

En e-bog fra

ANIS

Se flere titler på www.anis.dk

Denne e-bog indeholder et digitalt vandmærk. Der er ved dit køb indlejret et digital mærke, som kan vise tilbage til dig som køber. Du skal derfor passe på, at andre personer ikke får adgang til en kopi af din fil, da du vil stå som ansvarlig.

Mod til at tro

Mod til at tro
Kapitler om hellighed

Anna Marie Aagaard

Forlaget Anis
København 2013

Mod til at tro
Kapitler om hellighed
Anna Marie Aagaard

© Forfatteren og Forlaget Anis, 2013
2. udgave 2013

Bogen er sat med Garamond på Religionspædagogisk Center

ISBN-13: 978-87-7457-677-8

Omslag: Lars Vendelbo/RPC

Udgivet med støtte fra Niels Møgelvangs Litteraturfond og Veluxfonden under Fondens fundatsbestemmelse, der giver mulighed for at støtte aktive ældre. Kvalitative og redaktionelle vurderinger i forbindelse med udgivelsen er varetaget af forlaget og forfatteren alene.

Forlaget Anis
Frederiksberg Allé 10
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 – fax 3325 0607
www.anis.dk

Indhold

1. Indledning 7
2. Også dem, som vi har glemt 23
 - Om de hellige og den hellige kirke 23
3. Hellig skrift 53
4. Med vand og Helligånd 75
5. Hverdagsspiritualitet 91
 - Om burrebånd 91
 - Ørkenasketerne 107
 - Askese 122
 - Pilgrimsfærd – vejen og målet 132
6. Skriv det, du ser 167
 - Kirke i mission 168
 - Tro til tiden og i tiden 183
 - Skriv det, du ser 207
7. Én hellig kirke – eller? 221
 - På uventede steder 221
 - Så svært kan det være.
 - Om “kristnes enhed” og “verden sætter dagsordenen” 239
8. Åndelig sans 257
9. Mine øjne har set din frelse 289
 - Om lighed med Gud og guddommeliggørelse i patristisk teologi 289

1. Indledning

Ærindet

De følgende “kapitler om hellighed” har et ærinde, nogle fordomme og en anledning. *Ærindet* kom først. Lige siden jeg læste Thomas Mertons selvbiografi *The Seven Storey Mountain*,¹ har jeg været interesseret i at finde ud af, hvad hellighed, hellige mennesker og et helligt liv kunne gå ud på i kristen tradition. I bogen fortæller Merton, at han som ung student på Columbia universitetet i New York hørte en ven proklamere, at der kun var én ambition, det var umagen værd at forfølge i tilværelsen, nemlig at blive et helligt menneske. For at blive sådan et helligt menneske, fortsatte venen, skal man ikke gøre andet end at ville det fuldt ud. Merton videregiver så det sagte til en anden ven: “Lax går rundt og siger, at alt hvad man skal gøre for et blive et helligt menneske er at ønske at være det.” “Det passer”, sagde denne anden ven. Udsagnet bed sig fast i Thomas Merton. Han blev munk og mystiker.

Det med at bruge sit liv på at blive et helligt menneske var for de mange år siden så overraskende for mig, at Mertons gengivelse af den lille samtale ikke blev glemt. At blive et helligt menneske er ikke noget, vi hører om hver dag i vores kulturkreds.

Hvad vil du være? Vi svarer eliteroer, gartner, familiefar eller præst, men det falder os ikke ind at sige: jeg vil bruge mit liv på at være et helligt menneske. Hellighed og et helligt liv er blevet noget perifert i vores hverdag og i de former for teologi, der ikke regner et helligt levned som en konstitutiv del af at kunne tale sandt om de kristnes Gud. Observatører af den religiøse udvikling kan endda hævde, at “der aldrig har været så meget foragt

1. Hartcourt, Brace and Company, N.Y. 1948.

for det hellige som i dag”.² At hellighed og et helligt liv ikke optager os synderlig meget skyldes først og fremmest, at europæisk historie har skabt svind i en gammelkirkelig praksis, der lagde op til at muliggøre et helligt levned (hvor forskelligt det end blev opfattet). Det er ikke lige en gennemprøvet fromhedspraksis, som nordeuropæiske, protestantiske kristne kender mest til.

