså revurdere sin oplevelse.

Imidlertid er der situationer, hvor man mister evnen til "at forstå andre indefra og sig selv udefra". Vrede, aggression, frygt og angst reducerer evnen til at forstå andre. Stress svækker opmærksomheden og giver tunnelse. Ud over at være vidende om dette må præsten tillige kunne forstå betydningen af belastende livsbegivenheder i forhold til fx en traumepræget forhistorie og kunne håndtere angst og bekymring med rod i konfidentens egen oplevelse og adfærd (jf. Allen, Fonagy & Bateman 2010, 30). Det er vigtigt at være opmærksom på, at også positive affekter som forelskelse og sværmende romantisk kærlighed gør fx pårørende – og præsten! – mentalt mere blinde (jf. Skårderud & Karterud 2007, 16).

Selv om man i det daglige ikke har brug for at mentalisere hele tiden, og mange situationer løses som rutine, er det i en sjælesørgerisk situation afgørende at bruge mentaliseringsevnen. Når præsten samtaler med personer, som har svært ved at mentalisere – enten midlertidigt på grund af fx diverse omstændigheder omkring et dødfald eller har svært ved at mentalisere i det hele taget – er det vigtigt, at præsten som fagprofessionel selv kan 'skruer op' for mentaliseringen, dvs. kan tænke sig om, så situationen kan løses på en god måde. Det er sådan, at når man i en periode hyppigt er sammen med mennesker, der har svært ved at mentalisere – uanset grundene hertil – kan det betyde, at ens egen evne til at mentalisere bliver belastet (Bak 2017, 20). Når præsten har mange samtaler med personer, der er i sorg- eller stressfyldte situationer, kommer præsten på overarbejde. Det *kan* betyde, at præsten

kan reagere uhensigtsmæssigt og gøre noget andet end det, som præsten selv gerne vil, netop fordi evnen til omtanke er påvirket.

At arbejde med en mentaliserende indstilling som præst hjælper således de pårørende, men præsten får – lige så vigtigt – en bedre forståelse af, hvordan præsten selv kan reagere med frustration, frygt, fortvivlelse og vrede; i sådanne tilstande er man sandsynligvis ikke sin egen bedste udgave som præst. Er man selv meget presset fx på grund af arbejde eller privatliv – mere end man måske selv ved af – kan pårørende ligefrem risikere at blive krænkede eller i yderste konsekvens retraumatiserede. Med andre ord hjælper mentalisering præsten til at se sine egne reaktioner i et klarere lys, udholde konfidenteres affekter og bidrage til, at præsten kan regulere sig selv fx i forhold til krævende pårørende (se Allen, Fonagy & Bateman 2010, 206).

Evnen til som professionel at kunne mentalisere smitter med andre ord af på samspillet med andre. Fx kan mentalisering have en afsmittende virkning, når præsten tænker højt om sin egen refleksion (se *ibid.*). Det handler *ikke* om at blive optaget af sig selv, men at forholde sig reflekterende til, hvad der bliver sagt til en. Fx kan en skarp kritik af ‘hele’ kirken eller af, at en begravelse overhovedet behøver at involvere musik og salmer, måske ved første indskydelse få præsten til enten at tale efter munden eller tage kirken og dens liturgi kraftigere i forsvar – hvorefter det ved nærmere eftertanke kalder på en revurdering i forhold til de pårørendes pointer. En sådan bevægelse er i sig selv er ikke blot en parentes i samtalen; spontan revurdering (dvs. *nuan-cering*) smitter positivt af på samspillet, fordi det for andre parter i samtalen viser muligheden for at komme til klarhed i forhold til deres egne oplevelser, forestillinger og forforståelser, der vedrører begravelsessituationen, og gensidigt åbne sig over for nye måder at tænke (kirke) på.

### Kærlig handling og empatisk klarhed

Når præsten mentaliserer, betyder det kort sagt, at man får de pårørende til at føle sig trygge i samtalen. Når relationen opleves som en “tryk base” (Bowby 1969) giver sjælesorgen mulighed for at åbne rummet for tanker, følelser, antagelser, håb, behov, drømme, fantasi m.m. *I sin ideelle form muliggør mentalisering intimitet, en kærlig følelse af forbundethed med en anden persons virkelighed* (Allen 2009). Psykologen Daniel Stern kalder det “mødeøjeblikke” (Stern 2004, 13f). Set i det lys er det at mentalisere mere end



en færdighed; det er en dyd, en kærlig handling (Allen 2009). Bevægelsen i samtalen finder sted som en spontan, uforudsigelig proces, hvor ingen af parterne ved, hvad den anden vil sige (Stern 2004, 162f). Samtalemødets uforudsigelighed som noget måske umiddelbart selvindlysende kan være god at holde sig for øje som præst, hvis man indimellem får følelsen af, at ens eget 'skema' for begravelsessamtalen er ved at tage (for meget) over – hvorved spontaniteten, kreativiteten og måske også intimiteten i samtalen kan aftage. Det har nemlig ifølge Stern kreative fordele at 'rode' lidt i samtale-processen.

I lyset af beskrivelsen af mentalisering som kærlige handlinger og mødeøjeblikke er det ikke overraskende, at *empati* er en hovedhjørnesten i mentalisering (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 42). Til stor og gennemgribende inspiration også i sjælesorgsdisciplinen begyndte Carl Rogers i 1940'erne at udvikle en "klientcenteret" terapi som et relationsfokuseret alternativ til psykoanalyse (Rogers 1951). Rogers fokuserede specielt på terapeutens empathiske egenskaber, hvor terapeutens funktion er at hjælpe klienten med at opdage og tydeliggøre de følelser, han oplever. Terapeuten skal her vise dyb forståelse for og accept af de holdninger og oplevelser, klienten i dette øjeblik bevidst giver udtryk for, samtidig med at klienten skridt for skridt vover sig ind på de (ubevidste) 'farlige' områder. Ifølge Rogers bliver dette muligt i kraft af den følelsesmæssige varme i forholdet og den følelsesmæssige sikkerhed, som den varme relationen skaber (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 44).

At blive præcist mentaliseret er imidlertid ikke 'bare' at blive mødt med varme og velvilje. Sjælesorg har (ligesom terapi) ikke gavn af at blive forestillet som det at ligge henslængt i et varmt bad – snarere som det at svømme i en kølig krystalklar sø (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 42). Varme er lettere; klarhed er straks vanskeligere. Hvis præsten i en begravelsessamtale oplever en pårørende, der – som eksmanden i casen – virker let irriteret, rastløs og kort for hovedet (og måske også bærer på en form for skyldfølelse), hvilket dermed også 'stråler ud' til børnene, kan det være særdeles indfølelse i situationen at sige "Det kan jo godt blive hårdt i tiden efter begravelsen", hvilket her sigter til den hårde situation for afdødes børn – en forståelse, som er særdeles vigtig at lade dem mærke. At den medfølelse bemærkning imidlertid *på samme tid* også rummer en ikke-mentaliserende 'intervention', viser sig af eksmandens svar: "Ja, det er vi sgu da godt klar over". At svaret falder sådan kan skyldes mange (og komplicerede) forhold. Men den kontante afregning

– på præstens dybe forståelse og omsorg for børnene i form af en afvisning fra eksmanden – viser, at præsten i en ‘træg’ samtale over for andre personer i rummet *samtidig* er godt tjent med at fastholde en spørgende og nysgerrig mentaliserende indstilling. Præstens omsorgsfulde og varme udsagn beskytter indlysende børnenes tarv, men det er også tydeligt, at omsorgsfuldheden ikke smitter af på eksmandens mentale tilstand omkring dødsfaldet.

Case-situationen som helhed med dens grad af ‘ordløshed’ og ‘lukkethed’ (som nødvendigvis må bringe selv en garvet sjælesørger på udfordrende mentaliseringsarbejde) illustrerer dermed også, at en mentaliserende indstilling hos præsten forudsætter en høj grad af tolerance over for tvetydighed i rummet – altså en sund evne til at håndtere ustrukturerede og uafklarede situationer (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 30).

## Mentalisering i familie- og pårørendesamtaler

Inspireret af en mentaliserende tilgang kan præsten bruge det relationelle i en familie eller gruppe af pårørende til at åbne for overvejelser omkring, hvordan familiens tanker og følelser hænger sammen i forhold til afdøde og hinanden – dvs. initiere bevægelser i samtalen, som kan antyde nye måder at se og forholde sig til hinanden på (se Fearon et al. 2009, endvidere Tømm 2000). En hovedtanke er, at erfaringen af at “besinde sig på en andens sind” *antydningvist* kan initieres fra begravelsessamtalen over til familiens interaktioner – og følgelig også interaktioner, der åbner for fælles hverdagsmetaforer for tro.

### At fremme og dele en nysgerrig og åben indstilling

I en mentaliserende tilgang vil præsten søge at demonstrere og fremme den nysgerrige indstilling mellem sig og de pårørende og disse i mellem, dér hvor præsten fornemmer en relationel ‘træghed’ eller lignende vanskeligheder i samtalen. Hvis en af de pårørende (eller måske dem alle) er stærkt emotionelt påvirket, kan det være ekstremt vanskeligt for dem at interagere i samtalen. Stressfyldte interaktioner, som er følelsesladede, medfører, at man ikke har ressourcer til at påvirke andre; i stedet kan man forfalde til at søge at kontrollere andres adfærd eller sin egen (Fearon et al. 2009, 413). Kontrollerende

adfærd skaber interaktioner, som andre kan opfatte som fx ikke-støttende, udtryk for pression eller fjendtlighed – hvilket kan udløse stærke reaktioner hos disse andre.

Implicit mentaliserende kan præsten her optræde interesseret og nysgerrig over for mentale tilstande – naturligvis i respekt for og under hensyn til de enkeltes mentale tilstande. I den nærværende begravelsessamtalecase kan præsten fx sige til den yngste søn: “Jeg lagde mærke til at du, X, har været ret stille, og jeg overvejede, hvad du mon tænker på?”; dette kan blive en mulig indgang til, at nye tanker kan deles i et ‘knuget’ rum. Som tidligere nævnt nærmer erindringer om afdødes modstand mod andre etniciteter end dansk sig et oprør, idet den vidner om, at børnene trods opfattelsen, idet de fortsætter med at tage personer af ikke-dansk herkomst med hjem. Her er det muligt at åbne erindringer yderligere ved fx at spørge “Hvad tænkte du, Y, når det skete?” og derefter til de andre “Hvad tænker du, X/Z/E, når Y fortæller dette?” – dvs. spørgsmål som åbner for, at de pårørende forholder sig til hinanden. At familiemedlemmer er nysgerrige i forhold til de andres perspektiver og således udviser en forventning om, at andres tanker vil udvide eller uddybe deres egen forståelse, er ekstremt vigtigt, fordi den kan pege på styrker, som samtalen kan bygge videre på (Fearon et al. 2009, 418). I casen kan præsten spørge ind til datteren: “Y, da Z for lidt siden nævnte, at din mor var glad for, at I sammen fulgte hende til andespil, lagde jeg mærke til, at du nikkede, og at I var enige. Hvordan tænker du, at I kunne se/mærke på din mor, at hun var glad for, at I var sammen om det?” Selv om det lyder ret ligetil, *er opretholdelsen af en nysgerrig indstilling måske en af de vanskeligste aspekter ved mentalisering i familier*, ikke mindst for den erfarne præst, som gennem årene har dannet sig sine ‘modeller’ af forskellige familiemønstre (se Fearon et al. 2009).

#### At finde balancen mellem aktiv og passiv

I den mentaliserende tilgang til samtaler lader præsten det *ikke alene* være op til de pårørende eller familiemedlemmerne indbydes at kunne fx reflektere, perspektivere og opdage (måske nye) meninger og betydninger i de andre pårørendes udsagn og fortællinger. I vanskelige samtaler er præsten derfor nødt til aktivt at spørge – på en nysgerrig og respektfuld måde – netop for at give plads for alternative perspektiver.

I bevægelsen hen imod alternative perspektiver kan præsten praktisere en tentativ indstilling. Henvendt til de forskellige pårørende kan præsten fx sige "Jeg får det indtryk ...", "Gad vide om ...", "Jeg kommer til at tænke på ...". Præsten kan videre få de pårørende til at forholde sig til deres 'egen' situation – jf. casen – ved fx at sige: "Da du fortalte det med din mor og engle, fik det mig til at tænke på, at englens jo i kristendommen er dem, der bringer budskab om dét, der er godt, og at engle jo kan se ud på et hav af måder ... (pause)"; eller: "Da du sagde det med englen, fik jeg en fornemmelse af, at det med at være vild med engle måske kunne have noget med tro at gøre ... (pause)"; eller: "Jeg tænker/spekulerer på, om det med englens er noget, hun har fortalt jer mere om ...". Når de pårørende spontant begynder at bringe andre/alternative perspektiver på banen, ved man, at det rent faktisk er lykkes at få mentalisering på glet.

I betoningen af det aktive er det en hovedregel at undgå (meget) lang tids tavshed, der blot kan gøre anspændtheden større. I den aktuelle case kan præsten identificere sin egen aktuelle mentale tilstand; hvis præsten fornemmer sig påvirket af fåmæltigheden fra de pårørende og deraf opstående pauser ved fx selv at 'tabe mælet', kan præsten genfinde sin egen mentaliseringskapacitet ved fx at sige "Jeg tænker lige lidt uklart. I nævnte før at jeres mor og A (ekskone) ikke var den, der beklagede sig ... Kunne vi gå tilbage, så I kunne fortælle mig lidt mere om, hvad det havde af betydning for jer?". Her giver præsten sin egen mentalisering form, og samtidig stimuleres elaborering af (mulige opbyggelige) erindringer. Det er klart, at det altid vil være kontekstafhængigt, hvad der vil være naturligt at finde tilbage til. Men det gør ikke noget, at præsten 'kludrer' lidt i det, så længe det er autentisk (se Stern 2004).

*At være aktiv betyder naturligvis ikke, at der ikke må være pauser.* Tværtimod er det vigtigt, at man bevidst sænker tempoet, når samtalen opleves vanskelig, og udtrykker, at man er meget interesseret i at høre, hvad de enkelte tænker, og hvad de andre mener om det (Fearon et al. 2009).

I dette at være aktiv ligger også, at præsten kan foretage modtræk (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 225). Som casen illustrerer, er der pårørende, der udelukkende refererer til afdøde/andre (eller pårørende kan være for optagede af at forstå andre, fx hvorfor afdøde gjorde dette og hint uforståelige). Her kan de have brug for et puf i retning af at reflektere over, hvad der sker

i dem selv: "Hvordan fornemmede du den situation, når din mor værdsatte, at du tog med til andespil?" eller til den yngste søn "Når du ikke var med til andespil, hvad gjorde du da i stedet sammen med din mor?" – Undertiden oplever præsten det modsatte: pårørende som er ekstremt selv-fokuserede. Her er det vigtigt, at præsten leder den pårørende *udad* til den fælles verden. Præsten forsøger med andre ord at flytte fokus hen til den afdøde og andre (pårørende). Præsten spørger måske: "Hvordan tænker du, E, at A (afdøde) så/forstod det?" "Hvordan tænker du, E, at Y, Z og X så situationen?"

Det er velkendt, at mange familiemedlemmer kan reagere med et "Det ved jeg ikke", når man foretager modtræk. Det betyder ofte *ikke*, at man *ikke* ved det, men derimod, at man tænker. Måske er personen ikke før blevet stillet spørgsmålet – har ikke tænkt over det før. Måske kan personen ikke umiddelbart lige 'greje' det. Det kan betyde, at man må være lidt 'insisterende'. Mens præsten giver tid, kan præsten *fx* sige "Bare hjælp mig lidt på vej; hvordan opfattede du, at A var glad for *I blev skabt som mand og kvinde?*"

#### At være almindelig præst

I en mentaliserende tilgang er den reflekterende indstilling i processen et udtryk for, hvordan man bruger modoverføring. Dvs. at præsten mærker, hvad dét, som de pårørende kommunikerer, gør ved præsten selv og bruger det at se sig selv udefra som *reflekteret* afsæt til at forstå de pårørende. Hvordan man bruger modoverføring er egentlig et spørgsmål om "at være almindelig" (Allen, Fonagy & Bateman 2010, 226). Man er ikke ekspert i de pårørendes kærlighed, lidelse, tab og tro, selv om man er 'ekspert' i gudslære! At bruge modoverføring i bred forstand som mentalisering i rollen som præst er kort sagt 'blot' at vide og give udtryk for, hvad der sker i dit *eget* sind. At 'være almindelig' betyder, at præsten *fx* kan tænke på, hvad præsten ville sige og gøre, hvis nu præstens ven – både den ven, der er meget ligetil, og den ven, der er lidt 'knudet' – sagde ligesom den pårørende eller opførte sig som den pårørende. Over for ens ven har man jo ikke grønt lys til at kommunikere 'hvad som helst'. Hvis *fx* ens gode ven har mistet sin kone, vil man formodentlig påvirkes af vennens fortælling – lad os *fx* sige – om konens og vennens sidste samtale og nærvær sammen; man vil *fx* spørge ind til og måske sige "Det må føles enormt stærkt, at I kunne have den samtale og bede sammen. Hvordan vidste I med hinanden, at det var nu?" – frem for at igno-

rere vennens og egen sindsstemning og *med det samme* søge i sine teologiske kundskaber for at fortælle om kristent nærvær. Måske ville det netop være vennens erfaring med sin kone, der ville åbne det centrale kristne indhold i deres handling sammen på en helt anderledes måde, som da ville kalde på teologisk refleksion.

Man kan med andre ord arbejde med sin mentale tilstand på en måde, der bidrager til at fremme det fælles formål. Selv om det fælles formål med en begravelsessamtale indlysende er 'en god begravelse', kan det være særdeles meningsfyldt herunder også at overveje forholdet mellem præst og pårørende. For at kunne fremme det fælles formål er man i selve den konkrete samtalsituation meget ofte nødt til at tale *ud fra sit eget perspektiv snarere end ud fra ens opfattelse af, hvad de(n) pårørende oplever*. Man vedkender sig sin egen oplevelse – for at normalisere de pårørendes situation fx: "Hvis det var sket for mig, ville jeg også være blevet påvirket"; eller: "Det ville have gjort mig glad"; eller måske ligefrem "Det med at der findes engle på en eller anden måde – ligesom de også er beskrevet i evangelierne – det tror jeg faktisk også på" (– hvis det altså er det, man gør!). På et mere komplekst niveau bruger man sin emotionelle responsivitet til at fremme fællesskab og fælles forehavende. Hvis man ønsker at fremme mentalisering, er det vigtigt, at man ikke straks sender ting tilbage til de pårørende, men engagerer sig i deres fortællinger.

Som professionel kan man ofte blive (behageligt) overrasket over at se, at hvis man taler om sin egen oplevelse af *de pårørendes aktuelle situation* uden at tilskrive den til de pårørende, vil de pårørende ofte tage fat i præstens opfattelse og videreudvikle den (se *ibid.*). Denne pointe er særdeles vigtig i forhold til *ind imellem* at turde 'blotte' sin egen personlige tro. Præster står (i lighed med terapeuter) let til at blive ofre for dét, som Fonagy et al. i deres psykologi-kontekst kalder for "supervisor-relaterede overjeger", eller hos præsten måske nærmere en (moderne) 'skolelæreragtig' udgave af en præst, og kan som sådan ligge under for teoribaserede forskrifters implicitte krav om et 'objektivt' tredjepersonsperspektiv. Derved mister man let fornemmelsen for 'det almindelige' og 'almindelig hverdagstro' og dermed også fornemmelsen af *ens egen* 'almindelige hverdagstro'.