Når det er sagt, skal man ikke overse, at der netop i de senere år er opstået modtræk. Sådanne modtræk kommer *både* fra nye former for individualiseret åndelig søgen, *og* fra mennesker, der ønsker sig en disciplineret fælleskristen praksis, fordi de er trætte af at opfatte sig selv som løsrevne individer med hver sin helt subjektive spiritualitet. Den amerikanske filosof Edith Wyschogrod hævder, at hellige steder, hellige tider, hellige skrifter og hellige mennesker i dag regnes med til at være menneske, og den svenske præst og forfatter Peter Halldorf siger tilsvarende, at hellige steder – og hellige liv – formes gennem bevidste valg.

“Mod til at tro. Kapitler om hellighed” beskæftiger sig med, hvad hellighed, hellige mennesker og et helligt liv *kan* gå ud på i kristent regi. Mere bliver det ikke til. Mere kan det ikke blive til. Fordi – og det er min overbevisning – hellighed, hellige mennesker og et helligt liv i kristen tro er bundet til kroppen (og dermed til tid, rum og historie), kommer generaliseringer til kort. Mit *ærinde* kan kun indløses stykkevist; ved overvejelser over konkret kristen praksis, ikke ved tankemæssige abstraktioner.

Fordomme

Jeg medbringer en teologisk bagage, når jeg går i gang med mit ærinde. På den ene side er det uundgåeligt. På den anden side er der tale om bevidste valg. Hvad den dobbelthed indebærer, kommer til at fremgå i teksten. Selv om det således bliver gentagelser, må min indledning dog i al korthed advare om nogle fundamentale valg.

Jeg har besluttet mig for i det store og hele at gå uden om “spiritualitetsmanualer”, dvs. al den populære og dagsaktuelle selvhjælpslitteratur om åndelig vækst, der findes på markedet.

På den anden side fylder akademiske studier om menneskers mulighed for overhovedet at tale sandt om Gud ikke meget i bogens kapitler. Mit

2. Jvf. Bente Clausen, “Fra kro og kirke til computerhoroskoper”, *Kristeligt Dagblad*, 1. dec. 2011.

udgangspunkt er meget enkelt, nemlig gudstjenestens erfaringsbaserede overbevisning om, at al tale om Gud er metaforisk. Den hellige Gud kan ikke fanges af fornuften. Og dog går jeg i lighed med andre kristne ud fra, at vores tale om Gud ikke bare er tomme ords forsiringer. Der er noget, vi kan sige; noget, vi kan gøre; en fortælling, vi kan videregive. I en bog om *Holiness, Speech and Silence* (2004) henviser Cambridge teologen Nicholas Lash til romanen *Miss Garnet's Angel*, der rummer følgende linier:

“Azarias,” sagde jeg, “du fortalte mig engang, at jeg ville kunne finde ud af, hvem eller hvad du tilbeder, når vi kom til Ekbatana. Vil du fortælle mig det nu?” “Hvad siger du til mod, sandhed og barmhjerlighed og at handle ret?” “Men det er ikke guder,” protesterede jeg. “Tobit, for himlens skyld, hvordan tror du en gud ser ud, når han (!) gør sin gerning i mennesker?” (s. 2)

Den lille ordveksling afviser at identificere den hellige Gud med en eller anden moralsk kvalitet ved Gud. Tilbedes Gud, tilbeder kristne den hellige Gud som fylde, fuldkommenhed og helhed – alt det, som mennesker ikke kan kontrollere og ikke mønstre af sig selv. Citatet forudsætter endvidere, at Gud og Guds hellighed ikke kan identificeres med “noget”, kaldet “guder”, i en særlig sfære, kaldet “religion”, der måske, eller måske ikke, findes hinsides den virkelighed, i hvilken vi fødes og dør, elsker, hader og håber. Det er i denne virkelighed, mennesker står i relation til Gud, jvf. Sl 77: “Gud, du handler i hellighed; hvilken gud er stor som Gud?” Romanicitatet henviser da også til, at svar på spørgsmål om den Gud, vi tilbeder, viser sig i vores dagligdags adfærd. Om dette siger Lash, at hvad vi tager helt alvorligt, finder alt for varm en kartoffel at have med at gøre, og anser for at være uden for vores kontrol det viser karakteren af det, mennesker tror på og tilbeder.

Disse få linjer om mine fordomme burde udvides meget, men som et tilløb til at vedgå mine forudsætninger, må de være tilstrækkelige til at sige, at jeg med den lange kristne tradition og Bibelens vidnesbyrd forudsætter, at kun Jesu Kristi Gud er hellig i sig selv: “Hvem er som du blandt guder, Herre? Hvem er så mægtig og hellig, hvem gør undere som du?” (2 Mos 15,11). Men netop fordi ingenting i verden, ingen tekst eller institution eller person i sig selv er hellig, kan både skabte ting og alle skabte mennesker få del i Guds hellighed. Hellighed er ren gave; ren gudsrelation bundet til,

at Gud blev menneske i Jesus Kristus for at mennesker skulle blive Gud lig. Den tidlige kirkes teologer kalder kristen tro om inkarnationen og dens konsekvenser for “fædrenes vippebræt”: Gud går ind og ned i menneskets verden for at muliggøre menneskets ophøjelse, dets helliggørelse.³

Anledningen

Anledningen til, at et projekt med mange års tilløb overhovedet fik en begyndelse, skal søges i provokation fra paradigmer, der optræder i religions-sociologiske undersøgelser fra de senere år. De teorier, der drev debatten om sekularisering i årtierne efter Anden Verdenskrig, er ganske vist allerede sat på historiens hylder. Samfundenes modernisering har nemlig ikke nødvendigvis ført til sekularisering. Religiøsitet trives i dag side om side med globalisering og rationalisering. Men det er ikke ensbetydende med, at kristen gudstro har vind i sejlene. Sociologer bag tesen om en igangværende “spirituel revolution” argumenterer således for, at tilbagegang i overbevisningskraft i nedarvet kristen tro finder sted *samtidigt* med vækst i spiritualitetsformer, der lader mennesker udforske deres egne åndelige dybder på deres egne, unikke måder, og selv om nogle forskere trækker i land angående spådommen om den subjektive spiritualitets totale sejr i den nære fremtid,⁴ er udfordringen til kristen tænkning og praksis ikke til at overse.

Tilbagegang i kristen trospraksis, også i Den Danske Folkekirke, viser sig i vaner, der hverken rummer regelmæssig kirkegang, bibellæsning eller nogen interesse for indholdet af kirkelig tradition. Der er tale om en langvarig proces, som trænger organiseret religion ud af samfundets institutioner, uden at dette nødvendigvis siger noget om menneskers personlige religiøsitet og en kristen kulturrammes indflydelse på det individuelle plan. På rent empirisk grund kan det derfor give mening at forvente både en vis udfladning af de nedadgående kurver for institutionaliseret religion og af den helt subjektive spiritualitets vækst.⁵ Men med tilbagegang

3. Citeret efter Peter Halldorf, *Duften af Hellighed*, Boedal 2008, 33.

4. Paul Heelas and Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality*, Blackwell 2005, især 1-32 og 129-150. De følgende citater findes 144 og 2-6.

5. Peter Lüchau, “Danskernes Gudstro Siden 1940’erne”, i *Gudstro i Danmark* (udg. Morten Thomsen Højsgaard og Hans Raun Iversen) Anis, København 2005, 34 argumenterer med dansk, empirisk materiale fra de sidste 50 år for den

på samfundsplanet bliver institutionaliseret videregivelse af kristen tro et problem, da heller ikke kristen tro falder uformidlet ned fra himlen.