Til det at være almindelig hører også det basale ikke at vide! Mange vil gerne vide "hvad gør vi, når dét sker?" eller "Jeg kunne ikke finde på noget

at sige!” – Hvis man faktisk indtager en ikke-vidende indstilling (som *ikke* er en u-vidende indstilling), burde disse spørgsmål ifølge Fonagy ikke være et problem. Man kan reagere empatisk, stille uddybende spørgsmål, åbent give udtryk for egen tilstand i forhold til det, der fortællendes, og opfordre til at uddybe. Hvis pårørende ønsker at få at vide, hvad præsten selv ville gøre, udtryk det da på en i konteksten taktfuld måde – hvis man altså ved det (se *ibid.*, 227).

En sidste pointe om “at være almindelig” handler om den vanskelige situation, når præsten bliver bedt om noget, og hvor præsten må afvise det. Når pårørende *fx* regner med at måtte bruge en bestemt udsmykning eller et bestemt musikstykke, som præsten – til forskel fra casen her – må afvise, er det vigtigt at have den mentaliserende indstilling på sinde: Når man er ‘oppe i et hjørne’, så gør opmærksom på, at man er det, i stedet for at gå i ‘kamp’ eller ‘tage flugten’. Når der er stærke følelser involveret, er reaktioner, der er baseret på sund fornuft eller ren logik, sikrere end tolkninger (se *ibid.*, 228).

## Mentalisering og brug af hverdagens tro-og-håbsmetaforer

Den mentaliseringsbaserede tilgang er netop tiltrækkende i en teologisk kontekst, fordi den modsiger tendensen til (skrå)sikkerhed i professionelle samtaler og fremhæver det ikke-at-vide (se ovenfor). Tilgangen åbner begravelses- og sjælesorgssamtaler for at tale om hverdag, tro og håb, uden at præsten skal ‘regne ud’, hvordan det skal ske. En sådan åben dagsorden i begravelsessamtalen kan måske for nogen forekomme lidt for ‘usikker’ i forhold til om tro og forkyndelse da overhovedet vil ‘få et ben til jorden’ og blive ordentligt, direkte og ret tematiseret. Måske er man unødigt bekymret – i hvert fald hvis man skæver til Allens bemærkning om, at klienter i almindelighed er mere tilbøjelige til at ville tale om religiøse og spirituelle anliggender, end terapeuter er (Allen 2013, 330). Måske *præster* kan drage fordel af at være opmærksomme på, om samme sag rent faktisk er tilfældet i egne samtaler.

Ikke desto mindre er det sandt, at hverdagens tros- og gudsbilleder indimellem kan være ret skæve og også lidt snævre (Johannessen-Henry 2015).

Her er det som præst i høj grad en nødvendighed at trække på sin forestillingsevne og fantasi – trække på det ‘legende område’ (se Winnicott 1971, Johannessen-Henry 2017), med andre ord gøre brug af mentaliserende evner, når præsten skal møde ‘hverdagens teologer’ midt i præstens egen konfessionelle faglighed. Ved mentaliserende at undersøge de pårørendes erfaringer af tro og håb – som langt fra altid benævnes som sådanne, men ofte kan ligge i små beskrivelser af nærværserfaringer i hverdagen – kan præsten tilskynde pårørende til at åbne for og gøre brug af spirituelle og religiøse ressourcer og forstærke dem, samtidig med at præsten kan vise de pårørende ‘hvordan’ netop ved dét, at indstillingen smitter af.

I arbejdet med mentalisering hos bl.a. børn og unge har det vist sig, at det er afgørende ikke at benytte fagudtryk, men billedsprog, som er knyttet til hverdagens oplevelser (Bak 2017, 21). I en teologisk kontekst ved præster bedre end de fleste, at dogmatiske forklaringer i en begravelsessamtale ikke nødvendigvis flytter noget i de pårørendes personlige liv eller i den individuelle, personlige forståelse af begivenheden. Det gør billedsprog på en anden måde. De fleste præster har formentlig gjort den erfaring i både samtaler, taler, prædikener og foredrag, at en god bog, en film, et stykke musik eller et billede har rørt menigheden.

Omkring billedsprog kan præsten arbejde mentaliserende med ‘tankebobler’ (se *ibid.*, 22): i almindelige samtaler er tempoet ofte så højt og fokus så skiftende, at man ikke når at tænke tanker om sin tanke, før man er videre i det næste. I en tankeboble-samtale bliver der i stedet fokus på at tænke og tale rundt om en bestemt tanke eller et hverdagsbillede. I noget, der er nyt, må tempoet nemlig ikke være for højt. Og for en del pårørende, der kommer til en begravelsessamtale, er rigtig meget i dette ‘samtale-setting’ alt andet end velkendt, men netop nyt.

### Åbninger til ‘leg’ med fælles metaforer for tro og håb

I begravelsessamtaler kan præsten ved at benytte ‘tanke-bobler’ udnytte den fantasifulde og legende facet af mentalisering til at arbejde med metaforer. Metaforer har potentiale til at reformulere oplevelser; metaforer tillader præsten og de pårørende at undersøge og uddybe hverdagsoplevelser, som kommer til udtryk, og åbne dem for nye forståelser og måder at være på. Ved



at benytte tankebobler kan præsten åbne muligheden for 'at lege' med tro- og håbsmetaforer, som findes i de pårørendes fortællinger.

Det indebærer nærmere, at man mentaliserer på to niveauer: for det første i forhold til at danne metaforer, for det andet i forhold til at inddrage de pårørende til at overveje andres metaforer og på den måde undersøge og udforske metaforen. Dette kan udvide og skabe forskellige betydninger i de metaforer, som lanceres. Metaforerne kan tjene til beskrivelser både af mentale tilstande, af afdøde, af forholdet til afdøde og tjene som håbsbilleder.

I nærværende begravelsessamtale-case er fortællingen om *engle* en af de tro- og håbsmetaforer, der fylder i samtalen. Her kan præsten skabe en tankeboble ved at opmuntre til, at de pårørende sætter ord på afdødes og egne fornemmelser/følelser og benævner dem og efterfølgende reflekterer over, hvordan det giver mening for dem. Præsten lægger mærke til små nuancer i emotionelle erfaringer, der ellers ofte forbliver uudtalte. *Fx* kan præsten sige: "Du, Z, siger, at du fornemmede at engle ...; kender du, Y, godt til den forestilling?". Tankeboblen giver her mulighed for at fremkalde et mere tydeligt fælles billede af tro og håb.

En anden oplagt trosmetafor i casen er 'nærværet', som fortællingen om at følges med moderen til andespil åbner for. I præstens 'undersøgelse' af glæden hos afdøde over følgeskabet kan præsten *fx* bruge sin egen erfaring af 'nærværsituationer' interaktivt. Præstens villighed til at indgå i intense samtaler og selv at optræde med ærlighed, overbevisning, engagement og sårbarhed kan have stor betydning, fordi præsten derved viser den troserfaring, som kan ligge udtalt og skjult hos de pårørende.

Opmærksomheden omkring hverdagens tro- og håbsmetaforer åbner til lige mulighed for at lade dem fungere som klangbund ved valg af salmer og en gennemgang af ritualet. Capps har vist, hvordan salmer (fra Det Gamle Testamente) og skriftsteder (lignelser) arbejder med metaforer, som taler ind i eksistentielle temaer (jf. *fx* Capps 1981). Pointen hos Capps er at opleve en slags overgang (transition). Idet præsten 'dirigerer' begravelsessamtalen igennem de pårørendes salmevalg og (evt.) liturgien, kan disse højst sandsynligt lade sig koble med de hverdagsmetaforer om tro og håb, som man allerede har talt om.

Intentionen med de ovenfor skitserede mentaliseringer og strukturer i arbejdet med tankebobler i begravelsessamtaler er alene at identificere og

illustrere, hvordan hverdagens tro- og håbsmetaforer kan åbnes i samtaler gennem 'tankebobler', *selv om erindringer og fortællinger umiddelbart ikke fylder ret meget*. Pointen er her, at metaforarbejdet ikke har til formål at tilføje lidt kulør og finesse til en samtale – det er ikke et slags 'ekstra tilvalg'. Mennesker behøver metaforer til at kunne udtrykke sig om virkeligheden, fordi de reformulerer måden, som man forstår den på, og derigennem åbner for at se virkeligheden på nye måder med nye muligheder.

## Sjælesorgens vækstbetingelser i begravelses- og bisættelsessamtaler

En *intuitiv* og naturlig mentaliserende tilgang praktiseres allerede delvist blandt præster – om end langt fra teoretisk bevidst og reflekteret. Denne intuitive 'gefühl' var også til stede i de begravelsessamtaler, som ligger til grund for casen i denne artikel. At undertegnede her har introduceret, undersøgt og beskrevet denne 'helt naturlige' mentaliserende indstilling på et teoretisk grundlag, er derfor *ikke* at hive et 'spritnyt' og 'psykologiserende mirakelmiddel' ind i begravelsessamtalerne. I stedet handler det om at forstå, hvor stor grundlæggende betydning mentalisering i praksis har for samtalen – og ikke mindre i samtaler, hvor flere konfidenter er til stede. Som præst vil man dermed mere bevidst kunne bruge (og skærpe) sin mentaliseringsevne i en pastoralteologisk og sjælesorgerisk sammenhæng, fx ved brug af metaforer – og *måske* kunne hjælpe de vanskelige begravelsessamtalers potentiale lidt mere på vej.

Man kan spørge, om nærværende artikels praksisteoretiske refleksion omkring samtale og kommunikation i begravelsessamtaler ikke blot unødvendigt komplicerer præsters allerede eksisterende praksis. Imidlertid, til trods for 'det naturlige' i den mentaliserende indstilling og til trods for, at teologer hele deres liv arbejder med metaforer for Gud, kommer ingen af delene til os automatisk og uden at man arbejder med det i samtalerne.

Til gengæld kan der afrundende gives nogle helt enkle indikatorer på, at man er begyndt at arbejde med mentalisering (se Allen, Fonagy & Bateman 2010, 191) og tro- og håbs-metaforer:

- Når man bliver bevidst om situationer, hvor man indser, at man har vanskeligt ved at mentalisere i forholdet mellem sig selv og konfidenten/r.
- Når man fanger sig selv i at operere på basis af forvrængede perceptioner, tolkninger og antagelser.
- Når man bliver bevidst om situationer, hvor man indser, at der ikke har 'vist' sig metaforer i samtalen.
- Når man fanger sig selv i at forkynde mere for sig selv end med øje for de metaforer for liv og fællesskab, som konfidenterne kommer med, og som man kan koble med forkyndelsen.

Ironisk nok mentaliserer man, når man er bevidst om ikke-mentaliserende handlinger – ligesom man ledes ind i konfidenternes fælles trosmetaforer, når man opdager, at man ikke er opmærksom på dem.

## Litteratur

- Allen, Jon G. (2013). *Mentalisering i tilknytningsrelationer*, København: Hans Reitzel.
- Allen, Jon G. (2009). "At mentalisere i praksis", i: Allen, Jon G., Peter Fonagy, Arietta Slade m.fl., *At mentalisere i praksis, Mentaliseringsbaseret behandling i teori og praksis*, København: Hans Reitzel.
- Allen, Jon G., Peter Fonagy og Anthony W. Bateman (2010). *Mentalisering i klinisk praksis*, København: Hans Reitzel.
- Anderson, Herbert og Edward Foley (1998). *Mighty Stories, Dangerous Rituals*, San Francisco: Jossey-Bass.
- Bak, Poul Lundgaard (red.) (2017), *Robusthed. En redskabsbog for professionelle og forældre*, Aarhus: Klim.
- Bateman, Anthony og Peter Fonagy (2007). *Mentaliseringsbaseret behandling af borderline-personlighedsforstyrrelse*, København: Akademisk Forlag.
- Bidstrup, Ulla Morre (2012). *I anledning af. Kasualierne mellem levet liv og forkyndelse*, København: Aros.

- Bjerg, Svend og Palle M. Steffensen (2000). *Præsten på arbejde – håndbog i praktik*, København: Aros.
- Bidstrup, Ulla Morre (2011). *Fori der skal prædikes på lørdag. Kasualierne belyst som orienteringsritualer med udgangspunkt i nyere tysk kasualteori*, Ph.d.-afhandling, AU.
- Bowlby, John (1969). *Attachment and Loss*, Vol. 1: Attachment, London: Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis.
- Capps, Donald (1981). *Biblical Approaches to Pastoral Counseling*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Chemnitz, Bente (2002). *Sjælesorg. En brugsbog for præster*, København: Forum.
- Cooper-White, Pamela (2015). "On Listening: Taming the Fox", i Kelcourse, Filicity B. & Lyon, K. Brynolf, *Transforming Wisdom*, Eugene, Ore.: Cascade Books.
- Damasio, Antonio R. (2004). *Fornemmelsen af det, der sker*, København: Hans Reitzel.
- Doehring, Carrie (2013). "New Directions for Clergy Experiencing Stress: Connecting Spirit and Body", i: *Pastoral Psychology* 62: 623–638.
- Falk, Bent (1998). *Kærlighedens pris*, København: Anis.
- Fearon, Pasco, Mary Target, John Williams Sargent, L. Laurel, Jacqueline McGregor, Efrain Bleiberg og Peter Fonagy (2009). "Kortvarig mentaliserings- og relationsterapi: Integreret familieterapi for børn og unge", i: Allen, Jon G., Peter Fonagy, Arietta Slade m.fl., *At mentalisere i praksis, Mentaliseringsbaseret behandling i teori og praksis*, København: Hans Reitzel.
- Fonagy, Peter (2009). "Den mentaliseringsbaserede tilgang til social udvikling", i: Allen, Jon G., Peter Fonagy, Arietta Slade m.fl., *At mentalisere i praksis, Mentaliseringsbaseret behandling i teori og praksis*, København: Hans Reitzel.
- Fonagy, Peter (1991). "Thinking about Thinking: Some Clinical and Theoretical Considerations in the Treatment of a Borderline Patient", i: *International Journal of Psycho-Analysis* 72: 639-656.
- Johannessen-Henry, Christine Tind (2017). "Listening for Safe Places: Networks of *Playing* and *Chalcedon* in Disaster Pastoral Care", i: *Dialogue: A Journal of Theology* 54 (4).

- Johannessen-Henry, Christine Tind (2016a). "The Materiality of Presence: Psycho-Theological Entanglement of Objects in Disaster Pastoral Care", i: *Journal for Pastoral Theology*. 26(3): 195-214.
- Johannessen-Henry, Christine Tind (2016b). "Sjælesorg for tabets 'vi': Hverdagstroens heterodokse undergrund i teologisk ortodoksi", i: *Kritisk forum for praktisk teologi*, "Levet tro", 146, 41-57.
- Johannessen-Henry, Christine Tind (2015). *Kræften og kraften. Hverdagskristendom i et netværksteologisk perspektiv*, København: Anis.
- Rogers, Carl R. (1951). *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications and Theory*, Boston: Houghton Mifflin.
- Skåderud, Finn og Sigmund Karterud (2007). "At forstå sig selv og hinanden", i: Bateman, Anthony og Peter Fonagy, *Mentaliseringsbaseret behandling af borderline-personlighedsforstyrrelse*, København: Akademisk Forlag.
- Stern, Daniel N. (2004). *Det nuværende øjeblik i psykoterapi og hverdagsliv*, København: Hans Reitzel.
- Tomm, Karl (2000). *Systemisk intervjumetodik*, Mareld.
- Væрге, Johannes (2000). *Når døden bliver virkelig*, København: Rosinante.
- Winnicott, D.W. (1971). *Playing and Reality*, London: Routledge.
- Winnicott, D.W. (1965). *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, London: Hogarth.

## Noter

1. Denne artikel er skrevet i forbindelse med mit forskningsprojekt *Begravelser og bisættelser i Folkekirken*, mere præcist kaldet "Begravelsessjælesorg". Forskningsprojektet er finansieret af Folkekirken Uddannelses- og Videnscenter (FUV) og indlejret i et samarbejde mellem FUVs Videnscenter og Afd. for Praktisk Teologi, Aarhus Universitet.
2. Artiklens case, en begravelsessamtale, stammer fra mit feltarbejde i forbindelse med forskningsprojektet. Aht. anonymitet og tavshedspligt tager casen form af almen karakter inden for sin samtalsituationstype. Af samme

hensyn til anonymitet trækker casen på to forskellige begravelses- og bisættelsessamtaler, som i overordnede strukturer, kommunikationsmæssige forløb og hverdagstroserfaringer kan ligne hinanden. De tilføjede initialer (A,E,X,Z,Y) anvendes senere i artiklen til illustration ved brug af casen.

3. Kendskabet til sorglitteratur skaber naturligvis en vigtig platform i forhold til at kende til den mangefacetterede situation og proces, som nære pårørende til en afdød kan gå igennem. Begravelsessamtaler sker et sted på vejen i en sorgproces og er på den måde også en markant del af sorgen i den sørgendes liv. Det vil afhænge af situationen, hvordan sorgen udfolder sig, og om der fx kan være brug for flere samtaler med præsten, hvis pårørende er i chok.
4. Begrebet mentalisering stammer oprindeligt fra den franske psykoanalyse i slutningen af 1960'erne.
5. Mentalisering er beslægtet med hverdagsbegreber som omtanke, empati, selverkendelse og selvindsigt og integrerer elementer fra fx psykoanalytisk teori, evolutionsteori, udviklingspsykologi, affektteori, neurobiologi, "teori om det mentale" (*theory of mind*), social kognition, metakognition og reviderende versioner af tilknytningsteori.
6. Mentaliseringsbaseret terapi (MBT) er en moderne form for psykodynamisk psykoterapi, som bl.a. har vist sig at være yderst værdifuld til behandling af voksne med borderline personlighedsforstyrrelse og selvskadende adfærd. Disse resultater har markant øget interessen for at udvide viden om mentalisering mhp. mental sundhedsfremme hos helt 'normale' individer i forbindelse med håndtering af stressfyldte udfordringer.

Christine Tind Johannessen-Henry, lektor, ph.d.

Folkekirken Uddannelses- og Videnscenter – Vartov, Farvergade 27 F, 2.,  
1463 København K.

E-mail: ctj@km.dk

# Trinitarisk sjælesorg

Elmo Due

Artiklen giver et indblik i, hvorledes en række pastoralteologer forener forskellige strømninger i sjælesorgens teologi med treenhedsdogmet som rammeteori. I forlængelse deraf diskuterer artiklen muligheden for at se treenhedsdogmet som udtryk for en pastoralteologisk hermeneutik, der fortolker de virkelighedsåbnende erfaringer, som treenhedslæren også udspringer af.

## I. Treenhedsdogmet som erfaringsteologi?

Ved en appelret i British Colombia på den canadiske vestkyst blev der for nogle år tilbage ført en usædvanlig sag. Den handlede om en mand, som var anklaget for en brandstiftelse, han ikke ville tilstå. Under retsforhandlingerne havde han imidlertid halv-højt mumlet: "Oh Gud, lad mig slippe bare for denne ene gangs skyld". Problemet var, at han havde talt til en tændt mikrofon. Dommeren besluttede imidlertid, at bemærkningen ikke kunne bruges i retten, da der var tale om en privat samtale mellem to personer og ikke en offentlig udtalelse. Sagen blev anket og endte derfor i appelretten, hvor det blev bestemt, at man godt kunne lade udtalelsen gælde i retten med den begrundelse, at Gud ikke var en person! Sagen blev beskrevet i *The Guardian*, og journalisten tilføjede, at det måtte alle kristne kunne tilslutte sig i betragtning af, at Gud jo ikke er en person, men tre.