De teorier, der anvendes til at beskrive individualiseringen af al slags tro, er et ofte overset træk ved hele denne udvikling. Jeg har forsøgt at bevare sans for, at også de populære religionssociologiske paradigmer har indbygget teori. Omkostningen er den, at sådanne overvejelser er sværere at læse end det meste af den tilgængelige litteratur om “åndelighed” og “åndelig søgen”.

Taler man om en “spirituel revolution”, bygger man ofte på subjektiveringstenen. Denne tese går kort (og forkortet) ud på, at den moderne kulturs massive vending til det subjektive indebærer “en vending bort fra at leve i overensstemmelse med ydre eller objektive roller, opgaver og forpligtelser, og en vending til at leve med reference til ens egne, subjektive erfaringer.” Det fællesskabsbårne, og på den måde autoritative, viger som udgangspunkt for menneskers omgang med “selv” og verden. I stedet for “liv i overensstemmelse med noget ydre og andet” (life as) træder egen bevidstheds og følelses “subjektive liv” (subjective life), hvor hver enkelt bliver sin egen autoritet og skaber sig mening i tilværelsen ved at kultivere og sakralisere sit eget, indre selv. “Den grundlæggende værdi i “life as” består i konformitet med en ydre autoritet, mens grundværdien i “subjective life” består i autentisk forbindelse med de indre dybder i ens eget, unikke og selv-relaterede liv” (Heelas and Woodhead 2005).

Denne skelnen overser ikke, at der også i kristen tro og dens kollektive udtryksformer kan være tale om personligt trosliv, følelser og forskellige former for gudserfaring. Forskellen mellem de to former for spiritualitet ligger i den subjektive spiritualitets opfattelse af, at al erfaring af det hel- lige/det åndelige er uløseligt bundet til det enkelte subjekts eget indre.⁶

kristne religions individualisering og reformulering af det kristne, så det passer til nutidens mennesker. Udfladningen af religionens nedadgående kurve tilskriver Heelas og Woodhead (Blackwell 2005) ikke mindst det voksende antal af karismatiske menigheder, men noget virkeligt modtræk kan der, ifølge disse forskere, ikke være tale om i disse menigheder. “The congregations of experimental difference” insisterer nemlig indtil videre på, at “den indre erfaring af det hellige skal tjekkes og gøres gyldig af skriftens og embedets ydre autoritet,” 145.

6. De forsøg på reformulering af kristen religion, der fokuserer på kirke og menighed som opretholdelse af “social capital” og omsorg for “the distant other” betegner Heelas og Woodhead som “congregations of humanity”. Nogen tiltrækningskraft for disse ændrede former for kirkeliv kan de ikke konstatere (Blackwell 2005) 141-

Subjektivitetstesen udstyres derfor ofte med en overbevisning om, at der i moderne (nord)europæisk kultur simpelthen ikke er grobund for kristen tro og praksis. “Vendingen til subjektiviteten er blevet den helt bestemende kulturelle udvikling i den moderne, vestlige kultur.” I sådanne samfund mangler kristen menighed og kirken som *trossamfund* ganske enkelt plausibilitet og dermed tiltrækningskraft. “Vi tilhører en kirke, der ikke længere fostrer helgener. Helgener er de, der viser vejen ved at give den krop.”⁷

I anledning af anledningen

Holder “subjektivitetstesen” nu som ramme for tolkningen af individualisering af religiøs praksis? To kommentarer til det spørgsmål melder sig. Den første har at gøre med praksis; den anden med teori.

Mange veje til Gud – men retningen er den samme

I slutningen af 2011 udgav religionssociologen, den nuværende generalsekretær for Det danske Bibelselskab, Morten Thomsen Højsgaard en analyse af omvæltningerne på det danske religionsmarked. Bogens titel og undertitel peger på undersøgelsesens resultat: Der er – både i det danske samfund og i Den Danske Folkekirke – tale om “Den tredje reformation – fra statskristendom til google-buddhisme”.⁸ Højsgaard argumenterer for, at danske borgere står midt i en religiøs reformation fra neden, der må bestemmes som intet mindre end et samfundsforandrende mentalitetsskifte.

Højsgaard dokumenterer den religiøse pluralisme og gennemslagskraften i overbevisningen om, at “selvets afgørelser og de individuelle behov er vigtigere at følge end kirkerummets traditioner.” Flertallet regner med, at det er fint nok at tro på noget, men hvad det “noget” er, skal vi nok selv be-

145. Hvad der menes med “congregations of humanity” illustreres af et interview med biskop Katharine Jefferts Schori. På spørgsmålet om, hvad hun vil fokusere på som nomineret leder af den anglikanske kirke i USA, svarer hun: “Vi må fokusere på at mætte mennesker, der går sultne i seng; på at sørge for grundskole til piger og drenge; på helse til mennesker med AIDS med tuberkulose og malaria, og på bæredygtig udvikling. Det burde være vores grundlæggende fokus,” *Time Magazine* July 17, 2006, 6.

7. Peter Halldorf, *Duften af hellighed*, Boedal 2008, 99.

8. Kristeligt Dagblads Forlag, København 2011. De følgende citater findes 145, 157, 130, 131.

stemme. “...først og sidst leder vi efter de autentiske svar på vores livs udfordringer inde i os selv. Løsrevet fra kirken og dens gudstjenester finder vi vores egen måde at håndtere det guddommelige og livets store spørgsmål på.” Så langt ligger Højsgaards bog helt på linje med andre sociologiske undersøgelser. Men Højsgaard har mere at sige om vendingen til individualiseret trospraksis, og her ligger det anderledes ved hans bog. Han skelner nemlig mellem “google” som *måden*, hvorpå den individualiserede tro orienterer sig (det nemme, det ufarlige, det omgående brugbare, der er tilpasset individuelle behov og den egne profil), og så versioner af populær buddhistisk livsfilosofi som den individualiserede religiøsitetens *retning*. I *retningen* ligger fokus på at vinde “harmonisk balance og velvære i tilværelsen. Buddhismen har ingen skabende, frelsende eller almægtig Gud. Hvert menneske kan og skal her med inspiration fra forskellige læremestre, hellige steder, meditation eller refleksion finde sit eget jeg, søge sin egen mening, få sin egen kontakt til tilværelsens store energikilder og slippe fri af uro og lidelse.” Enkelthederne i beskrivelsen af google-buddhisme som en “cocktail af gammelt og nyt, vest og øst, markedsorienteret kristendom og mediebart buddhisme, almen religiøs nysgerrighed og almindelig skepsis over for ting, der ikke kan måles og vejes” er mindre afgørende end Højsgaards sans for, at også de mange former for åndelighed, der er bundet til den enkeltes eget indre, altid allerede er retningsbestemt af noget ydre. Af vanens tankebaner og af tilgængelig praksis. I begyndelsen af det 21. århundrede er der i det danske samfund først og fremmest tale om en praksis retningsbestemt af google-buddhisme.

En ualmindelig almindelig kortslutning

Hans Raun Iversen, Københavns Universitet, stiller spørgsmål til det teoretiske udgangspunkt for subjektivitetstesen som grundpille i talen om en åndelig revolution. Han sammenfatter: “Den samfundsskabte vending mod subjektet er et alment vilkår i sen- og postmoderne samfund. Det vilkår dikterer ikke, at man skal finde sandheden i sig selv, men blot at man i stadig højere grad må finde sandheden selv! Sagt med andre ord: Afstandtagen fra enhver form for religiøs praksis eller deltagelse i traditionel religiøs aktivitet i f.eks. kirkeligt regi kan fuldt så vel være udtryk for en “subjektiv” investering som det selektive engagement i nye spiritualitetsformer med fokus på ens egne “indre” kilder ... Det enkelte subjekt må vælge sine egne sandheder, men det betyder ikke, at subjektet må opfinde

eller kreere sandheden eller sandhederne”.⁹ I dag *vælger* mennesker en religiøs praksis (hvis de vælger det), men valget er bestemt af og begrænset af de muligheder for religiøs praksis, der står til rådighed i samfundet. Ikke indefra, men af samfundets dominerende former for religiøs praksis formes menneskers tro.