Det er Poul Fiddes (rektor ved Regents Park College, Oxford), som fortæller i historien i *Participating in God* for at illustrere den forvirring og konflikt, som læren om en treenig Gud kan give anledning til – og har givet anledning til (Fiddes 2000). Dermed tænkes ikke bare på de oldkirkelige stridigheder eller filioque-spaltningen, men nok så meget de verdensfjerne

teoretiske spekulationer, som dogmet har givet anledning til. Og som derfor med rette kunne kritiseres

Dette skete eksempelvis under reformationen, da den 24-årige Melanchthon i 1521 skrev en lille dogmatik, *Loci Communes*, hvori han advarer mod skolastiske spekulationer for med desto større kraft at opfordre til, at troen holder sig til det, som Gud har gjort og været for os. Derfor er det, han må hævde, at “det at kende Kristus er at kende hans velgerninger”. Og han fortsætter: “Der er følgelig ingen grund til, at vi anvender megen møj på sådanne ophøjede begreber som dem om Gud og hans enhed, om Guds treenighed, om skabelsens hemmelighed og inkarnationens forhold” (Melanchthon 1953).<sup>1</sup>

Og meget anderledes lyder det ikke hos Luther, når han i en prædiken berører samme emne:

Når fornuften holder læren om den hellige trefoldighed for narreværk, hvad angår det os? Thi det er ingen kunst at lave spidsfindige ræsonnementer i sådanne sager. Jeg kunne gøre det lige så godt som andre. Men Gud ske lov, jeg har den nåde, at jeg ikke begærer at disputere meget. Når jeg ved, at det er Guds ord, og at Gud har talt således, så spørger jeg ikke videre efter, hvordan det kan være sandt, og lader mig nøjes med Guds ord alene (cit. fra Horstmann 1972: 6).<sup>2</sup>

Og på samme måde Schleiermacher i den senere protestantisme, når han placerer treenighedslæren i slutningen af dogmatikken, fordi den ikke umiddelbart kan forbindes med den religiøse følelse af absolut afhængighed.<sup>3</sup>

Men hvad nu, hvis den trinitariske bekendelse udsprang af erfaringen eller var nøje knyttet til den? Det er perspektivet i den programerklæring, som den katolske teolog Catherine LaCugna indleder sin trinitetsteologi med: “The doctrine of the Trinity is ultimately a practical doctrine with radical consequences for christian life. That is the thesis of this book” (LaCugna 1991).

Hvis vi i forlængelse heraf så vender tilbage til reformationen, er det på trods af Melanchthons ungdommelige udtalelser jo langt fra sådan, at treenigheden er opgivet. Luther følger således i store træk den augustinske tri-



nitetstologi, den ligger så at sige implicit i hans teologi.<sup>4</sup> Så hvad er der i vejen for, at vi genbruge Melanchthons ord om Kristi velgerninger, men nu i udvidet form, så det antispekulativt hedder: At kende Gud er at kende Guds velgerninger mod os som Fader, Søn og Helligånd.

Det er et spor, som vil blive taget op i forlængelse af de trinitariske bestræbelser, som kan aflæses hos henholdsvis Leif Gunnar Engedal, Albrecht Peters og Holger Eschmann.

## II. Leif Gunnar Engedal og “mellemlummet”

Midt i halvfemserne deltog jeg i et sjælesorgsseminar på Lysebu, der indbefattede en ekskursion til Modum Bad. Derfor fik vi lejlighed til at høre et foredrag om trinitarisk sjælesorg af daværende institutbestyrer og l. amanuensis ved Institut for sjælesorg Leif Gunnar Engedal. Det var for mig næsten hele turen værd al den stund, at jeg i min fjeldråv havde et oplæg, som var rettet mod en trinitarisk forståelse af sjælesorgen, og som jeg skulle holde dagen efter på Lysebu (Due 1996: 1069). Så ikke mindst derfor min optaget af Engedals foredrag. Det lå åbenbart lidt i luften, at 1900-tallets fornyede interesse for treenighedstænkningen omsider var nået til sjælesorgen.

Leif Gunnar Engedals foredrag var baseret på en artikel, der udkom i Institutets tidskrift *Sjælesorg* (Engedal 1994), og artiklens tema var, som han kort formulerer det i artiklens indledning, mødet mellem den treenige Guds gerning i verden og menneskets livsverden (“mellom-rommets virkelighed”), og pointen ved at fremhæve treenigheden var, at det gjorde det muligt se en frugtbar dialektik mellem, hvad man kunne kalde en “sjælesorg fra oven” og en “sjælesorg fra neden” – eller for nu at benytte Anton Boisens paradigmatiske sondring: at se en frugtbar dialektik mellem “the traditional document” (Guds historie med mennesket) og “the human document” (menneskets historie med Gud). Det betød helt konkret: En dialektik mellem en kerygmatiske præget sjælesorg og en klientcentreret sjælesorg. Og hvorfor var det nu muligt? Jo, for det var, hvad den trinitariske teologi både kunne rumme, men som den egentlig også fordrede, eller som han siger det: “maksimen ‘intet menneskeligt er meg fremmed’ er formodentlig ingen steder mere forpligtende og udfordrende enn i det felleskap som er kallt til at tjene andre i

den treeniges navn”. Et dictum, som Engedal begrundet med, at Gud som skaber og Gud som den inkarnerede henvender sig til os i vort jordiske liv. Kerygmaet handler om denne “jordvendte kærlighedens kjempende Gud”. Derfor kan “mellomrummets” dialektik opløse en stivnet og ufrugtbar strid mellem en kerygmatiske og en klientcentreret sjælesorg.

### III. Albrecht Peters og Luthers *Disputatio de homine*

Det nye var måske ikke, at en frugtbar sjælesorg må være trinitarisk, selv om det dengang ikke var en almindelig terminus technicus i forbindelse med sjælesorg, det nye var, at det blev formuleret som løsningen på den konflikt, der i løbet af 1900 tallet var opstået mellem den dialektiske teologis skriftmålspregede sjælesorg repræsenteret ved Eduard Thurneysen og den amerikanske psykologiserende klientcentrerede sjælesorg repræsenteret af den pastoralkliniske uddannelse og Anton Boisen.

Det var en konflikt, der nok også har kunne mærkes på Modum Bad, men naturligvis ikke kun der. Det vidner en posthumt udgivet artikel, “Christliche Seelsorge im Horizont der drei Glaubensartikel”, af Albrecht Peters (1924-1987) i det hæderkronede *Theologische Literaturzeitung* fra 1989 om. Og det var en artikel, som han – og efter alt at dømme også redaktionen – så som et nybrud i forståelsen af sjælesorgen. For også den opløste den ufrugtbare diskussion om sjælesorgen som enten terapeutisk eller kerygmatiske. Inspirationen kom fra uventet kant, nemlig Luthers afhandling *Disputatio de homine* (1536).<sup>5</sup> Denne består af 40 teser, hvor de første 19 beskriver homo mortalis, og de sidste 21 fremstiller homo teologicus, det vil sige først mennesket som en dødelig skabning, der udmærker sig ved fornuften, og dernæst mennesket i troens åbenbarede verden. Det, der imidlertid fanger Albrecht Peters’ opmærksomhed, er Luthers høje vurdering af fornuften, som han ellers kunne have et mere anstrengt forhold til (“die Hure Vernunft!”). Her skildres den imidlertid som solen, der oplyser os gennem de forskellige videnskaber; den er en guddommelig egenskab, som betinger, at vi kan forvalte tilværelsen, og selv efter syndefaldet er “fornuftens majestæt” blevet bekræftet af Gud, en bekræftelse, som fornuften dog selv ignorerer.

Men når det gælder forståelsen af, hvad mennesket er, går det helt galt for fornuften. Ud af de fire aristoteliske forklaringsårsager har fornuften nemlig kun noget at sige om den stofflige og kropsligt betingede (*causa materialis*) og må derfor melde pas, når det gælder de øvrige. Trods denne ikke helt uvæsentlige begrænsning er fornuften eller filosofien ikke set som en modsætning til teologien, tværtimod begrundes teologien fornuften – trods syndefaldet – med henvisning til Guds skabervilje.

Disputationens anden halvdel beskriver “*homo theologicus*” eller mennesket i dets åbenbarede forhold til Gud. Hvad vi om vor tilværelse ikke fik svar på ved fornuftens hjælp, først og fremmest dens oprindelse endemål, det søger Luther nu svar på. Ikke ved en forklaring, men ved fortællingen om mennesket som indskrevet i frelseshistorien. Altså ikke ved en definition på mennesket eller ved en dogmatisk bestemmelse, men gennem en fortælling. Og Albrecht Peters foreslår, at det skal opfattes principielt: teologisk antropologi er principielt et narrativ, en fortælling, der betyder, at et menneske alene retfærdiggøres ved Kristi fremmede retfærdighed. Kort sagt: Fornuften er for Luther teologisk givet ved Guds gode skabervilje, og som sådan sætter han den højt, skønt den ikke giver svar på menneskets hvorfra og hvortil. For så vidt er forholdet mellem filosofien og fornuften ifølge Peters hverken løserevet, kontradiktorisk eller komplementært, men således, at det teologiske perspektiv omspænder det filosofiske. Og dermed er forholdet mellem teologi og psykologi også beskrevet. Det er denne indsigt hos Luther, der får Peters til at opregne tre former for det, han kvalificerer som “kristeligt-bibelske” former for sjælesorg, nemlig for det første den klientcenterede, hjælpende samtale mellem en konfident og en uddannet samtalepartner, der må ses i første trosartikels perspektiv, for det andet den kerygmatiske sjælesorg knyttet til anden trosartikel og endelig for det tredje åndelig vejledning som sjælesorg under Helligåndens vejledning, eller som det hedder i Den store Katekismus:

Izt bleiben wir halb und halb reine und heilig, auf dass der Heilig Geist immer an uns erbeite durch das Wort und tägliche Vergebung wird sein, sonder ganz und gar rein und heilige Menschen, voller Frommkeit und Gerechtigkeit, entnommen

und ledig von Sund, Tod, und allem Unglück in einem neuen unsterblichen und verklärten Leib (GK II, 58; BSLK 659,7).

#### IV. Holger Eschmann

Albrecht Peters skrev ikke sin artikel helt forgæves, for i 2000 udkom der en lærebog i sjælesorg, som fulgte opskriften, nemlig Holger Eschmanns *Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven*, og som Eschmann skriver det i forordet, var Peters frem for nogen hans lærer.<sup>6</sup> Eschmann skriver imidlertid ikke blot med henblik på at systematisere sjælesorgen i trinitariske grundformer, for han har det videre sigte, at han vil forstå den trinitariske bekendelse således, at den bliver relevant for den praktiske udøvelse af sjælesorgen.<sup>7</sup>

På hvilken måde finder Eschmann så, at treenhedsteologien ikke blot giver plads til sjælesorgens forskellige grundformer, men også får en praktisk betydning? Generelt set sker det ved, at de tre grundformer på bedste trinitariske vis henviser til hinanden og dermed giver samtalen mulighed for at komme ud over stereotype gudsbilleder.<sup>8</sup> Sjælesørgeren kan i den trinitariske tænkning både hente en inkluderende rummelighed i skabelses-tanken og den paradoksale skandalon i en kristologisk forkyndelse bundet sammen af Helligånden i den guddommelige runddans, perichoresen. Dette eksemplificeres i en ekskurs om den feministiske kritik af Faderbilledet og de mandlige hierarkiske strukturer, dette billede af Gud har givet anledning til gennem den såkaldte "teokratiske kortslutning".<sup>9</sup> Ganske vist kan Fadernavnet og første trosartikel være en anledning til at tænke i hierarkiske autoritetsstrukturer, men den tænkning ophæves i et kristologisk afmagts-perspektiv. Og Eschmann konkluderer:

In diesem heilsgeschichtlichen Prozess verlieren die Metaphoren der Unterdrückung und Herrschaft an Plausibilität und müssen Bildern von Gemeinschaft und gegenseitigen Partnerschaft weichen (Eschmann 2000, 44).

## V. Vestigia trinitatis.

Treenighedsteologien er oprindeligt opstået som et kristologisk tema: Hvorfor bekender vi, at tømreren Jesus fra Nazareth er Messias, Kristus, Guds søn? Hvad får os til at tilslutte os denne bekendelse, og hvordan kan den forklares? Svaret på dette spørgsmål kan ende i spekulation løsrevet fra enhver erfaring, dvs. netop den spekulative teologi, som reformatorerne afviste, og det er, hvad Eschmann vil undgå. Derfor *applicerer* han den trinitariske teologi på konkrete problemer som fx hos den konfident, der havde det svært med faderbilledet. Eschmann tænker med andre ord trinitarisk og ser, at det almægtige faderbillede i første trosartikel kalder på afmagten i anden. Derved får dogmet relevans for et konkret problem og ophører for så vidt med at være spekulation.

Men hvad nu, hvis man foretog den modsatte bevægelse, at bevæge sig fra erfaring til dogmet? Altså med Melancthon at spørge: Er det at kende Gud ikke at kende i hvert fald sporene (vestigia trinitatis) af Faderens, Sønnens og Helligåndens velgerninger og kende dem også i deres enhed? Var det ikke urkirkens bevægelse fra erfaring til forestilling, som blev til det trinitariske dogme? Altså, hvilke erfaringer bringer os til opfatte verden som skabt af Gud? Hvilke erfaringer giver anledning til at kalde et stakkels menneske for Messias eller Guds søn? Og endelig: hvilke erfaringer kalder på en påkaldelse af Helligånden? Og findes der erfaringer af deres enhed? Kort sagt er der erfaringer, der kalder på en trinitarisk bekendelse? Er det netop ikke nødvendigt at gå den samme vej, som man gik dengang, hvis ikke treenighedstænkningen blot skal optræde som en rammeteori, der nok kan fordele kortene, men dog stadig, som hos Schleiermacher, må ende sidst i dogmatikken, fordi den ikke kan forbindes med religiøs erfaring eller, som han ville have sagt det: den absolutte afhængighedsfølelse.

Men hvordan? For har Luther ikke ret mod Augustin, såfremt altså Augustin tænker i en regelret analogi mellem menneske og Gud (mens, notitia og amor)? Jo, det har han for så vidt, og derfor må man også lade sig nøje med *spor* af den treenige Gud i vore underfulde, virkelighesnære erfaringer. Lidt som Brorson, når han i betagelse synger: “Hvad skal jeg sige?

## VI. Hele verden er fyldt af dit nærvær

Enhver meningsfuld samtale er udtryk for en søgen om ikke ligefrem en længsel efter et verdensåbnende perspektiv på tilværelsen. Det gælder også sjælesorgssamtalen. Men hvad er det, der åbner for dette perspektiv, og hvad er det, der giver nye øjne, hvis det ikke er en blanding af undren og taknemlighed? Derfor er disse erfaringer nødvendige at bringe til live i sjælesorgen. Det kan lade sig gøre, fordi både taknemlig hed og undren er almenmenneskelige erfaringer, selv om de kan blive brudt (Jørgensen 2002). Jeg forestiller mig således, at den afgørende erfaring, der ligger til grund for den første trosartikel, er forundringen eller den "udvidede opmærksomhed", som det hedder hos Meir Aron Goldschmidt. Men såfremt samtalen formår at kalde taknemligheden frem i forundringens skær, vil den samme forundring af føde en taknemlighed, som kalder på "Du",<sup>10</sup> som den kan takke. Filosofien forlades til fordel for en spirende skabelsestro. Og hvis den ikke finder et "Du", forbliver taknemligheden en lille smule hjemløs, lidt på samme måde, som når angeren ved en kiste ikke længere har en, den kan sige undskyld til. Så hvad er taknemlighed, hvis der ikke er et "Du" at takke, en erkendelse, som Thorkild Hansen sætter ord på i sine dagbøger fra krigen, taknemlig og begejstret over livet: "Men sidde her i denne forårsaften og være så begunstiget, – og så ikke engang have nogen at sige tak" (Hansen 2016: April).<sup>11</sup>

Men dagbogsoptegnelsen er fra 1943, det er krigens tid, det er Auschwitz-tid, så hvilken mening giver det, at Thorkild Hansen er taknemlig?

Det er inkarnationen og dermed anden trosartikel, der svarer på, hvorfor der er lovsangen på trods af djævelen og alle hans gerninger. Men er der også erfaringer, der henviser til det? Det vil sige taknemlighed trods smerte og vrede? Hos Jakob Wolf (2009) skildres et øjeblikks erfaring, som vel ikke kan tages i besiddelse, men ikke desto mindre er en erfaring af taknemlighed på trods. Efter at han i første del af bogen har skærpet modsigelsen ud over smertegrænsen og hinsides enhver form for harmonisering, henviser han dog til en trinitarisk erfaring i bogens anden del, en erfaring, der opstår, "når Gud rører ved mig med sit ord og sin ånd". Så opstår der "en tillid til, at alt er ufatteligt godt! Al bekymring og uro er forsvundet, og en fred og en lethed uden lige behersker sindet, så der ikke er mere at sige" – og jeg vil tilføje: ikke mere at sige end tak!

Det er mildest talt ikke en erfaring, som kan begrundes almenmenneskeligt og heller ikke ud fra skabelsestroen, men som ikke desto mindre bevidnes og fremkaldes af et absurd vidnesbyrd om et afmægtigt menneske, som Gud oprejste. Hvor forundringen og taknemligheden var en forløber for skabelsestroen, er det nu erfaringer af, at alt er "ufatteligt godt" trods fortvivlelse og længsel. Og det er et svar, som skabelsestroen ikke kan give på egen hånd.

Det er i anden trosartikel, at vi henter svaret, men dermed er det også sagt, at det er et svar, som bærer på en mærkelig utilgængelighed, en "skandalon", som såvel prædikant som sjælesørger kender til. Dels taler den tilsyneladende mod "bedre seende", dels er dens svar så radikalt, at den udfordrer normal etik, dels er den båret af et enkelt menneskes liv og skæbne, som sluttede på et kors, og en påstand om opstandelse. Så dette utilgængelige svar kan ikke bekræftes som svar – bortset fra den erfaring, man får, når svaret tilegnes, således som Wolf beskriver det.

Men hvordan kan en absurd påstand, at forsoningen er sat i verden, formidles og tilegnes?

## VII Vinculum amoris/caritatis

En indsat i Vestre Fængsel formanede engang mig og sig selv med ordene: "Husk, virkeligheden er din ven!" Problemet for ham var blot, at virkeligheden ikke var venlig. Taknemlighedens "Du", som den trinitariske bekendelse vil fastholde, overmandes med andre ord ikke blot af tilværelsens modsigelser, men blokeres også af det utilgængelige kristologiske svar.

Så overgangen fra skabelsestro til kristusbekendelse er en overgang, som undviger vores iscenesættelse, så igen, hvordan kan kristologien forløses? Jeg tror ikke, jeg røber nogen hemmelighed, når jeg henleder opmærksomheden på, at mange prædikener kan byde på indsigtfulde samfundsanalyser og også rammende iagttagelser af det menneskelige sind på godt og ondt, men til gengæld flader noget ud lige præcis, når de ikke skulle gøre det. Det er måske også forklaringen på, at mange prædikanter ikke magter at lade prædiken kulminere i den trinitariske doksologi, som ritualet angiver, men slutter med et sagtmodigt amen. Og sjælesørgeren kende det jo også, blot i

samtalens form. Det er vel det moment i sjælesorgen, som Thurneysen kalder et “brud” i det berømte/bergytede kapitel 7 i *Seelsorge*. At kristologien skal udfolde sig som en evangelisk modsigelse af almenreligiøse forventninger kan man naturligvis godt forestille sig, men man kunne måske i lige så høj grad tale om en kristologisk forløsning af den ægte længsel, der skjuler sig i oprøret. Men hvad enten vi taler om modsigelse eller bekræftelse af længsel, så kender både prædikant og sjælesorger det afgørende kapitel 7! Man står som Patriarken Jakob ved floden og må kæmpe med englen, og med god grund. For overgangen fra skabelsestro sker kun gennem en trinitarisk bevægelse, og det vil sige under påkaldelse. Eller som det hedder i 1 Kor 12,3: “... ingen kan sige: Jesus er Herre! undtagen ved Helligånden”.