Og så gælder det om at få kristen tro og praksis til at fungere så godt og så synligt, at kristendom fremtræder for flest mulige mennesker som mere overbevisende end så mange andre tilbud på markedet. Evangelisering eller vidnesbyrdets mission bliver det kirkelige bodemiddel for samfundets massive vending til subjektet. Det bodemiddel er helt nødvendigt, for kristendom skal overleveres. Ingen fødes som kristen. Men selv om strategien er rigtig, kommer den alligevel ikke altid helt til rette med subjektiveringsteses provokation. For tesen hævder (også i sine mere nuancerede udgaver), at også et valg af mere traditionel kristen livsform blandt “religionsparkens” mange muligheder slæber vendingen til subjektet med, så kirkekristendommens trospraksis ændres indefra. Traditionel kristendom bliver uomgængeligt, hedder det, til udtryk for den enkeltes indre følelse og sjæleliv. Hvor f.eks. pilgrimsture i præmoderne tider forudsatte fælles kristen tros lære om bestemte hellige steder, hellige tider, hellige personer og hellige handlinger, er selv yderst traditionel pilgrimspraksis i dag ofte løst fra et sådant trosunivers. Man går, cykler, drager af sted som udtryk for egen indre søgen og erfaring af Gud eller det åndelige. Pilgrimsturen bruges til at få styr på egen religiøsitet. Den siger mere om personen end om den kristne Gud. Gud optræder anderledes end tidligere. Gud er blevet den indre Gud, en indre kraft, en noget diffus åndelig størrelse. Subjektiveringstesen siger således ikke bare noget om, *hvorvidt* der tros, men først og fremmest noget om, *hvorledes og hvad* der tros.

Det er nemt at finde dokumentation af ændringer i gudstro i det danske og (nord)europæiske miljø, og de historiske udviklinger, der har ført til vendingen til subjektet, er beskrevet til overmål.¹⁰ Alt det skal jeg lade lig-

9. Hans Raun Iversen, “Gudstro i den danske religionspark”, i *Gudstro i Danmark*, Anis, København 2005 især 108-109. Iversen trækker bl.a. på Jan-Olav Henriksens kritik af Heelas og Woodhead i *Tidsskrift for Kirke, religion og samfund*, vol. 18, 2005, 73-88.

10. Overskueligt i Linda Woodheads *An Introduction to Christianity*, Cambridge University Press 2004. Hun centrerer sin fremstilling (333-401) af kristendom i det tyvende århundrede om “vendingen mod selvet” forstået både som “empe-

ge. Men én refleksion over samsynet af den historiske vending til subjektet og ændring i *hvad* der tros giver det mening at beskæftige sig med som indledning til “Kapitler om hellighed”, nemlig filosofen Charles Taylors genlæsning af William James’ berømte Gifford-forelæsninger (1901-02) om religiøse erfaringer.¹¹ Simpelthen fordi Taylor har ret i, at William James’ forståelse af religiøs tro og praksis ligger som teoretisk baggrund for udsagn om en “spirituel revolution” i de vestlige samfund.

William James skelner mellem levende, helt individuel erfaring af det, et menneske anser for guddommeligt, og så religion, der leves på anden hånd via overlevering i trossamfund med teologi, trosregler og faste organisationsformer. For James findes al religiøsitet “virkelige locus i den individuelle erfaring, ikke i et kollektivt trossamfunds liv ... det virkelige locus findes i ... følelse, i modsætning til de formuleringer med hvilke mennesker definerer, retfærdiggør og rationaliserer deres følelser.” Det er ikke idéer, men følelser, der har primat i formningen af menneskers adfærd. De historiske udviklinger hen imod det personale og indre sporer filosofen Charles Taylor så (præcist om end kortfattet) tilbage gennem romantik, barokken, reformation og modreformation. William James’ opfattelse af religion var ikke nogen total nyskabelse.

Taylors konklusion går så ud på, at William James’ beskrivelse af religion ligger helt på linie med den nu dominerende opfattelse af religiøs tro. James’ fremhævelse af personlig religiøs overbevisning og hans insisteren på, at religion er indre følelse og ikke kollektiv praksis, synes indlysende for mennesker, der har foretaget vendingen til subjektet. Og “fordi James’ opfattelse af religion passer så godt til visse aspekter af moderne kultur, står man i fare for også at overtage forestillingen om, at det, James beskriver som religiøs erfaring, er den eneste form for religion, der er mulig i dag” (Taylor 2003, 11). Ligesom William James engang var det, er megen nutid blind for, at “båndet mellem den troende og det guddommelige...

werment of the individual agent” (“a sense of the sovereign right to freedom and self-determination of each and every unique individual human being”, 333) og som “a subjective turn in which self-development and inner well-being become the main focus of concern,” 335.

11. Charles Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard University Press 2003 (paper). De følgende citater findes 7, 22, 64, 94, 111, 112. William James’ forelæsninger er bl.a. udgivet i *The Varieties of Religious Experience*, Penguin 1982.

grundlæggende knyttes via fælles, kirkeligt liv.” Hverken menighed, sakramenter eller faste trosformuleringer figurerer konstruktivt i James’ begrebsapparat. Han mangler sans for, at også individuel, religiøs erfaring har sprog og kommunikation nødvendig for at kunne fastholdes.

William James’ oprindelige forelæsningsrække om religion kan læses som et forsvar for “retten til at tro”, forstået som ret til at følge egne, indre instinkter uden skræmt at skulle standses af, hvad andre opfatter som grænserne for meningsfuld argumentation. Og så ligger det lige for at se ham som en forløber for en spirituel revolution, der vil gøre “det åndelige landskab skabt af ... individuelle afgørelser mindre og mindre gæstfrit over for kollektive forbindelser.”

En sådan sammenkædning af historisk udvikling, William James’ opfattelse af religiøs erfaring og forestillinger om en spirituel revolution anser Charles Taylor for at være en kortslutning. Det drejer sig nemlig ikke om uundgæeligheder, men om barske valg mellem teori til forklaring af ændringer i religiøs udfoldelse. Når Taylor selv skal tale om “religion i dag” har han både brug for teori, der kan få øje på nutidsmenneskers kirkeligt formidlede forbindelse med den hellige Gud, og for teori, der kan fremdrage den moderne valg-kristendoms teologiske forudsætning i forestillinger om den usynlige kirke. Dertil kommer så teori, der kan tematisere øget eftertryk på indre, ekspressiv religiøsitet med dens behov for konsum og publikum. Taylors konklusion er overbevisende: “Vi skal undgå ... at forveksle religionens nye plads i personligt og socialt liv og teori om, at vi skal følge vor egen åndelige sans, med spørgsmålet om, hvilke veje vi vil følge” (Taylor 2003, 112). Kun ved at undgå at blande samfundenes historiske vending til subjektet sammen med William James’ bestemmelse af religion som indre følelse kan man få øje på det faktum, at menneskers personale svar på åndelige oplevelser ofte leder længere ind i fast og kollektiv praksis. Mennesker udvikler et religiøst liv; en religiøs praksis. Følelse og øjeblikke af omvendelse og åndelig inspiration kan sagtens føre ind i en eller anden meget krævende disciplin. Den historiske udvikling siger i sig selv ikke noget om “hvorvidt og hvordan vores relation til det hellige bliver medieret af kollektive forbindelser” (Taylor 2003, 111). Så langt Charles Taylor.