Det betyder, at sjælesorgen ikke er kristologisk sjælesorg uden afmagtserfaringen og den dertil hørende epiklese, og det samme gælder for så vidt prædikenen. Der er erfaringer og formidlinger, der kun kommer til os gennem afmagten, og det vil sige under påkaldelse af Helligånden eller, som den kaldes hos Augustin, “vinculum caritatis” eller “vinculum amoris” (Williams 2004). I sjælesorgen får pausen derfor en særlig prægnans.

Det er med andre ord Helligånden, der binder sammen og skaber lovsang på trods. Det er Helligånden, der forbinder skabelsestroen med den forkyndte Kristus, så enheden opstår og epichoresen eller den guddommelig dans kan trædes. I en vis forstand burde helligåndsartiklen derfor stå som den anden trosartikel og ikke som tredje! For, som det hedder hos Grundtvig, “Kærligheds og sandheds ånd/ jords og himmels hjertebånd/ knytte du alene”, der i øvrigt så smukt slutter med ordene: “lad os Jesus en og hver, som vort liv og lys få kær, det gør (tre)enigheden!”

## Litteratur

Andersen, Leif 2017: *Kroppen og ånden*, Fredericia, Kolon.

Cooper-White, Pamela 2011: *Many Voices*, Minneapolis. Fortress Press.

Dalferth, Ingolf 1995: *Eschatological Roots, Trinitarian Theology Today*, Edinburgh, T&T Clark.



- Due, Elmo 1996: "Sjælesorg og ritual. Om trinitarisk sjælesorg", *Præsteforeningens Blad* 1996/50, 1069.
- Emmanuel Kant 1775: "Der Streit der Fakultäten", i *Werke in zehn Bänden* (Wilhelm Weischedel) bd. 9, 203. Darmstadt.
- Engedal, Leif Gunnar 1994: "Guds hjerte og menneskets sjel: momenter til analyse af sjelesorgens teologiske og dynamiske egenart", *Tidskrift for Sjelesorg*, Modul Bad.
- Eschmann, Holger 2000: *Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn.
- Fiddes, Paul S. 2000: *Participating in God. A Pastoral Doctrine of the Trinity*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press. Louisville, Kentucky.
- Gade, Tove Gam 2012: *Trinitarisk Sjælesorg: en sjælesorg med et samspil mellem trinitetsteologi, psykologi og spiritualitet* (upubliceret).
- Hansen, Thorkild 2016: *De søde piger. Dagbøger 1943-47*. København. Gyldendal.
- Horstmann, Johannes 1972: "Om treenigheden", i *Tidehverv*, 1972.
- Jentsch, Werner 1982: *Der Seelsorger. Beraten – Bezeugen – Befreien*, Moers.
- Jørgensen, Dorthe 2002: "Guddommelighedserfaringer i en moderne verden", i *Interesse for Gud*, København 2002, Anis.
- LaCugna, Catherine Mowry 1991: *God for Us*. New York, Harper One.
- Luther, Martin 1964: *Luthers skrifter i udvalg*, Bd. III, København.
- Melanchthon, Philipp 1953: *Loci Communes*. København, Lohse.
- Moltmann, Jürgen 1980: *Trinität und Reich Gottes*, Guterslöher Verlag, Gutersloh.
- Pembroke, Neil 2006: *Renewing Pastoral Practice. Trinitarian Perspective on Pastoral Care and Counselling*, Ashgate, England
- Rasmussen, Thomas Reinholdt 2006: "Martin Luther og treenighedslæren" i *Teologisk Tidsskrift* 2006, 241-257.
- Swain, Storm 2011: *Trauma and Transformation*, Minneapolis, Fortress Press.
- Williams, Davis T. 2004: *Vinculum amoris*, New York, Lincoln Shanghai. iUniverse, Inc.
- Winkler, Klaus 1997: *Seelsorge*. Berlin, Walter de Gruyter. Berlin, New York.
- Wolf, Jakob 2009: *Jobs tårer*, København, Anis.

## Noter

- 1 Ikke desto mindre sendte samme Melanchthon godt 30 år senere lykønskingsbrev til Calvin i anledning af, at Michel Servet d. 26. oktober 1553 blev brændt på et bål i Geneve, fordi han fornægtede treenheden!
- 2 Jf. også det velkendte dictum af Kant: "Af treenhedslæren, forstået bogstaveligt, lader der sig overhovedet ikke uddrage noget, der har betydning for det praktiske liv, selv om man troede, at man forstod den, og endnu mindre, hvis man indså, at den oversteg alle vores begreber". Om vi i guddommen skal ære tre eller ti personer, vil den almindelige mand acceptere med samme ligegyldighed, fordi han overhovedet ikke har noget begreb om en Gud med flere personer (hypotaser), men desuden også fordi han af denne forskel ikke ville kunne uddrage forskellige regler for sit praktiske liv" (Kant 1975: 203).
- 3 "Aussagen über Gott, die keine Aussagen über das unmittelbare Selbstbewußtsein der Gläubigen enthalten, gehören in den Bereich der Spekulation, weil sie durch Selbsterfahrung nicht verifizierbar sind. Es war darum konsequent, daß Schleiermacher, die Trinitätslehre an den Schluß seiner Glaubenslehre stellte" (Moltmann 1980: 18).
- 4 "På et afgørende punkt adskiller Luther sig fra Augustin, nemlig i analogilæren, hvor Augustin lod treenheden afspejle mennesket som bevidsthed, selvbevidsthed og selvkærligheden – mens, notitia og amor. I modsætning til Augustin mener Luther altså ikke, at det er muligt at tænke sig en analogi mellem Guds væsen og menneskets. For så vidt er gudbilledligheden brudt" (Rasmussen 2006)
- 5 Jf. i øvrigt en i grunden anden version af samme antropologi, som vi finder i hans udlægning af "Magnificat", hvor mennesket sammenlignes med tabernaklets tre rum, Forgården (legeme, det synlige) Det hellige (sjæl, fornuft) og det allerhelligste (ånd/troen) (Luther 1964: 190).
- 6 Det er dog ikke alene Albrecht Peters, der har haft sans for trinitet tænkt sammen med sjælesorgen. I et afsnit om "vestigia trinitatis" i sjælesorgslitteraturen kommer han fx ind på Werner (1982) og Winkler (1997).

- 7 En bestræbelse han i øvrigt ikke er ene om, for så vidt som Poul Fiddes samme år udgav *Participating in God a Pastoral Doctrin of the Trinity* (Fiddes 2000). Af nyere tiltag kunne også nævnes Pembroke (2006) og Gade (2012). Christine Tind Johannessen-Henry har desuden gjort mig opmærksom på: Swain (2011) og Cooper-White (2011)
- 8 Tove Gam Gade har i sin ph.d. afhandling (2012) et lignende anliggende, idet hun for at undgå en polarisering mellem den kerygmatiske sjælesorg og henholdsvis den terapeutiske og den "spirituelle" sjælesorg henviser til en af Moltmann og Jüngel inspireret trinitarisk tænkning. Hun griber det dog noget anderledes an, idet hun sætter trinitarisk korsteologi i dialog med terapi og "spirituel" sjælesorg.
- 9 Leif Andersen har gjort den tankevækkende iagttagelse, at "hver eneste gang Bibelen kalder Gud for far, skildrer den ham som en mor" (Andersen 2017).
- 10 Dalferth gør inddirekte opmærksom på dette i en tankevækkende bemærkning: "Hence the third person language in which it (i.e. the doctrine of the Trinity) is coined is really misleading: it does not describe God, but remind us, that God (as distinct from our conception of God) is either known in the mode of the second person or not at all" (Dalferth 1995: 169).
- 11 "Jeg sad og ønskede, jeg var Johannes Jørgensen og kunne bede ligesom ham uden at få dårlig samvittighed bagefter. Almægtige Gud, ville jeg ikke sige, for det tror jeg i hvert fald ikke, han er. Se i Nåde til os, ville jeg heller ikke sige, for det er der nok ikke mange af os, der har fortjent. Men sidde her i denne forårsaften og være så begunstiget, – og så ikke engang have nogen at sige tak! " (Hansen 2016: April). Den samme ubestemte trang til at indløse virkeligheden ved taknemlighed blev illustreret ved Oluf Palmes ikonisk ukirkelige begravelse, hvor et af højdepunkterne var fremførelsen af "Jeg vil tacke livet, sunget af den finske sangerinde Arja Saijonmaa. For hvem er "Livet", må man spørge? <https://www.youtube.com/watch?v=CMY1dbDwFt4>.

Elmo Due, Studielektor ved Pastorseminariet i København  
E-mail: ed@km.dk

# Sjælesørger fra det høje

*Lars Bom Nielsen*

I denne artikel ønsker jeg at komme nærmere en afklaring af, hvilke særlige faktorer der konstituerer den sjælesørgeriske samtale, og jeg vil overveje det indbyrdes forhold mellem sjælesørger og konfident med særlig tanke på, om dette forhold adskiller sig fra de verdslige, autoriserede eller alternative, samtalsituationer eller -rum, altså undersøge, hvad der eventuelt adskiller sjælesørgerens eller præstens rolle fra eksempelvis en psykologs eller terapeuts. Derfor vil jeg læse Jesu samtale med kvinden ved Sykar brønd (Joh 4) som en sjælesørgerisk samtale. Fokus vil ligge på replikkerne, og derfor har jeg søgt inspiration i den lingvistiske disciplin samtaleanalyse. Til sidst vurderer jeg, hvilke dimensioner fra den moderne sjælesorg sjælesørgeren Jesus i særlig grad kan identificeres med – eller om Jesus eventuelt tilføjer en ny dimension.<sup>1</sup>

## Samtaleanalyse og sprogpsykologiske betragtninger

Da den tekst, jeg har valgt, er en samtale mellem to mennesker, forekommer det relevant at søge inspiration til analysen i den moderne, lingvistiske samtaleanalyse (CA, Conversation Analysis). CA opererer imidlertid udelukkende med bandede samtaler, gerne audiovisuelle optagelser. Der handler det om at analysere hele interaktionen, verbal og nonverbal, mellem deltagerne i en nærmere bestemt samtalsituation. Talesproget anses nemlig for at være primært i forhold til skriftsproget (Nielsen & Nielsen 2005: 27). Det er en antagelse, som jeg anser for at give god mening. Derfor vil jeg heller ikke foregive at udføre en egentlig samtaleanalyse på Jesu samtale med kvinden ved Sykar brønd. Vi har af gode grunde kun teksten i skriftlig form og endda gengivet i et andet sprog (græsk) end det, som Jesus og kvinden må formo-

des at have talt indbyrdes (aramæisk). På den måde er der altså tale om en konstrueret samtale, altså uden de spontane indslag, som uvægerligt dukker op i en levende samtale.

Alligevel lader jeg mig inspirere lidt af CA. I den findes et ganske særligt system til at nedskrive en levende samtale på papir. Samtalepartnernes ytringer isoleres. Det angives, hvor lange pauser der optræder, og hvornår den lyttende part "blandes sig" med såkaldte fortsættelsesmarkører (Nielsen & Nielsen 2005: 98ff.), som angiver, om den lyttende part selv snart vil have ordet, eller han forventer, at den talende forsætter lidt endnu, eller om samtalen måske snarere burde slutte. Med inspiration fra CA har jeg altså valgt at skrælle teksten Joh 4,6-26 helt fri for regibemærkninger og evangelistens kommentarer, så der står de nøgne replikker tilbage ligesom i et rollehæfte (hvor der endda ofte er regibemærkninger med). Fortsættelsesmarkørerne må vi se bort fra her.

Inspirationen fra CA gør sig også gældende ved en understregning af, hvordan en samtale er inddelt i mindre enheder. En samtale består af en række "taleture" (Nielsen & Nielsen 2005: 34ff.), hvor samtalepartnerne (to eller flere) fører ordet efter tur. En taletur kan opdeles i en række turenheder. I en skriftligt formuleret dialog vil der ofte være tale om det, man kalder en periodisk turenhed (Nielsen & Nielsen 2005: 41f.), altså fra punktum til punktum.

Begrebet "turjobs" (Nielsen & Nielsen 2005: 38f.) er også relevant, når der er tale om en skriftligt formuleret replikrække. En turenhed består ofte af tre typiske turjobs: 1) relationen til den foregående tur, 2) den pågældende turs ærinde og 3) relationen til den efterfølgende tur. Der må kort og godt være en meningsgivende sammenhæng fra den ene replik til den næste, ellers bliver der tale om absurd teater. I en meningsfuld samtale fører den ene replik til den næste, og den igangværende replik har sin forudsætning i den foregående.

De enkelte taleture hænger sammen i sekvenser (Nielsen & Nielsen 2005: 60ff.). I løbet af bare en kort samtale kan samtalepartnerne ofte komme vidt rundt "fra at tale om aktiv dødshjælp til en tur i byen" (Nielsen & Nielsen: 61.) Overgangen mellem den ene og den anden sekvens sker ofte gradvist, men de to emner, som citatet ovenfor taler om, har tilsyneladende intet med hinanden at gøre. Der kan altså ske brud i samtals løb.

Jeg forestiller mig ikke at gennemføre en egentlig samtaleanalyse af "Jesu samtale med den samaritanske kvinde". I stedet for ordet "samtale" vælger jeg at bruge ordet "dialog", hvor dialogen til forskel fra samtalen er et konstrueret, skriftligt replikskifte uden fortsættelsesmarkører og uden angivelse af pauser. Dialogen består af "replikker", som modsvarer, hvad man inden for CA kalder "taleture". Replikker kan også bestå af flere sætninger. Om en sekvens, der omhandler et emne eller tema, vil jeg bruge betegnelsen "replikskifte", således at der mellem hvert replikskifte sker overgang til et andet emne eller tema.

I *Sprogpsykologi. Det teoretiske grundlag*. (Nielsen 2012) handler det om, hvordan forholdet mellem mennesker konstitueres og påvirkes gennem sproget. Blandt andet omtales den canadiske socialpsykolog Erving Goffman, som argumenterede for, at der i teatermæssig forstand hænger en "opførelse" sammen med brugen af sproget (Nielsen 2012: 82ff.). Anvendelsen af begrebet replikker og betragtningen af teksten som en slags rollehæfte ligger snublende nær.

Nielsen refererer til den britiske sprogforsker Geoffrey Leech' introduktion af tre høflighedsskalaer, som skalerer graden af høflighed i et udsagn (Nielsen 2012: 64ff.). Nielsen anfører som eksempel, at anmodningen "ræk mig fadet" konstituerer én grad af høflighed (denne formulering er ikke særlig høflig). En højere grad af høflighed opnås, hvis samme anmodning blev modereret til "kunne du lige række mig fadet". Brugen af ren imperativ er ikke særlig høflig; men anmodningen kan gøres mere høflig ved at ændre verbets modus i retning af noget konjunktivisk eller ved brug af formildende adverbier, der mere gør anmodningen til et tilbud for den, der forventes at opfylde ønsket, eller der tillades måske ligefrem en vis grad af frihed hos den, anmodningen rettes til, så det bliver op til modtageren af anmodningen at gøre eller ikke gøre, som afsenderen ønsker.

Ud fra den foregående stillingtagen til CA's brugbarhed i denne sammenhæng fremgår det med tydelighed, at min analyse af den interpersonelle aktion mellem Jesus og den samaritanske kvinde i det følgende må blive ret subjektiv. Det empiriske grundlag for at drive stringent samtaleanalyse er her mangelfuldt (teksten foreligger kun i skreven form). Derfor vil jeg kalde min analysemetode for "dialoganalyse". Det handler om at analysere de en-

kelte replikker i de tre replikskifter, som jeg mener at kunne inddele hele dialogen i.

## Eksegetiske overvejelser

Samtalen mellem Jesus og kvinden ved Sykar brønd finder vi i Joh 4,7-26; men den forudgående kontekst (Joh 4,1-6) og den efterfølgende episode (Joh 4,27-42) skal ikke helt lades ude af betragtning.

Helge Kjær Nielsen (2007) opdeler perikopen Joh 4,1-26 i en indledning (v. 1-6), en dialog om vand (v. 7-15) og en dialog om den rette tilbedelse af Faderen (v. 16-26). Selve dialogen mellem Jesus og kvinden falder altså i to dele. Ud fra den indre sammenhæng mellem replikkerne vælger jeg at inddele afsnittet i tre replikskifter: v. 7-9, hvor temaerne for resten af dialogen ridses op – v. 10-15: en dialog om dikotomien *mand* – *kvinde* – v. 16-26: en dialog om dikotomien *os* – *de fremmede*.

I løbet af dialogen dukker der nogle fænomener op, som kræver en overvejelse inden selve analysen foretages. Jesus introducerer uden videre udtrykket τὴν δωρεάν τοῦ θεοῦ i v. 10. Inden for jødedommen var ‘Guds gave’ synonym for Loven. I Acta er det Helligånden. Hos Paulus enten retfærdighed eller nåde (Nielsen 2007: 178.). Nielsen (2007) opstiller to muligheder, enten at Guds gave er Jesus, Guds enbårne Søn, som Gud sendte (gav) til verden for at frelse verden – eller at Guds gave er noget lignende som ὕδωρ ζῶν, der introduceres og omtales i det følgende.

Det næste fænomen er ‘levende vand’ (ὕδωρ ζῶν, v. 10ff.). Fælles for de forskellige tolkninger af udtrykket er, at ‘levende vand’ giver evigt liv. Det er i hvert fald noget, der har guddommelig kraft og virkning. Konkret anfører Nielsen (2007), at der er i gammeltestamentlig tradition tales om ‘levende vand’ i forbindelse med Gud, Visdommen og Ånden.

I sin kristologiske redegørelse i *Indledningen* omtaler Nielsen den karakteristiske johannæiske åbenbaringsformel: ἐγώ εἰμι med eller uden subjektspredikat (Nielsen 2007: 67.). I note 181 (Nielsen 2007: 68) opremses de anvendte kristologiske betegnelser, som bruges i forbindelse med åbenbaringsformlen, og han tilføjer, at “sagligt er der i kap 4. baggrund for et ‘jeg

er' – udsagn, der kunne formuleres: 'Jeg er det levende vand'". Det 'levende vand' kan altså være en kristologisk præcisering af, hvem Jesus er.

Endvidere overvejer Nielsen, hvad Jesus mener, når han i v. 16 begynder at tale om den samaritanske kvindes mand/mænd. Det kan handle om en ægtemand/-mænd, men det anser Nielsen for usandsynligt. Det kan referere til kvindens og dermed samaritanernes gudsforhold, hvor fremmede folkeslags invadering af Samaria har medført "promiskuøse" gudsforhold, måske direkte synkretisme. Der hersker uenighed om forståelsen af fænomenet mand/mænd (Nielsen 2007: 181f.). Jeg er tilbøjelig til at følge den overførte betydning, hvor mand/mænd henviser til samaritanernes gudsdyrkelse, også fordi det i v. 20-24 handler om den sande og rette tilbedelse, altså gudsdyrkelse.

Til sidst vil jeg også overveje betydningen af det ord, som afslutter samtalen, altså hvor Jesus bruger den johannæiske åbenbaringsformel ἐγώ εἰμι. Som nævnt ovenfor er opbygningen af den slags udsagn bygget efter skemaet ἐγώ εἰμι med eller uden subjektsprædikat. Som Nielsen skriver, åbnes der for to forståelser af v. 26 (Nielsen 2007: 186). Nielsen (2007) anser det for muligt, at det slet og ret betyder 'Det er mig', hvorved ὁ λαλῶν σοι bliver en slags apposition til subjektet og ikke et subjektsprædikat. Ifølge Bauer (1971) konstrueres λαλέω primært med indirekte objekt, hvor dette kan oversættes til enten 'til dig' eller 'med dig'. Af ordbogsartiklen fremgår det, at λαλέω også kan konstrueres med πρὸς + akkusativ', som betyder 'til NN', mens 'at tale med NN' konstrueres med μετὰ + genitiv (Bauer 1971 λαλέω 2.a.δ.). Er der tale om, at Jesus taler til eller med kvinden? Da disciplene vender tilbage i v. 27, står der, at disciplene undrede sig over, at Jesus sad og talte med en kvinde (μετὰ + genitiv) og i næste ombæring: hvorfor taler du med hende (μετ' + αὐτῆς). Jeg hælder til at forstå ἐγώ εἰμι formuleringen også her som en mere eksplicit åbenbaringsformulering (à la Livets Brød, Verdens Lys, Fårenes Dør, Den gode hyrde, Opstandelsen og livet, Vejen og Sandheden og Livet, Det sande vintræ), således at det sidste vers kunne oversættes: Jeg er Den-med-dig-talende eller: Jeg er din Samtalepartner eller – uden at foregribe noget – Jeg er din sjælesørger!



## Analyse af dialogen mellem Jesus og kvinden ved brønden (Joh 4,6-27)

En opstilling af Jesu samtale med kvinden i Sykar efter skemamodellen fra CA findes i Figur 1 (se side 100). Numrene i parentes i analysen henviser til linjeangivelserne i figuren.

Jesus og disciplene har været på vandring i to dage fra Judæa til Galilæa. På vejen gør de ophold ved en by kaldt Sykar. Disciplene er gået ind i byen for at skaffe mad. Jesus opholder sig ved en brønd, Jakobsilden. En lokal kvinde kommer ud for at hente vand, formentlig bærende på en vandkrukke.

Jesus indleder samtalen ved at henvende sig til kvinden med en ret indtrængende anmodning (1). Bydemåden er i aorist imperativ (Blass/Debrunner/Rehkopf 1976, §§335 og 337), og der er ikke brugt formildende adverbier. Der er altså ikke tale om en specielt høflig opfordring. Efter den lange vandring er det indlysende, at Jesus har brug for noget at drikke: noget frisk og koldt vand direkte fra kilden. Han ser, at kvinden har mulighed for at opfylde hans behov, da hun er ude for at hente vand op fra brønden. At give et bæger koldt vand til en tørstig er en kærlighedsgerning (se f.eks. Matt 10,42). I lignelsen om Verdensdommen er det endda én af de seks kærlighedsgerninger, som opregnes til at skille fårene fra bukkene på den yderste dag (Matt 25,31-46). Jesus sætter sig selv i en mangelsituation i forhold til kvinden og gør dermed sig selv til en næste for hende. Jesus udfordrer kvindens pligt til at vise omsorg for én, som lider mangel, og Jesus siger dermed indirekte, at han har fattet (næste)kærlighed til sin hjælper.

Selve situationen og Jesu anmodning om vand får nu kvinden til at reagere. Jesus har åbenbart overtrådt en gældende konvention om samkvem på flere områder. Kvinden har to indvendinger mod, at Jesus henvender sig til hende: kønsforskel og etnicitet (2). Jesus har med sin anmodning overtrådt de almindelige spilleregler for menneskeligt samvær ved at se stort på to dikotomier: forholdet *mand* – *kvinde* og forholdet *os* – *de fremmede*. Jesus selv må have været opmærksom på begge forhold fra starten. Da kvinden kommer med en vandkrukke, må hun være lokal, altså samaritaner. Desuden var det kvindearbejde, ja, direkte vanærende for en mand at hente vand ved en brønd. Ved sin formentlig bevidste provokation, at bede om noget at drikke, foranlediger Jesus indirekte kvinden til at sætte dagsordenen for det følgen-

de, som udspiller sig i en dialog mellem Jesus og kvinden. Kvinden siger selv, at der er vanskelighed forbundet med, at hun kan vise barmhjertighed og omsorg for den tørstige Jesus. Det ligger i de to førømtalte dikotomier (2).

Det andet replikskifte indledes igen af Jesus. Han introducerer her to gådefulde fænomener, nemlig "Guds gave" og "levende vand". I denne sammenhæng vælger jeg som nævnt ovenfor at forstå "Guds gave" som det, at Gud gav sin enbårne Søn som et konkret udslag af Guds kærlighed til verden (Joh 3,16). Med hensyn til "levende vand" vælger jeg at følge den samaritanske kvindes bogstavelige og ikke spor abstrakte forståelse af udtrykket, nemlig som noget til at drikke og slukke tørsten med helt konkret.

Med sin indledende replik i dette replikskifte afslører Jesus, at han kender (noget til) hende på forhånd (3), og fordi kvinden ikke engang er en af hans egne, kender hun selvfølgelig ikke Jesus. Jesus kender til kvinden; men for hende er han en fuldstændig fremmed. Jesus afslører nu, at han ikke er i så stor mangel, som han i første replikskifte gav indtryk af. Han besidder nemlig noget større og bedre end det, som kvinden har at byde på, nemlig "levende vand". Jesus tilbyder, at kvinden nu kan gøre ham til en næste i forhold til sig selv ved, at hun erkender, at hun er sat i en mangelsituation, som ligner den, Jesus var sat i fra begyndelsen. Samtidig med det tilbyder Jesus at overvinde dikotomien *mand* – *kvinde* ved at sætte sig helt i kvindens sted og gøre sig selv til en, der bringer vand. Jesus solidariserer sig fuldt og helt med kvinden, hvor vanærende og ydmygende det end er for en mand at optræde i en kvinderolle.

Kvinden fortsætter med at tale om drikkevand helt konkret. Det er hende, der kender stedet og brønden. Det er hende, der ved, hvordan man gør, og at der i det mindste skal bruges en spand til at hente vandet op med. Hun tænker tilsyneladende, at Jesus end ikke kan skaffe ganske almindeligt vand fra brønden. Hvordan skulle han nogensinde kunne skaffe noget, der lyder til at have større virkning på tørst end vand? Ved at argumentere belærer hun altså Jesus om, at han taler om noget, han ikke har forstand på. Han skal ikke tro for meget om sig selv, eller at han er noget. Kvinden sammenligner Jesus med forfaderen Jakob – tilsyneladende det største menneske, hun selv kan komme på. Jakobs storhed ligger ikke blot i, at han på en eller anden måde er kildens ophavsmand; men ud over at Jakob selv drak af vand fra kilden, delte han også vandet med både sine sønner og sine dyr. Der hviler tilsyne-

ladende en fællesskabsstiftende gestus (en kærlighedsgerning) i dette med at dele vand med andre. Vandet fra Jakobsilden er det mest levende vand, kvinden kan forestille sig.

Jesus griber fat i kvindens argumentation. Selvom det var en stor gerning, Jakob gjorde, så havde Jakobsildens vand kun begrænset virkning. Det vand, Jesus lover, er større. "Levende vand" går ud over det konkrete vands virkning og har evigheds karakter, for den, der drikker "levende vand", skal aldrig mere blive tørstig, ja, det skal blive en kilde til at løfte mennesket ud af dets begrænsninger (5a og 5b). Der kan være tale om de almindelige begrænsninger, som ligger i, at mennesket er skabt og ikke evigt. Det løfter så at sige mennesket ud over det metafysiske onde, som består i, at menneskekroppen ældes og forgår. Der kan også være tale om de begrænsninger, som er sat for det enkelte menneske socialt og kulturelt. Dette replikskifte handler jo netop om de begrænsninger, som dikotomien *mand – kvinde* sætter for mennesker. Vi ved fra det første replikskifte, at den samaritanske kvinde ikke måtte tale med en jøde, og Jesus som jøde må altså heller ikke tale med en kvinde. "Levende vand" er altså med til at gøre det muligt at have social kontakt på tværs og på trods af etniske og kønsmæssige forskelle.

Allerede i næste replik har kvinden overbevist sig selv om, hvor lovende "levende vand" er. Hun gør sig selv til en næste for Jesus ved at erkende sin mangelsituation og beder ham nu om dette forjættende vand. Hun formulerer sig lige så skarpt og uden særlig høflighed, som Jesus gjorde i starten af det første replikskifte. Modus i imperativen er også her aorist, altså den mest kontante og indtrængende måde at formulere en anmodning på (6).

Ved at gøre sig til en næste for Jesus ophæves dikotomien *mand – kvinde* helt. Det skete alt sammen på initiativ fra Jesus ved, at han først gjorde sig lige med kvinden ved at tilbyde sig som vandbærer. Det viser sig så til sidst, at kvinden også sætter sig ud over de sociale og kulturelle begrænsninger, hun må leve med som kvinde (6). Hun ønsker egentlig ikke mere at være henvist til dette trælse og anstrengende kvindearbejde, det må have været at hente alt vand fra en brønd. Som et kuriosum kan nævnes, at evangelisten udtrykkelig nævner, at kvinden senere lader sin vandkrukke stå ved brønden, da hun går tilbage til byen (Joh 4, 28). Vandkrukken som synligt tegn på det, som hun åbenbart selv opfatter som en forbandelse, lader hun demonstrativt bag sig.

Overgangen til det tredje replikskifte initieres også af Jesus, og det er umiddelbart svært at afgøre, om det er klodset eller genialt. I andet replikskifte handlede det om at ophæve eller opløse dikotomien *mand – kvinde*. Jesus byder kvinden – stadig ved brug af aorist imperativ – at hente sin mand (7). Det er vel en relevant person at inddrage, når samtalen handler om kønsroller og arbejdsfordeling.

Kvinden forstår tydeligvis Jesu opfordring ganske konkret, og dermed opstår der en misforståelse mellem kvinden og Jesus. Ifølge Nielsen (2007) er det ikke en konkret ægtemand, Jesus har i tankerne, men “mand” mere abstrakt forstået som en guddom. Det var åbenbart almindelig kendt, at samaritanerne – og dermed kvinden ved brønden – i årevis havde haft en ret løsagtig omgang med omegnens guddomme. Jesus taler altså ikke længere om kvindens private forhold. Han er allerede videre til den anden dikotomi, nemlig *os – de fremmede*, hvilket kvinden jo selv fik sat på dagsordenen allerede ved dialogens begyndelse (2). Jesus beskriver kvindens og dermed samaritanernes gudsdyrkelse som noget, der ikke bare ligner, men er hor og altså et brud på reglerne for den almindeligt gældende tilbedelse (9 og 9a). Der bliver ikke lagt fingre imellem her, hvor Jesus afslører et forhold som direkte syndigt.

Kvinden accepterer åbenbart Jesu påtale, som kommer lige ud af posen. Nu forstår kvinden, at det ikke længere handler om dikotomien *mand – kvinde*; men dialogen handler nu om dikotomien *os – de fremmede*, forholdet mellem kulturelt eller etnisk forskellige befolkningsgrupper eller mellem forskellige nationaliteter. Kvinden begynder ikke at undskylde; men hun prøver at redegøre for den faktuelle uenighed mellem samaritanere og jøder (10 og 10a). Hun er udmærket godt klar over, at der er forskel mellem de to befolkningsgrupper; men hun argumenterer for, at det er en (længere) tradition, at samaritanerne tilbeder Gud på deres eget hellige bjerg. Hun ved også godt, at jøderne har fastholdt, at Gud kun kan tilbedes i templet i Jerusalem. Kvinden kunne have givet efter og ladet Jesus som jøde få ret. Hun bevarer sin respekt for den fremmede, ja, anerkender endda, at Jesus er Guds talerør, idet hun kalder ham en profet. Hun prøver vel i første omgang den vej, der hedder tolerance, hvor hver passer sit og lader de andre passe deres. Det er et løsningsforslag på dikotomien *os – de fremmede*, hvor man ganske enkelt

siger, der skal jo være plads til os alle sammen. Det kan der kun være, hvis de forskellige grupper lader hinanden være i fred.

Men tolerancen er ikke nok for Jesus. Han fortsætter diskussionen, og med profetisk klarsyn forudsiger han, at dikotomien *os – de fremmede* vil blive opløst eller ophævet. Engang vil forskellen mellem folkeslagene blive lige meget. For indeværende kan man diskutere, hvem der har ret og uret – Jesus selv underkender dog ikke jødernes særlige soteriologiske betydning – men engang skal det ikke være relevant at se på den enkeltes etniske tilhørsforhold. Da vil det handle om, at alle – uanset race og køn – skal tilbede Gud (Faderen) på lige fod og med lige ret, ja, den tid er allerede nu (11b og 11c). Det centrale ord i den eskatologiske gudsdyrkelse er ordet ånd, som hører sammen med Guds verdens “liv, lys, herlighed, nåde, sandhed og kærlighed”, som Nielsen så smukt formulerer det i sin kommentar (Nielsen 2007: 81).

Kvinden ved tilsyneladende ikke, om hun skal tro, hvad Jesus siger, eller lade være. Hun har én gang kaldt ham en profet og altså anerkendt Jesu myndighed og autoritet i tale; men tilsyneladende tør hun ikke tro, hvad Jesus fortæller hende om den sande tilbedelse. Hun kan ikke selv argumentere imod. Derfor vælger hun måske at drage det største, som hun (og jøderne) kender, nemlig Messias ind i samtalen. Ham vil hun forlade sig på, når den tid kommer.

Men Jesus griber chancen (12 og 12a) og åbenbarer sin guddommelighed ved at bruge den velkendte johannæiske åbenbaringsformel. Det kristologiske attribut, som her åbenbares, er altså “Den, der taler med dig” – eller måske netop helt simpelt “Sjælesørgeren” – for en sjælesørger er jo netop én, der taler med et andet menneske.

Så vidt analysen af forholdet mellem Jesus og kvinden ved Sykar brønd. Jeg kan konstatere, at det første karakteristikum, som springer i øjnene, er, at forholdet mellem Jesus og kvinden (mellem sjælesørger og konfident) er karakteriseret ved at være et gensidigt næstekærlighedsforhold. Ifølge Lukas var det den barmhjertige samaritaner, som blev en næste for den nødstedte i vejkanthen (Luk 10,36-37). Så den, der har behov for hjælp, og som eventuelt får afhjulpet sin mangelsituation, er ham eller hende, der har en næste, som man derfor (naturligvis) må elske. For at indtræde i en relation præget af næstekærlighed er det nødvendigt at erkende, at man behøver den anden

til at hjælpe sig. Kvinden er Jesu næste, da hun giver ham noget at drikke og dermed gør det muligt for Jesus at slukke tørsten. Jesus er kvindens næste, da han gennem samtalen ophæver de to dikotomier, som kvinden påpeger som problematiske, og som hun måske har betragtet som en slags spændetrøje. Da kvinden efter samtalen kommer tilbage til sine egne bysbørn og landsmænd, virker hun i hvert fald forløst eller befriet og ønsker, at hendes egne fæller skal se og opleve den befrielse, som hun selv lige har erfaret (Joh 4,29-30 og 39).

Ud fra brugen af imperativer at dømme er tonen mellem Jesus og kvinden ikke specielt kammeratlig. Begge forlanger i hver deres tur den anden at afhjælpe deres personlige mangelsituation. Der er altså ikke lagt op til, at den hjælpende får frihed til at vurdere og afgøre, om det er noget, han eller hun vil eller ej.

Når nu samtalen handler om ophævelsen af de to dikotomier *mand - kvinde, os - de fremmede*, ligger det snublende nær at overveje, om der også sker en ophævelse af dikotomien *sjælesørger - konfident*. I sin redegørelse for dialogismen anfører Søren Beck Nielsen i et citat af den sovjetrussiske sprogforsker Voloshinov, at grænsen mellem afsender og modtager i en kommunikationssituation næsten udviskes totalt, fordi det talte ord er en reciprok handling. Der er et gensidigt forhold mellem taler og lytter, fordi lytteren i kraft af sin forventning og måske evne til at (mis)forstå har indflydelse på, hvad taleren siger (Nielsen 2012: 50).

Det skal jeg ikke forfølge yderligere her, men i hvert fald påpege, at både kvinden og Jesus opnår en tilfredsstillelse af deres behov hver især. Det er ikke kun den ene part, der er ydende og den anden nydende. På spørgsmålet om, hvem af de to der sidder inde med magten, og hvem der er magtesløs, må svaret være, at deres indbyrdes relation i dialogens ramme i det mindste blot er et antagonistisk modsætningsforhold, hvori der ligger, at de sidder i en situation, hvor de begge har lige stor brug for den anden. Begge sidder i mangel, men begge sidder også inde med muligheden for at bidrage med noget.

## Den sjælesørgeriske samtales kendetegn

For den tyske praktiske teolog Michael Klessmann er sjælesorgens *hverdagsdimension* vigtig (Klessmann 2010: 51 ff.). Tankevækkende nok fortæller Klessmann om en undersøgelse, der kunne ligne en samtaleanalyse (CA), hvor enkle, dagligdags episoder er blevet analyseret med tanke på relevansen for sjælesorgen.

Efterhånden opstod der et behov for at se det enkelte menneske som et socialt væsen. Den *politisk-samfundsmæssige* sjælesorg prøver at hjælpe den enkelte i forhold til de sociale sammenhænge, som han eller hun indgår i. Den politisk-samfundsmæssige form for sjælesorg har særligt fokus på fattigdom og marginalisering (Klessmann 2010: 100f.). Klessmann kalder også denne dimension for *systemisk* sjælesorg. Inden for den sociale sjælesorg findes også den *interkulturelle*. Med stigende migration opstår der nemmere konflikter som følge af misforståelser mellem mennesker fra forskellige kulturer. Til sidst udpeger Klessmann også *feministisk* sjælesorg som en særlig form. Også mænd kan blive ofre for patriarkalske strukturer inden for deres egen kultur (Klessmann 2010: 105.). Den politisk-samfundsmæssige sjælesorg har nærmest en *profetisk* dimension. Her tænkes der i forlængelse af den gammeltestamentlige profettradition. Sjælesørgeren optræder som et Guds talerør i samfundet og er den, der har "ret" til at kritisere de herskende forhold, ja, endda kritisere magthaverne og -udøverne med rygdækning i gudstroen (jf. den sydamerikanske befrielsesteologi) (Klessmann 2010: 106ff.).

Til sidst nævner Klessmann en sjælesorgsdimension, som måske ikke er eksplicit kristelig. Den kaldes den *filosofisk-didaktiske* eller *etiske* dimension. Den har rødder tilbage til den græske filosofi (Sokrates), men visdomstradition er også rigt repræsenteret i den jødisk-kristne tradition (Ordsprogenes Bog, Salomos Visdom, Jesu ord om visdommen i Matthæus- og Lukasevan-geliet). Her handler det bl.a. om livsførelse, ansvarlighed i dagligdagen og identitetsdannelse på baggrund af en sjælesørgerisk samtale (Klessmann 2010: 115.).

Nu bliver spørgsmålet, om Klessmanns dimensioner kan påpeges i Jesu samtale med kvinden ved brønden. I givet fald må samtalen jo karakteriseres som en sjælesørgerisk samtale. Samtalen præsenteres som et ganske tilfældigt møde ved en brønd. Jesus er træt efter rejsen. Det er i middags-

heden. Han kan ikke selv få vand op af brønden. Hvad er mere naturligt og *hverdagsagtigt* end at sætte sig og vente på, at nogen kommer forbi. Kvinden kommer uforvarende derhen midt i sin daglige gerning. Selvom Jesus er provokerende, er det kun et rimeligt ønske at bede om vand at drikke i middagsheden.

Temaerne, som bliver slået an, udspringer også af hverdagsagtige forhold: arbejdsfordelingen mellem mænd og kvinder og dermed kvindernes stilling i samfundet – og forholdet mellem forskelligartede befolkningsgrupper. Da kvinden misforstår Jesu opfordring om at hente manden derud, kommer det også til at handle om ægteskab og (syndigt) samliv. Det har også med hverdagslivet at gøre.

Udgangspunktet er den helt uskyldige samtale ved brønden. På foranledning af kvinden får samtalen hurtigt eksistentiel karakter, og den sidste del af samtalen bliver et spørgsmål om tro og den sande tilbedelse. Der er altså meget i denne samtale, som har hverdagsagtig relevans.

Den *kerygmatiske* dimension kan kun identificeres med lidt god vilje. Det eneste tidspunkt, det ligger i luften, at kvinden har syndet, er, da hun misforstår Jesu spørgsmål om hendes mand. Der følger ikke nogen tilsigelse af syndernes forladelse fra Jesu mund, for han har hele tiden talt om noget andet, nemlig samaritanernes gudsforhold – og efterfølgende, at endda jødernes tilbedelse i Jerusalem også kun er en foreløbig form. Det vil altså blive afløst af noget større og sandere: når alle mennesker, jøder såvel som andre folk, vil tilbede i Ånd og sandhed.

Den *terapeutiske* dimension er ikke umiddelbart til stede i samtalen. I hver deres mangelsituation er hverken Jesus eller kvinden for syge at regne. Til gengæld kan man måske hævde, at da kvinden lader sin krukke stå, udfører hun en symbolsk handling, altså der er en *rituel* dimension i hendes reaktion. Kvinden efterlader symbolet på sin undertrykkelse (vandkrukken). Hun ønsker virkelig aldrig mere at skulle hente vand.

Den *politisk-samfundsmæssige* dimension er til gengæld solidt repræsenteret – alene det, at kvinden sætter dagsordenen for samtalen ved at påpege de to dikotomier (*mand – kvinde* og *os – de fremmede*) som forhindringer for kommunikation mellem hende selv og Jesus. Der er i begge tilfælde tale om religiøst og dermed kulturelt betingede strukturer, som især kvinden lider under, men jo også Jesus, da han dermed er forhindret i at få adgang til det



vand, som han har så inderligt brug for. Det er et eksempel på den *systemiske* dimension i samtalen.

Endvidere er det indlysende, at samtalen har en *interkulturel* dimension. Jesus prøver ikke at harmonisere forskellene mellem den jødiske og den samaritanske gudsdyrkelse. Han ridser sit eget synspunkt op om jødernes særlige stilling; men han slår også fast, at jødernes gudsdyrkelse i grunden er lige så foreløbig som samaritanernes, og at den sande tilbedelse af Faderen lader vente på sig, selvom den allerede findes i nutiden. Det er altså på længere sigt ikke afgørende, om man er jøde eller samaritaner.

Sjælesorgens *profetiske* dimension hænger sammen med, at Jesus i kraft af sin guddommelige autoritet kritiserer de herskende forhold og dermed de religiøse og politiske forhold. De menneskeskabte strukturer, der skiller mennesker (det være sig mænd fra kvinder, os fra de fremmede), bør overvindes. Ordet "profet" er da også det første, som kvinden kommer på, da hun prøver at finde ud af, hvem Jesus er (10).

Et af hovedemnerne i samtalen er forholdet mellem *mand og kvinde* og dermed kvindens sociale stilling. Det tilføjer samtalen en *feministisk* dimension. Kvinden kommer til at føle en befrielse fra en undertrykkende struktur, da hun "glemmer" sin krukke; men der bliver jo også tale om en befrielse for manden, Jesus, da han trods alt kan få stillet sin tørst. I (5) bruges det demonstrative pronomen, som peger på det nærværende, i vendingen "af dette vand" – måske netop, fordi Jesus nu har fået det vand, han spurgte efter og nu sidder med.

Konkluderende må jeg sige, det virker overraskende, at det er den politisk-samfundsmæssige dimension, herunder den feministiske dimension af sjælesorgen, som samtalen udfolder så bredt. Kvinden sætter uforvarende dagsordenen for samtalen; men det er Jesus, der gør samtalen til virkelighed, da han gør hendes indvendinger til temaer for samtalens fortsættelse.

I det første replikskifte om dikotomien *mand – kvinde* gør Jesus sig til ét med kvinden og sætter sig selv i samme rolle, som kvinden selv sukker under. Jesus gør sig til en fortæller (eller advokat) for kvinden ved at stille sig solidarisk med hende. Han påtager sig de samme begrænsninger, som hun selv vander sig under.

Den anden dikotomi *os – de fremmede* bagatelliserer Jesus heller ikke. Han siger ikke, det bare kan være lige meget med kulturelle forskelle; men han

fastholder de to etniske gruppers forskellighed og position (også over for Gud). Samtidig siger han, at ingen af de to folkeslag har fundet den endegyldige sandhed. Den har begge – og dermed i princippet alle andre folkeslag i verden – endnu til gode. Til sin tid vil det være lige meget, fra hvilket folk tilbederen kommer, for da er det kun et spørgsmål om selve tilbødelsens måde, ikke divergerende kulturer.

Den rituelle dimension kan vel kun identificeres dér, hvor kvinden lader sin vandkrukke stå. Vandkrukken har været symbolet på kvindens undertrykte stilling i forhold til manden, og nu lader hun den stå tilbage.

Til slut er det også overraskende, at den filosofisk-didaktiske eller etiske dimension kan påpeges. Der er måske ikke direkte tale om den forløsende funktion, som Sokrates indtog i forhold til sine samtalepartnere. Der kan dog ikke herske tvivl om, at samtalen her fører til ny tilværelsestydning hos kvinden. Hun skal nu i gang med at formulere sit “nye liv” som kvinde – gjort fri fra den herskende religions kvindeundertrykkende strukturer.

## Sjælesorg som gensidig næstekærlighed

I dialoganalysen af Joh 4,7-26 har det vist sig, at sjælesorgen her sker i gensidig næstekærlighed. Begge parter får noget ud af situationen, og begge parter har noget at bidrage med. Derved adskiller sjælesorgen sig fra psykologsamtalen eller anden konsultation, hvor det i sagens natur er patienten eller klienten, der har bedt en behandler om råd og vejledning alt efter hans viden og ekspertise. Den sjælesorgeriske samtale kan opstå spontant i en ganske dagligdags situation; men hvis parterne vil, kan samtalen tage en seriøs drejning til at handle om livsvilkår – alt det, som mennesker egentlig også bedst kan svare for i dialog med et andet menneske.

I et interview af radioværten Mikkel Krause med musikeren Peter Bastian bragt på DR 1 den 21. december 2015 i udsendelsen “Apropos – tro”,<sup>2</sup> bringer Peter Bastian ca. 8 minutter inde i udsendelsen begrebet “emergens”<sup>3</sup> i spil for at forklare, hvad tro er for ham. Peter Bastian forklarer emergensen mellem to mennesker (konkret: sangstemmer) ud fra den harmoniske velklang, der opstår, når de to synger hver deres tone med en kvints interval. Man kan høre begge stemmer, men det er kun i harmonien, at klangen opstår. Hel-

heden er klangen, delene er de enkelte toner. Således forklarer Peter Bastian emergens ud fra musikken.

Siden kommer det til at handle om den samtale, der kan opstå i mødet mellem to forskellige mennesker: "To mennesker mødes. Der opstår et eller andet, som forudsætter Mikkel – som forudsætter Peter; men det, der opstår, er et eller andet, som ikke findes i Mikkel, og som ikke findes i Peter. Det er miraklet ved menneskelig emergens, det *skabende fællesskab*. Der hvor de kommer sammen i en konstruktiv dialog".

Ud fra samtalen mellem Jesus og kvinden ved Sykar brønd er den sjælesørgeriske samtale, som opstår i kølvandet på deres møde, også et eksempel på emergens mellem mennesker. Samtalen "emergerer" fra en hverdagsagtig situation. Hver af de to har deres egen stemme og standpunkt. Undervejs opstår der misforståelser; men de finder dog ved fælles hjælp en løsning på problemstillingerne, således at samtalen imellem dem netop bliver et *skabende fællesskab*, hvor der ud af den herskende situation – i kraft af dynamikken mellem mennesker, som erkender deres gensidige afhængighed – vokser en ny situation, en ny tilstand, en ny grad af frihed.

Jeg er fuldt ud klar over, at det på baggrund af dette meget begrænsede studie ikke er hensigtsmæssigt at generalisere for meget. Til gengæld var målet for opgaven også blot at kaste lys over, hvad den sjælesørgeriske samtale kan indeholde, og hvordan forholdet mellem sjælesørger og konfident kan være.

## Litteratur

- Bauer, Walter 1971: *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Walter de Gruyter & Co, Berlin.
- Blass, Fridrich, Albert Debrunner og Fridrich Rehkopf 1976: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.
- Klessmann, Michael 2010: *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Nestle-Aland, 27. reviderede udgave 1993: *Novum Testamentum Graece*. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

Nielsen, Helge Kjær 2007: *Kommentar til Johannesevangeliet*, Aarhus Universitetsforlag.

Nielsen, Mie Femø og Søren Beck Nielsen 2005: *Samtaleanalyse*. Forlaget Samfundslitteratur.

Nielsen, Søren Beck 2012: *Sprogpsykologi, Det teoretiske grundlag*. Forlaget Samfundslitteratur,

Krause, Mikkel og Peter Bastian 2015: "Apropos – Tro". Radioudsendelse på DR 1, 21. december 2015 kl. 11.30-12.00 <http://www.dr.dk/p1/apropos/apropos-2015-12-21>

## Noter

- 1 Denne artikel er en forkortet udgave af en opgave, jeg skrev som opfølgning på kompaktkurset "Sjælesorg ved krise, krig og katastrofe" ved Det Teologiske Fakultet på Københavns Universitet, november 2015, ledet af ph.d. Christine Tind Johannessen-Henry.
- 2 <http://www.dr.dk/p1/apropos/apropos-2015-12-21>
- 3 [http://denstoredanske.dk/Sprog,\\_religion\\_og\\_filosofi/Filosofi/Filosofiske\\_begreber\\_og\\_fagudtryk/emergens](http://denstoredanske.dk/Sprog,_religion_og_filosofi/Filosofi/Filosofiske_begreber_og_fagudtryk/emergens)

# Figur I. Jesu samtale med kvinden i sykar

## Efter skemamodellen i Conversation Analysis

### Første replikskifte:

- 1 Jesus: Giv mig noget at drikke!
- 2 Kvinden: Hvordan kan du, der er jøde, bede mig, der er en samaritansk kvinde, om noget at drikke?

### Andet replikskifte:

- 3 Jesus: Hvis du kendte Guds gave og (vidste), hvem det er, der siger til dig: Giv mig noget at
- 3a drikke, så ville du have bedt ham, og han ville have givet dig levende vand.
- 4 Kvinden: Herre, du har ingen spand, og brønden er dyb; hvor får du så levende vand fra? Du er 4a vel ikke større end vor fader Jakob, der gav os brønden og selv drak af den, ligesom
- 4b hans sønner og kvæg?
- 5 Jesus: Enhver, der drikker af dette vand, vil tørste igen. Men den, der drikker af det vand,
- 5a som jeg vil give ham, han vil aldrig i evighed tørste. Det vand, som jeg vil give ham, vil
- 5b i ham blive en kilde, der vælder med vand til evigt liv.
- 6 Kvinden: Herre, giv mig det vand, så jeg ikke skal tørste og ikke gå herud og hente vand.

## Sjælesørger fra det høje

### Tredje replikskifte:

- 7 Jesus: Gå hen og kald på din mand og kom herud.
- 8 Kvinden: Jeg har ikke nogen mand.
- 9 Jesus: Du har ret, når du siger: Jeg har ikke nogen mand. For du har haft fem mænd, og den,
- 9a du har nu, er ikke din mand. Der sagde du noget sandt.
- 10 Kvinden: Herre, jeg ser, at du er en profet. Vore fædre har tilbedt på dette bjerg, men I siger,
- 10a at Jerusalem er stedet, hvor man skal tilbede.
- 11 Jesus: Tro mig, kvinde, der kommer en time, da det hverken er på dette bjerg eller i
- 11a Jerusalem, I skal tilbede Faderen. I tilbeder det, I ikke kender. Vi tilbeder det, vi
- 11b kender, for frelsen kommer fra jøderne. Men der kommer en time, ja, den er nu, da
- 11c de sande tilbedere skal tilbede Faderen i Ånd og sandhed. For det er sådanne
- 11d tilbedere, Faderen søger, Gud er Ånd, og de, der tilbeder ham, skal tilbede i Ånd og
- 11e sandhed.
- 12 Kvinden: Jeg ved, at Messias kommer – han, som kaldes Kristus. Når han kommer vil han
- 12a fortælle os alt.
- 13 Jesus: Det er mig, jeg, som taler til dig.

Lars Bom Nielsen, sognepræst i Hodde-Tistrup  
E-mail: labn@km.dk

# I. “Lone”

*Bent Falk*

Rammen for det følgende er et efteruddannelseskursus ved undertegnede Bent Falk med terapeuter fra et hjælpearbejde med kirkelig tilknytning, der ønskede at se nærmere på sammenhængen mellem deres kristelige værdigrundlag og den daglige virkelighed i behandlingsarbejdet.

Undervisningen foregik bl.a. som her med “den tomme stol”, hvor supervisanden sætter sig på den ene af to modstillede stole, hvor han/hun i den ene “er” brugeren/klienten/konfidenten og fremsætter vedkommendes ærinde i 1. person nutid, som man ville gøre det i et virkeligt møde. Derefter skifter han/hun over på den anden stol, hvor han/hun er sig selv og reagerer på det sagte – og så fremdeles. Ved siden af sidder supervisoren, som kommenterer det, der sker i de to positioner.

Den bagvedliggende teori er fænomenologisk, dvs. med vægt på sansning og proces, og eksistentiaalistisk, dvs. med vægt på valg og ansvar. I min bog *I virkeligheden – Supervision i gestaltterapeutisk omsorg* (Anis 2009), hvorfra eksemplet er taget, er det teoretiske grundlag, derunder forholdet mellem terapi og sjælesorg, udførligt behandlet.

BF1: Hvem vil gerne have noget for pengene?

L1: Det vil jeg godt.

BF2: Godt.

L2: Jeg har en episode i tankerne, som handler om, som jeg ser det, at jeg i virkeligheden ikke kan stå ved mine nej'er.

BF3: Okay.

## 1. "Lone"

L3: Jeg skulle afvise en klient, der skulle i gruppeterapi. Og det "nej", det var virkelig... Jeg var helt knust. ... Og jeg har følt meget skyld over det. ... Jeg har følt mig meget ond ...

BF4: Ja.

L4: ... over af at afvise ham.

BF5: Ja. Så dér er dit selvbillede i klemme?

L5: Ja.

BF6: Hvordan vil du gerne arbejde med det? Altså, hvad vil du gerne have ud af at tage det op her? ... Hvis jeg nu kunne trylle, hvad ville du så ønske dig af mig i forbindelse med det her?

L6: I virkeligheden så ville jeg godt mærke, hvordan det var for ham, at jeg var så vag ...

BF7: Okay. Det lyder, som om du kunne have lyst til at prøve med "stolen"? (Rollespil med to modsatstillede stole, hvorfra den arbejdende skiftevis taler som sig selv og den anden).

L7: Ja ...

BF8: Det lyder, som om du ikke er helt sikker. Vent lidt, og lad os tale om din lyst og din frygt i forhold til at arbejde her fremme og ved hjælp af den tomme stol. – Hvad gør, at du har *lyst* til det?

L8: Jeg tror, jeg kan blive klogere på, hvad det er, der sker. Sådan ligesom mærke, hvordan det er for en anden, at jeg er, som jeg er.

BF9: Vil det sige, at du har et håb om, at du dermed kan blive bedre til dit arbejde?

L9: Ja.

BF10: Og hvad *frygter* du?

L10: At vise, hvor jeg er, hvem jeg er lige her ... det frygter jeg ikke så meget ...

BF11: Du frygter det ikke så meget, nu hvor du har sagt noget om det?

L11: Det er rigtigt.

BF12: Sådan plejer det at gå. Det er loven om den paradoksale forandring. Når du tillader dig at være så bange, som du er, så er du mindre bange. Nogle gange slet ikke bange. Typisk mindre bange. Når du er bange, og ikke



må være det, så har du to problemer i stedet for ét. Det er et af punkterne på sedlen. Lad ikke det at have et problem blive til et problem i sig selv. Så får du to problemer i stedet for ét. Hvis du er bange og ikke vil være det, så er du dobbelt så bange. Hvis du er bange og godt må være det, så er du sådan cirka halvt så bange. Det har du sikkert hørt før, du er jo psykolog. Var det ikke dig, der var psykolog?

L12: Jo.

BF13: Nu hører du det så igen, men med lidt andre ord. Og det lyder som, at nu hvor du har talt om det, så er din lyst større end din frygt. Er det rigtigt?

L13: Ja.

BF14: Og det betyder formentlig, at du kommer nu?

L14: Ja. (Kommer frem foran gruppen for at arbejde med de to modsatstillede stole).

BF15: Det, jeg gjorde her, var typisk for den måde, jeg har lært at arbejde på. Jeg bliver ved modstanden. Jeg understøtter modstanden, hvor andre former for terapeuter, som jeg vil prøve at undlade at karakterisere, prøver på at fjerne modstanden. Det er dårligt. I modstanden ligger der store værdier. Det er det psykiske immunforsvar, ligesom du har et fysisk immunforsvar. Og det er ikke bare et forsvar. Det er meget mere end det. Det er din karakter, det er din struktur, din hud og din ryggrad. Det er dit værdisystem, og det er din historie. Så der kan ikke ske nogen nyttig forandring uden i *alliance* med din modstand. Alt andet ville være voldtægt på et eller andet plan. Og det ville ikke have nogen varig, gavnlig effekt. Så det dér med at standse folk op og virkelig lade dem undersøge og mærke deres modstand, det er at praktisere loven om den paradoksale forandring. Det gør, at der måske i første omgang sker lidt mindre, men på lidt længere sigt sker meget mere end dér, hvor man får folk til at kaste op eller kaste sig baglæns i hinandens arme eller hyperventilere eller alle de andre kneb. Dette her er kneb-fri terapi. Det påstår jeg i hvert fald. Nu vil det så vise sig ved forløbets slutning, om I kan bekræfte det. Der er ingen kneb. Der er et hjælpemiddel. Det er stolen. Og hvis det skal være, kan jeg også klare mig uden. – L, vil du skitsere, hvordan du kom i den der situation, hvor det var svært at sige nej? Over for dig sidder der en bruger. Det er nemmest, du giver vedkommende et eller andet fornavn, et, som han ikke hedder i virkeligheden.

## 1. "Lone"

L15: Peter.

BF16: Vi kalder vedkommende Peter. Og så går vi ud fra, at han hed noget andet i virkeligheden. Peter sidder dér, og han vil gerne med i en gruppe, var det sådan?

L16: Ja. Og han har spurgt før, hvor jeg har ... jeg har slået det hen. Ved at sige at ... jeg har slået det hen ved at sige noget om, at "det ikke var lige nu", eller at "nu må vi se", men jeg har ikke sagt noget konkret i forhold til det her.

BF17: Og hvordan kan det være, du ikke gerne vil have ham i gruppen?

L17: Fordi jeg vurderer, at han ... socialt er så anderledes, så han vil falde udenfor, og at det både vil være ... det vil være et problem for gruppen eller kan blive det, og for ham.

BF18: Kan du sige lidt mere præcist, hvordan han er socialt anderledes?

L18: Han ... ja, det kan jeg godt. Og det er jo alligevel svært. Han har store vanskeligheder med at etablere kontakt og relationer i sit liv. Og har svært ved at holde samtaler i gang. Han har meget svært ved at mærke, hvor ... han kan godt mærke, han ikke har det godt, men han har ikke særlig meget kendskab til sine følelser. Så han har svært ved at tale om, hvordan han har det.

BF19: Okay. Og hvordan er det med at høre efter? Kan han høre, hvordan andre har det?

L19: Delvist kun. Og han kan også kun høre efter et stykke tid, så forsvinder han og ligesom ... Og spørger: "Hvad var det, du sagde?"

BF20: Ja.

L20: Så han har et problem med at høre, hvordan andre har det. Og han har et problem med at forstå, hvordan det egentlig er, de har det. Fordi jeg ikke tror, han kender det selv.

BF21: Og kan han fornemme, hvor gruppen er henne, eller træder han hele tiden ved siden af?

L21: Nu har jeg jo ikke prøvet at være i gruppe med ham.

BF22: Nej.

L22: Men jeg kunne forestille mig, at han ville have svært ved at fornemme, hvor de andre var. Og på den måde, ja enten træder ved siden af eller ville

føle sig udenfor ... at han faldt udenfor, sådan som han beskriver, at han gør i andre relationer eller i andre sammenhænge.

BF23: Okay. Det er dine overvejelser, og som jeg hørte det, så har du ikke delt dem med ham, i hvert fald ikke endnu?

L23: Nej, det har jeg nemlig ikke.

BF24: Hvad hindrer dig i at dele det med ham? Hvad frygter du i forbindelse med at dele det med ham?

L24: Jeg frygter, at jeg skal komme til at udstøde ham.

BF25: Ja.

L25: Ligesom han bliver det i andre sammenhænge.

BF26: Ja. – Hvad synes du om den frygt? Er det en god frygt eller en dårlig frygt?

L26: Jamen, den er begge dele, fordi den er god på den måde, at jeg tænker over, hvad det er, jeg gør ved ham. Jeg har ikke lyst til at udstøde ham. Jeg synes, han er marginaliseret nok i forvejen. Det synes jeg er fint nok, at jeg ser, men det er ikke godt, at jeg bliver så bange for at tale med ham om det, at jeg slet ikke siger noget.

BF27: Det, at du ikke siger noget, er, hvad du *gør* med din frygt. Det er problematisk, hvad du *gør* med den i den her sammenhæng.

L27: Hvad jeg *gør* med min frygt?

BF28: Ja, hvad du *gør med* den – altså, hvad du foretager dig som L, der frygter. Det er din adfærd, der er noget problematisk ved i den her sammenhæng. Men selve det, at du frygter for at gøre ham fortræd, det kan du godt identificere dig med, så vidt jeg kan høre det. *Sådan vil du gerne være*. Du vil gerne være L, som nødtigt vil gøre mennesker fortræd. Lyder det til.

L28: *Ja, det vil jeg gerne*.

BF29: Det er vigtigt! Det er en væsentlig del af, hvad det vil sige for dig at acceptere *din* modstand. Du indser, at din frygt ikke er en sindssyg eller en egoistisk frygt. Det er en frygt, som stemmer med dit værdisystem generelt. Hermed bevæger vi os stadigvæk på være-planet. Hvad du *gør* i situationen, udspiller sig på gøre-planet. Så måske kan du nøjes med at være skyldig

## 1. "Lone"

("jeg må ikke gøre") uden at skamme dig ("jeg må ikke være"). Om lidt, når vi er færdige med at arbejde, så ser vi.

L29: (Selvbebrejdende) Ja. Det kunne jeg så ikke i virkeligheden.

BF30: (Beroligende) Nej-nej. Det er derfor, vi arbejder med det. Det, du bad om før, det var, at du gerne ville prøve at mærke efter som Peter, hvordan det er at møde din vaghed. Vil du gentage det, eller tror du, du kan huske det?

L30: Vil du gentage hvad?

BF31: Din afvisning. Din vage afvisning af Peter. Jeg synes, du sagde, at det "ikke er tiden lige nu Peter", eller noget i den retning.

L31: Ja. Og så sagde jeg, at jeg var ... at jeg havde tænkt over, om han ville komme til at føle sig for anderledes i gruppen ...

BF32: Og det var med en vis bæven, at du sagde det?

L32: Ja, det er jeg overbevist om, det var.

BF33: Ja. Okay.

L33: Og jeg ... jeg kan ikke huske præcis, hvad jeg sagde, men det var noget om, at "vi tænker jo også på, hvordan vi sætter gruppen sammen. Og det handler også om, hvor I er i jeres processer i forhold til den gruppe, vi danner. Og der har jeg tænkt over, om du er for anderledes. Eller om du vil komme til at føle dig anderledes".

BF34: Ja. Okay. Jamen så fik du jo faktisk sagt det, synes jeg. Det meste af dine overvejelser.

L34: Ja. Jamen det gjorde jeg. Jeg fik sagt noget centralt ...ja. Men okay, det var bare forfærdeligt.

BF35: Ja. Og det fortalte du ham ikke? At det var forfærdeligt?

L35: Nej, det gjorde jeg nemlig ikke.

BF36: Okay, så ...

L36: Jeg smurte den faktisk af på ham ved at spørge til ham, om han blev ked af det. Hvordan han havde det.

BF37: Ja. Okay.

L37: Fordi jeg faktisk syntes, det var svært.

BF38: Ja. Hvis du skulle gøre noget andet en anden gang, hvad synes du så, du vil føje til? Det er efter min mening ikke forkert at spørge, om han bliver ked af det, og jeg er enig med dig i, at der mangler et eller andet.

L38: Jamen, der manglede, at jeg tog ansvar for ... lige nu, så kunne jeg godt have tænkt mig at sige: "Jeg synes, det er svært for mig at skulle afvise dig til den her gruppe".

BF39: Ja. Og når folk siger, noget er svært, så er det altid, fordi de er bange for et eller andet. Hvad er du bange for, L? "Jeg er betænkelig ved at tage dig med i gruppen, Peter, og idet jeg siger dét til dig, så bliver jeg bange for, at ..."

L39: "... at du bliver ked af det." "At jeg har gjort dig ked af det." Ja!

BF40: Ja. Så er ansvaret, som jeg hører det, fordelt. Så har du ikke bare smurt det af på ham.

L40: Nej.

BF41: Du har smurt *hans* del af på ham, og det er i orden. Hvis han bliver ked af det, så er det noget, han gør med det, du siger. Men du har ikke smurt det hele af på ham. Du beholder ansvaret for, at du har afvist ham, og du får selvstøtte til at bære den skyld ved at vedstå dine værdier. Du har stået ved, at du kommer fra en vindretning, som hedder: "Jeg vil nødig gøre dig fortræd".

L41: *Ja, jeg vil meget nødig gøre ham fortræd!*

BF42: Så har du praktiseret det, som jeg plejer at anbefale, nemlig at være Dum, Doven og Dig selv. Det kan også hedde: Konstruktivt uvidende, Afventende og Ærlig.

L42: Ja?

BF43: "3-D hjælperen!" Det er ham eller hende, der tør træde i karakter og vedkende sig sin skygge i stedet for at være flad som en plakat. At være dig selv er ikke det samme som at være egoistisk, sådan som nogle lader til at have lært det. Egoistisk er man, når man tager noget fra den anden, som rettelig tilhører den anden. Når man tager sig fordele på den andens bekostning. At være sig selv i den her betydning tager ikke noget fra den anden, tværtimod. Det vil bare sige, at du gør din motivation (lyst) og din modstand (frygt) – det er to sider af samme sag – tydelig for den anden. Dér

## 1. "Lone"

er du dig selv. Når du viser verden, hvad du ønsker, og evt. hvad du frygter i forbindelse med det ønske, så viser du dig selv. *Du er dit ønske*. Det betyder ikke, at du automatisk bliver til den, du ville ønske, du var. Men i praksis (eksistentielt) er du i forhold til brugeren L, som ønsker at hjælpe ham, som bedst du kan, og som lige nu praktiserer det svære, som hedder, at kærligheden lever lige så meget af nej som af ja.

L43: Ja!

BF44: Vil du prøve at høre noget af det, vi har talt om nu, som Peter?

L44: Ja, det vil jeg godt. (Sætter sig i Peters stol).

BF45: Hvordan er det, Peter? Prøv at sammenligne de to udsagn. I det ene siger L: "Er du ked af det?" Og i det andet siger hun: "Og nu er jeg bange for, at jeg har gjort dig ked af det".

L45 som P: Jamen det sidste kan jeg meget bedre forholde mig til ...

BF46: Ja.

L46 som P: ... så siger hun jo, hvordan hun har det. Jeg ved ikke rigtig, hvordan *jeg* har det, men ...

BF47: Nej, og det lyder, som om der er *noget*, du ved. Du ved, at nu er der *kontakt*. Er det ikke rigtigt?

L47 som P: Jo.

BF48 til L som P: Så hvordan laver vi kontakt? Det gør vi ved at holde op med at være så forbandet uselviske. – Ja, det skulle jeg have sagt til L. Nu siger jeg det til dig, Peter. Så det sidste her, det kan du bedre have. Hvad kunne du finde på at sige eller gøre nu, Peter, som den *du* er? Du er ikke en mand af mange ord, lyder det til. Men hvad kunne du finde på?

L48 som P: Jeg forstår det ikke.

BF49: Det er et typisk svar. Altså typisk på den måde, at sådan taler folk ude i det virkelige liv. De springer en masse mellemregninger over. Det er helt fint i forhold til det, vi arbejder med nu. Vi arbejder med rigtige mennesker her, ikke med kursister. – Hvordan har du det indeni, Peter? Det, der kommer ud af dig, er: "Jeg forstår det ikke." Indeni, hvad sker der dér? Er du glad, ked af det, vred eller bange?

L49 som P: Det ved jeg ikke. Jeg ved ikke rigtig, hvordan jeg har det.

BF50: Okay. Lad os se, om vi kan finde en ikke-moralistisk terapeut til dig, der kan give dig lov til at have det sådan uden at skulle pådutte dig den "rigtige" terapi-personlighed.

L50 som P: Jeg er i hvert fald ikke glad.

BF51: Nej. Okay.

L51 som P: Jeg har ikke lyst til at være her ...

BF52: Nej. – Læg mærke til, at folk, der ikke kan "finde ord for deres følelser", alligevel godt kan finde ud af, hvad de vil og ikke vil. Det beviser, at ønsker er primære og følelser sekundære.

L52 som P: ... men ...

BF53: Kunne det tænkes, at han (Peter) siger det? "Jeg forstår det ikke. Jeg har ikke lyst til at være her."

L53 som P: Ja. Jeg forstår ikke det, du siger til mig, og jeg troede, at du ville hjælpe mig.

BF54: Ja!

L54 som P: Det troede jeg, at du ville. Og det vil du jo ikke.

BF55: Hvis jeg havde haft Peter her, og det har jeg jo ikke, men hvis jeg havde haft ham, så ville jeg have sagt: Peter, du *har* forstået alt det, der er at forstå. Du kan bare ikke *lide* det, du forstår. Nå, men det har jeg altså ikke. Prøv at være L igen. Gentage, hvad Peter sagde: "Jeg forstår det ikke. Jeg troede, du ville hjælpe mig, og jeg ved ikke, hvordan jeg har det indeni, og jeg har ikke lyst til at være her." Til L: Hvad nu, det ved du vel heller ikke? Hvis du havde været en anden type terapeut end en fænomenologisk, ville du forsøge at vide det – bedre end ham. Men som fænomenolog under uddannelse er du konstruktivt uvidende, også kaldet Dum, så nu ved du kun, hvad du får at vide. Hvad får du at vide?

L55: At Peter ikke ved, hvordan han har det.

BF56: Ja.

L56: Og det er virkelig svært for mig at forholde mig til.

BF57: Ja, det kan du ikke forholde dig til. Du kan ikke forholde dig til noget, der ikke foreligger – i dette tilfælde hans viden. Hvad *foreligger* der?

## 1. "Lone"

L57: At han ... jeg hører det, som om han er skuffet over, at jeg ikke hjælper ham.

BF58: Ja. Du kan forholde dig til *processen* mellem jer, sådan som du opfatter den. Så sig det: "Du lyder skuffet."

L58: Du lyder meget skuffet.

BF59: Okay.

L59: Og havde en forventning om, at jeg skulle hjælpe dig. Det ville jeg også rigtig gerne.

BF60: Det første udsagn er nok, L. Tror jeg. Ét lille skridt ad gangen. Det er aldrig for sent at føje noget til, hvis det ikke er nok. *Punktum, pause*. Prøv at tage den vending og rytme med jer fra kurset. I skal ikke sige det, men I skal tænke det. Sig én ting, så har I sagt en hel masse, og så lad pauserne arbejde for jer. Det er noget af det, der ligger i at være Doven, når jeg anbefaler, at man er dét. Doven er et negativt ord. Jeg ville ønske, jeg kunne finde et neutralt ord. Det, jeg mener med det, er det modsatte af at være emsig. Positivt udtrykt er det noget med at finde en tilpas tilbagelænet holdning og derved give den anden plads.

Fra salen: "Afventende" ...?

BF: Afventende, ja. Det er godt. Alt kommer til den, der kan vente.

L60: Så skal man virkelig eje sine udsagn *nu*. Det er jo det, der også ligger i et punktum.

BF61: Ja. Hjælp dig selv med det. Det lyder, som du har en modstand dér. Gå *med* din modstand ved at forsikre dig selv om, at du altid kan føje noget til, hvis det første ikke er nok til, at du bliver forstået, sådan som du gerne vil forstås. Men hvad nu, hvis det lille skridt *er* nok? Så har du sparet din og den andens kræfter, og budskabet bliver klarere ved at være kort. "Mindre er mere", som de lærer på Kunstakademiet. Smag på maden, inden du kommer ekstra salt på. "Du lyder skuffet." Det gode ved den slags iagttagelsesudsagn er, at dem kan vi stadigvæk komme med selv på vores mest udbrændte dag. Er det ikke rigtigt? Du er aldrig for træt til at se, hvad du ser, og høre, hvad du hører, vel?

L61: Nej.



BF62: Du er tit for træt til at *gøre* noget med det, du ser, men det er en anden sag, og det gør i reglen ikke så meget, når bare du har set.

L62: *Aha!*

BF63: Ja, og de trætte dage, det er de dage, hvor du er allerbedst som hjælper. For der er du for Doven til at gøre det for den anden, som den anden skal lære at gøre for sig selv. Prøv at gå over og være Peter.

Til L som Peter efter at hun har skiftet: Så L kunne have gjort en hel masse, som hun gudskelov ikke gjorde. Det, hun gør, er, at hun siger, du lyder skuffet. Jeg ved ikke, om du er skuffet eller du ikke er skuffet, Peter, det venter vi lidt med. Men hvordan er det for dig, at L siger, at du lyder skuffet? Hun kigger på dig og siger, du lyder skuffet.

L63 som P: Det er rart, fordi hun sanser mig, ligesom jeg er.

BF64: Ja. Det er det, der skal til. Gud er "Den levende, som ser". Selv om gaveposen er tom, så kan han stadigvæk være den, der ser os og hører os og tager os alvorligt. Det giver mod til at leve og kraft til at dø. Og det er det samme mellem terapeut og klient. Eller mand og kone. Eller forældre og børn. – Hvad kunne du finde på at sige nu, Peter?

L64 som P: Jamen, jeg *er* skuffet. Så det er rigtigt.

BF65: Ja. Sådan. Og det, som L heldigvis *ikke* gjorde, var, at hun ikke gik i forsvar og heller ikke til angreb. Hun begyndte ikke at forklare, hun forsøgte ikke at overbevise. Hun satte parentes om sine egne forestillinger og sit eget endemål og blev ved sin *sansning*. Sansede dig, og så var *kontakten* der. Det er nemlig sanserne, vi kontakter med. Dette er en øvelse i at være – i positiv betydning – *overfladisk*. Det er det, der ligger i fænomenologi. Folk, der ensidigt er indstillede på en analyserende måde at tænke og arbejde på, tror man skal have røntgenøjne og se *bag* om alting. Resultatet er, at de ser kranier, dér hvor vi andre ser ansigter.

Prøv at være L igen. (Gentager for L, efter at hun har skiftet: "Jamen, det er jeg også," siger Peter). Lægger du mærke til, hvordan han siger det? Hvordan siger han det, så vidt du kan høre det? Lyder han glad, ked af det, vred eller bange?

L65: Han lyder faktisk lidt ked af det.

## 1. "Lone"

BF66: Ja, han gør så. Se, nu har du hjulpet ham ind i en grundfølelse, selv om han ikke er god til at mærke efter, hvad han føler, og ikke kender alle de rigtige ord osv.

L66: Ja.

BF67: "Skuffet" betyder strengt taget mest "vred", men der kan også være blandet noget sorg ind i det. Skuffelse er normalt en af omskrivningerne for vrede. "Mor er ikke vred, mor er skuffet." Vel er hun vred. Hun er vred, så længe hun ikke får sin vilje. Det er man. Men hun har lært, at det ikke er pænt at være vred, så i stedet forsøger hun at få sin vilje gennem at vække medlidenhed og/eller pålægge skam. – Så Peter er nok også vred et eller andet sted, men det, han umiddelbart har kontakt med, er sorgen, som sikkert også er primær i denne sammenhæng. I det her tilfælde kommer sorgen nok først. Sorgen over ikke at være med. – Ja, hvad kunne du finde på at sige nu?

L67: At det forstår jeg godt, at jeg forstår godt, at du er skuffet. Og at du er ked af det.

BF68: Ja. Prøv at give det en pause med den forståelse. Det er ikke ret nyttigt med forståelse i de fleste sammenhænge. Og det er altid noget af et postulat, at man forstår. Du forstår aldrig fuldt ud en anden. Du forstår, hvordan det ville være for dig i en tilsvarende situation. Du forstår ikke, hvordan det er at være ham. Det forstår han knap nok selv. "Forstå" – nogle gange er det vældig relevant, men de fleste gange drejer det ord sig om en bøn om *accept* eller et udtryk for, at man giver accept. Empati. Så prøv at finde nogle alternativer. Prøv at have nogle ord at skifte med i det mindste. Hvad kan udtrykke din empati her, hvis du nu skulle øve dig på at give ordet "forstå" en pause. "Jamen, jeg *er* også skuffet", siger han. Én mulighed er, at du går ind i processen, idet du giver indholdet en pause. Processen er, at han sørger. En anden mulighed er, at du tager stilling til indholdet, altså hvad han er skuffet over.

L68: Ja. Du siger, du er ked af det.

BF69: Nej, det sagde han ikke. Han sagde: "Jeg er skuffet".

L69: Nå ja, det er mig, der siger, at jeg tror, han er ked af det. – Hvordan er det at være skuffet?

BF70: Ja. Det er skuffende. Det er så dér, hvor det nok ikke nytter at bore mere i det, han siger, på dét plan. De der oplevelsesudtryk er temmelig ikke-reducerbare. De er sådan en slags oplevelsesmæssige atomer. Og der skal vi nok passe på ikke at komme til at gå i ring. F.eks. sådan her: "Jeg er ked af det." "Hvordan er det at være ked af det?" "Jaeh, det er sådan ... kedeligt." Det er tilstrækkelig klart, når folk udtrykker en oplevelse, og lad dem bare bruge nogle omskrivninger for de fire grundfølelser (glæde sorg, vrede, frygt), så længe du selv kan fornemme, hvilken eller hvilke det drejer sig om. Det er *oplevelsen*, det handler om, oplevelsen som helhed, og helheden kan ofte udtrykkes ved bare en del af den. Følelserne er kun en *del* af den samlede oplevelse. "Jeg kan mærke", "jeg kan se", "jeg kan fornemme", "jeg synes". Det er udtryk for oplevelser eller dele af oplevelser, der givetvis rummer følelsesmæssige komponenter, men det er ikke i sig selv følelser. Det er sansning, tænkning, vurdering og beslutning. Så lad os passe på med den terapeutiske sprogforurening, der ligger i, at alt er følelser. "Jeg føler, at jeg har brug for at elske med dig. Hvad føler du ved det?" Nej, oplevelse er det fænomenologiske kodeord. Antagelsen er, at ingen af os kommer virkeligheden nærmere i praksis (eksistentielt), end vi gør det i oplevelsen af den. Når vi oplever, så er vi i live. Det ligger næsten i ordet, ikke? Oplever, lever op! Må jeg give dig nogle råd nu, som du kan afprøve på den tomme stol ... sådan nogle valgmuligheder eller "choice points", som det hedder i jargonen? – Én mulighed, hvis du vil udtrykke empati – den enkleste og tit mest effektive måde – det er med det ene ord Ja! Eller det ene ord Nej! afhængig af sammenhængen. F.eks.: "Jeg er skuffet." Svar: "Ja." Har du lyst til at prøve det? Som et eksperiment?

L70: Som svar på hans udmelding om, at han er skuffet?

BF71: Det er det, jeg mener.

L71 til P: "Ja."

BF72: Okay. Kan du fornemme, at det ene ord "Ja" egentlig rummer alt det, du ønsker at sige med "Det forstår jeg godt?"

L72: Ja (Smiler).

BF73: Prøv at være Peter. (L skifter stol). Hvad vil du som Peter helst høre? Enten "Det forstår jeg godt" eller "Ja"?

## 1. "Lone"

L73 som P: Det er rart at høre dig (L "på" den tomme stol over for P) sige Ja!

BF74: Ja. Hvad er rart ved det?

L74 som P: Jamen, det er meget virkeligt.

BF75: Ja, det er det.

L75 som P: Hun er her og sanser mig; det er bare i orden.

BF76: Hun ser, hører og svarer dig. Det er faktisk det samme som, at hun elsker dig. Kærlighed er ikke en følelse, det er en adfærd. Når vi ser, hører og tager alvorligt, hvad vi ser og hører, og giver passende meddelelser om, at vi tager det sansede alvorligt – så elsker vi. Den anden oplever det som kærlighed, også selv om vi ikke er specielt lidenskabelige eller specielt positive. Er det ikke rigtigt? I al sin enkelhed?

L76 som P: Jo. Så fylder vi rummet.

BF77: Det er derfor, det kan lade sig gøre at have et kærlighedsbud, som vi har det i kristendommen. Læg igen mærke til, hvordan terapi og sjælesorg glider i ét. Hvis kærligheden var en følelse, var det absurd at befale den, men selv den fjende, som man ikke kan lide, kan man godt vælge se, høre og tage alvorligt. Derfor kan det lade sig gøre at befale det. – Hvad kunne du finde på at sige nu som Peter? Skal vi gå videre med det svære, at hun bare har sagt Ja?

L77 som P: Hvad mener du?

BF78: Skal vi lege, at hun (L) bare har sagt Ja? Du havde forventet "forstår", men nu hører du noget andet. Og det er mærkeligt nok også okay, sagde du lige før. Skal vi arbejde lidt videre med dét? Har du lyst til dét?

L78 som P: Ja.

BF79: Hvad kunne du (P) finde på at svare til det?

L79 som P: Det er rart at være her.

BF80: Nu får du pludselig lyst til at være her. Ja. Det er rart at være her, eller rart, at du ser mig, eller rart at du hører mig. Eller måske ville du som Peter sige det sådan, at det er rart, du forstår mig. Det kan godt være, Peter i det virkelige liv ville sige det sådan, og det måtte han også godt, for han har ikke været på kursus. Men det er strengt taget ikke forståelse, du har givet ham, er det?

L80: Nej.

BF81: Nej. Men du kan godt *se*, at det er svært for ham. Forståelse er sjældent vigtig. Du kan ikke forstå, den stol er brun, men du kan tydeligt se, at den er det.

L81: Ja.

BF82: Ja. Og det er *dét*, der tæller, hvis du enten *ønsker* noget brunt eller *frygter* det, fordi du hader den farve. Den analyserende måde at bruge hovedet på er meget optaget af forståelse, og forståelsen rykker i reglen ikke noget i en eksistentiel (praktisk) sammenhæng. Men *sansningen* gør en forskel. "Jeg forstår ikke, du tager det så tungt, og jeg kan godt høre, at for dig er det her en stor ting." Det er meget kontaktfuld. Selv om du ikke forstår.

L82 som P: Men der er accept.

BF83: Der er nemlig accept. Ja. Prøv at gå over og vær L. En af mine svagheder er, at jeg læser for meget på i én arbejdsgang. Sig til, hvis jeg snakker dine opdagelser ihjel. Hvordan går det?

L83 (tilbage i sin egen stol) Jamen, det går fint.

BF84: Okay.

L84: Men jeg er ved at være der!

BF85: Ja. – Nu vil jeg lige sige, at hvis det der "Ja!" virker for fremmed for dig, så kan jeg foreslå nogle andre ting at skifte med, så du stadig undgår "Det forstår jeg godt". "Det er ikke så underligt" er efter min mening bedre. Det betyder, at du kan se en vis ræson i det, han siger og gør, uden at du bliver urealistisk omkring graden af indlevelse. Eller "Ja, det er klart (at du er skuffet). Du havde jo håbet at komme med." Hvis endelig du bruger "forstå", hjælper det meget at sige præcis, *hvad* du forstår.

L85: I stedet for bare at sige "Jeg forstår"?

BF86: Ja.

L86: Ja. Så ved han jo, hvad det er, jeg *tror*, jeg forstår.

BF87: Det er nemlig det! Når man bare siger: "Jeg forstår", så plejer det som sagt at skulle være et udtryk for empati. Og *dét* er der er andre ord, der er bedre til. "Forstå" virker meget kognitivt (hjernemæssigt) for den, der

## 1. "Lone"

hører det, selv om det er ikke sikkert, det føles kognitivt for dig selv, når du siger det.

L87: Nej, det gør det jo ikke.

BF88: Men der er en tilbøjelighed til at høre det sådan. Og du kan risikere at få det vredt igen: "Vel gør du ej, det er jo ikke dig, der ... osv."

L88: Og det er jo sandt.

BF89: Ja. Det *er* faktisk sandt. Nogle gange får du noget oplyst, som du ikke vidste, og så stiller det pludselig sagen i et andet lys. Så er det naturligt at sige "Jamen så forstår jeg det eller dig bedre". "Forstå" skal ikke være et fyord som sådan. Som sagt, når du siger præcis, *hvad* du nu forstår i modsætning til før, så er det i orden. – Ved du hvad, jeg foreslår, du holder her.

L89: Det er fint.

BF90: Idet du holder, kan du så nævne én ting, du f.eks. fik ud af at arbejde sådan her?

L90: Ja. Det, der har berørt mig mest, er den følelse af, at kærligheden bare ligger i, at jeg sanser ham ...

BF91: Ja!

L91: ... jeg behøver slet ikke andet.

BF92: Nej!

L92: Det berører mig faktisk rigtig meget.

BF93: Ja. Og dét bliver så *jeg* meget berørt af. Du har opdaget noget meget væsentligt. Godt. Så er jeg glad for, at jeg foreslog at holde nu, for det skal du have lov at have i fred og ro. – I andre må gerne kommentere det, men helst ikke med gode råd eller spørgsmål til den, der har arbejdet, og som nu skal have fred til at tage oplevelsen til sig. Hvis I har nogle spørgsmål, så stil dem til mig.

Lige en bemærkning til metoden som hjælp til at give konstruktive tilbagemeldinger på forløbet: Det her er ikke arbejdsvejledning i, hvordan "man" "altid" "skal" gøre sådan noget. Det er et arbejde med den enkelte om, hvad vedkommende ønsker og frygter som den, hun er i netop den kontakt, og hvordan hun bedst kan administrere dette til gavn for den anden og sig selv.

## Gennemgang af arbejdet med Lone

Følgende anser jeg for at være indlysende og netop derfor værd at mærke sig: Det gælder for enhver samtale, at den kommer i gang, fordi den talende vil noget med det, han/hun siger. At "forstå" den talendes budskab kræver, at man bliver klar over, hvad han/hun *ønsker* i kontakten med tilhøreren, og i bredere forstand hvad han/hun *ønsker* sig i verden, og hvordan han/hun evt. *ønsker*, at tilhøreren skal hjælpe ham/hende med at opnå det.

Første nøglespørgsmål i forbindelse med etableringen af en samtalekontakt er derfor fra tilhørers side: "*Hvad ønsker du/ønsker du af mig?*" Det kan formuleres på mange måder. Hvis henvendelsen sker i form af et stykke fortælling om tredjemand, om fortidens genvordigheder eller om verden, samfundet, ungdommen osv. i bred almindelighed kan det hedde: "Hvilken forskel håber du, jeg kan gøre i forhold til det?" Dette gælder både i terapi, i supervision af terapi og i enhver anden samtale, hvor den fælles interesse i emnet og den fælles dagsorden i forbindelse med behandlingen af det ikke er indlysende. Den hjælper, der tør være konstruktivt uvidende (Dum) nok til at spørge den hjælpssøgende om hans/hendes præcise ærinde med henvendelsen, slipper for at fægte i blinde. Og det menneske generelt, som ikke kun interesserer sig for, hvad den anden siger, men også for, hvad han vil med det, slipper for at lytte til sladder og uforpligtende beklagelser. Den bedste hjælp er hjælp til selvhjælp.

Det andet nøglespørgsmål til en hjælpssøgende er derfor: "*Hvad kan du gøre for at opnå det?*" Det er et uvelkomment spørgsmål i de ikke få tilfælde, hvor henvendelsen gik ud på at få hjælperen til at gøre det pågældende stykke arbejde for én selv, og her er det vigtigt, at hjælperen kan holde ud at være upopulær. Det er også vigtigt, at hjælperen holder sig forskellen for øje mellem en sagsbehandlerfunktion på bistandskontoret på den ene side og så den egentlige terapeutiske funktion på den anden. Den er efter min opfattelse som eksistentiaalist at hjælpe mennesker fra overdreven omverdensstøtte til øget selvstøtte med deraf følgende øget tryk og værdighed i livet. "Selvværd", som folk kalder det, når det tror, de kan få det som transfusion gennem en form for terapeutisk "behandling", og når de tror, at tryk og værdighed er forudsætninger for at kunne skaffe sig dét, man gerne vil have.

## 1. "Lone"

I den virkelighed, der virker, er det omvendt: Tryghed og værdighed er resultater af, at man har trodset angsten for fiasko og *skaffet* sig i hvert fald noget af dét, man gerne ville have.

Efter denne fænomenologiske undersøgelse af, hvad den hjælpsøgende *ønsker*, og hvad han/hun evt. kunne *gøre for at få det*, kommer det eksistentielle spring (dvs. valgets øjeblik) med det tredje nøglespørgsmål. Det lyder således: "*Hvad vil du gøre for at få det?*" Her skal det vise sig, om den pågældende er villig til at betale forandringens pris, nu hvor han/hun har fået den klar for sig, eller hvor meget han/hun vil betale for en vis grad af forandring. I den forbindelse gælder det om, at terapeuten ikke bliver alt for moralistisk eller "frelst" på den andens vegne. Så længe vi befinder os inden for straffelovens rammer, skal terapeuten kunne sætte parentes om sine egne præferencer og sætte den anden fri til at træffe det valg, der kun bliver *hans/hendes* valg, hvis det er frit. Om den hjælpsøgende så med sit valg kommer til at leve op til en bestemt terapi-rigtig eller kristelig-rigtig måde at være på, får stå hen. Hvis terapeuten ikke kan leve med sin skuffelse, hvad det angår, er han/hun ikke længere terapeut, men guru.

Det er med andre ord en ærlig sag ikke at turde foretage et bestemt valg. Det er en ærlig sag at være bange, doven, forfængelig, stofafhængig osv., hvis man *vælger* at være det til forskel fra at leve i fornægtelsen, undskyldningen eller forsøget på at lægge ansvaret over på de andre. Ét valg er der dog, som kan få lidenskab til at flamme selv hos den fænomenologiske eksistentia- list. Det er selve det valg: At vælge. At vælge er i alle lovlige sammenhænge vigtigere end at vælge "rigtigt", og hvis den hjælpsøgende ikke er kommet for at vælge, er han/hun kommet til en forkert slags hjælper ved at opsøge en eksistentia- list.

På vej til at foretage valget kommer alt det frem, som den hjælpsøgende *frygter* i forbindelse med forsøget på at få sit ønske opfyldt. Terapeuter kalder denne frygt for "modstand", og på almindeligt dansk hedder det: "Hvad er du helt præcis bange for?" Eller: "I din værste fantasi, hvad kunne der så ske? Og jeg spørger ikke bare dit hoved, men også dit mellemgulv." Derefter hedder det: "Hvis det virkelig skete sådan, hvad kunne og hvad ville du så gøre?"

Den fænomenologisk eksistentielle terapi *understøtter* modstanden ved at undersøge frygten i et ikke-moraliserende rum. Derved praktiseres den grundlæggende regel om forandringens paradoks, som siger, at du ikke



kan forandre det, du ikke først har accepteret. Dernæst giver terapien den hjælpsøgende den selvstøtte, han/hun allerede *har*, ved at gøre ham/hende opmærksom på sine valgmuligheder, erfarede ressourcer og styrende værdier. Dét, som folk frygter mest, er i reglen dét, der truer deres selvbillede. Anderledes udtrykt: modstanden handler i reglen om skam, og det eneste, der hjælper på skammen, er at identificere sig med det skammelige.

Konklusion: De tre nøglespørgsmål hedder:

Hvad *ønsker* du?

Hvad *kan* du gøre for at få det?

Hvad *vil* du gøre for at få det?

Eller de to sidste kan sammenfattes til spørgsmålet om, hvad der står i vejen for ønskets opfyldelse, dvs.

Hvad *ønsker* du?

Hvad *frygter* du (i forbindelse med det ønske)?

I det følgende vil jeg vise nogle af de steder, hvor disse spørgsmål optræder i eksemplet "Lone". Desuden vil jeg påpege nogle af de generelle temaer, der belyses undervejs. I den forbindelse minder jeg om, at det ikke drejer sig om en almindelig terapeutisk samtale, men om en supervision, der tillige skal fungere som undervisning i den fænomenologisk eksistentielle metode. En almindelig terapi ville ikke have alle de indskudte forklaringer og principielle overvejelser.

"Lones" ønske er, at hun gerne vil lære at sige klart "nej" (L2; L6). Den forskel, hun håber, det vil gøre, er, at hun bliver bedre til sit arbejde (L9). Hendes frygt (L10; L24) er, at hun med sit "nej" ville komme til at gøre brugeren ked af det – og dermed fortræd, hvilket hun på et tidspunkt opdager ikke er det samme. At afvise brugeren er i udgangspunktet for hende at være "ond" på en måde, der er uforenelig med hendes selvbillede (L3) og, som det viser sig,

## 1. "Lone"

med hendes selv, dvs. at det ikke bare drejer sig om et overfladisk image hos L, men om en dybt integreret værdi hos hende (L5; L10; L26; L28). Ved at understøtte hendes identifikation med denne værdi formidler BF selvstøtte hos hende, så hun ikke længere er fobisk bange for at belaste den anden. Det giver hende overskud til at se mere klart. Hun kan nu begynde at differentiere mellem være-planet (skam og modsætningen kærlighed) og gøre-planet (skyld og modsætningen uskyld) (BF29).

Fra L34 til L62 (jfr. BF70) handler det for L om at opdage det indlysende, at det ikke kan lade sig gøre at skuffe nogen, uden at de bliver skuffede (vrede). Det er et eksempel på, hvad jeg kalder "eksistentiel moms", dvs. en nødvendig omkostning i forbindelse med dét at træde i karakter. At være en ordentlig terapeut – og et ordentligt menneske i det hele taget – kræver mod til at stå for dét, man virkelig af velovervejede grunde står for, også selv om det ikke passer den anden. Det kræver med andre ord modet til at bære skyld. Når jeg ønsker noget andet end min samtalepartner og står ved det, *er* jeg årsag til, at han bliver vred eller ked af det. Men alternativet er værre, nemlig kontaktløshed, passiv aggressivitet og manipulation for at få min vilje ad omveje. Og så længe jeg ikke sætter *magt* bag mit ønske, begår jeg ikke noget *overgreb* mod den anden.

Derefter handler det for L om at opdage, at det, som gør brugeren ked af det, ikke behøver at gøre ham fortræd. Afvisningen er ikke en krænkelse, når den bliver givet ordentligt (ansvarligt). Så er den en grænsedragning, der *øger kontakten* mellem de samtalende (L63; L64; L76; L82; L90).

I forhold til udgangspunktet har L "lært" – dvs. erfaret sig til gennem fænomenologisk eksperimenteren ("rollespillet") og stillingtagen til konstruktivt uvidende spørgsmål fra supervisoren – at *grænser giver kontakt*. Der er således måder for hende at være "ond" på, der ikke er mere "onde", end hun kan bære det. Og støtten til at udholde at gøre det forbudte kommer af indsigten i, at hun på den måde bedst opfylder sit overordnede mål. Det er at hjælpe brugeren bedst muligt, ikke bare at være konventionelt "pæn" og undgå forskrækkelse over den andens aggression. Man kan også sige, at støtten for L til at overvinde sin *frygt* kommer af, at hun tager sit egentlige og største *ønske* i sammenhængen alvorligt.

Bent Falk

Yderligere temaer i arbejdet med Lone

BF8; B15; L26; L29: At gå med (understøtte) modstanden.

L38: Modstanden mod modstanden. ("Det er for dårligt, at jeg har modstand"-syndromet.

B59; B68: Indhold (hvad?) og proces (hvordan?).

B69: Forstå eller sanse.

Bent Falk, psykoterapeut MPF, cand.theol.

E-mail: bentfalk@post6.tele.dk



# Redaktion

Christine Tind Johannessen-Henry  
E-mail: ctj@km.dk

Jette Bendixen Rønkilde  
E-mail: teojbr@cas.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: kjk@km.dk

Lars Sandbeck  
E-mail: lasa@km.dk

Rikke Juul  
E-mail: rj@km.dk

Peter Birch  
E-mail: pbp@km.dk

Henrik Brandt-Pedersen, Eksistensen  
E-mail: henrik@eksistensen.dk

*Kritisk forum for praktisk teologi*, 151

38. årgang (2018) udgives af redaktionen i samarbejde med Eksistensen.

Ansvarshavende redaktører for nr. 151: *Sjælesorg*

Christine Tind Johannessen-Henry og Kirstine Helboe Johansen

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

[www.eksistensen.dk](http://www.eksistensen.dk)

e-mail: [eksistensen@eksistensen.dk](mailto:eksistensen@eksistensen.dk)

Prisen for et abonnement på 38. årg. (2018) 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