Min refleksion over *anledningen til anledningen* kan så koges ned til et helt enkelt udgangspunkt for de følgende “Kapitler om hellighed”:

I de nuværende vestlige samfund vælger mennesker, om vi overhovedet vil beskæftige os med et helligt levned og den kristne tros hellige Gud, og vi vælger vores vej til at blive hellige. Men det er en ualmindelig almindelig kortslutning at sammenblende historisk vending til subjektet med forestillingen om al religions subjektive, indre fundering. Det er ikke forvovlet nostalgi at lære trosdisciplin af mennesker, der før os prøvede at leve kristen tro, og der er ikke noget principielt umuligt ved at holde fast i, at hellighed medieres af et trosfællesskab. Et helligt levned kan godt være bundet til en kollektiv trospraksis – til kirken, Kristi legeme.

Gud, underfuld i sine hellige

De første *fire* kapitler i “Kapitler om hellighed” har den længste fortid. Det kommer frem i genbrug af tidligere versioner og nogle tankegange fra *Ånd har krop*.¹² Men disse første kapitler om “de helliges samfund” med hellige sakramenter og hellig skrift kommer også først i den betydning, at de peger på mit valg af synsvinkel. Det globaliserede religionsmarked har affødt en uoverskuelig mængde litteratur om åndelig selvhjælp. Jeg er hverken interesseret i at fare vild i “religionsparken” eller i de kirkelige traditioners tilsyneladende endeløse diskussioner om, hvordan (og hvor langt) et skabt menneske kan helliggøres. Min synsvinkel koncentrerer sig om den hellige Gud som al helligheds Giver – en Gud, der bekendes i kristen liturgi og trosfortælling som underfuld i sine hellige (Sl 67,36 LXX).

Man kan mene, at det er en synsvinkel uden hager ind i en virkelighed, der kan give en ny begyndelse, så at alt det, der er gået galt i konsumræs og uvirkelighedens bobler, kan ændres. Jeg er imidlertid ikke så sikker på, at en koncentration om den hellige Gud, underfuld i sine hellige, er så helt uforståelig for det 21. århundredes mennesker. Som altid er kunstnerne de bedste seismografer.

Personerne i Haruki Murakamis bestseller-roman *IQ84* trækkes ind i fantasiens, kultens og uvirkelighedens verden, fordi de ikke kan bære den verden, de står i. Med sin krig, tortur og brutalitet afspejler uvirkelighedens tankedovne “Wonderland” imidlertid den verden, de har forladt, og hovedpersonerne er overbeviste om, at de egentlig ikke ønsker at leve i en kopi-verden. Men kan omstændighederne brydes op og det gjorte ændres? Det er romanen optaget af. I et tidligere essay har Murakami kommen-

12. Anis, København 2005.

teret en japansk kults giftangreb (1995) på Tokyos metro. Forfatteren argumenterer for, at kulten havde rødder i uvirkelighed og uvirkelighedens mørke kræfter. Og han er helt på det rene med, at det ofte går sådan, at “sprog og logik, der er isoleret fra virkeligheden har langt større kraft end virkelighedens sprog og logik.”¹³ Romanens hovedpersoner tager da også kampen mellem virkelighed og uvirkelighed op. De tror på, at kærlighedens virkelighed kan nedsmelte uvirkelighedens glitrende verden af død og drab. “Det, der er gjort, kan ikke gøres om” siger Shakespeares Lady Macbeth, da hun med uigenkaldelighedens forbandelse over sig for sidste gang forlader scenen. Murakamis hovedpersoner tror, at det, der er gjort, kan ændres – ved loyalitet, bøn og kærlighed, men, som romanens flere gange gentagne trosbekendelse lyder, der skal Gud og Guds velsignelse over vore veje til for at det lykkes. Det er ikke umuligt, at også mennesker med “google-buddhisme” i sig og omkring sig kan vælge at tro et vidnesbyrd om, at Jesu Kristi Gud er underfuld i sine hellige. Tilværelsen kan ændres.

Burrebånd

Efter de fire indledende kapitler om hellighed, hellige mennesker og hellig kirke arbejder jeg med burrebånd – med asketisk levevis som trosindlæring og trospraksis (kap. *fem*). Både kristen spiritualitet og den mest ubestemte og flydende åndelighed har retning og konkrete, kropslige *burrebånd* (velcro). Sagt anderledes: Spiritualitet vælges i en bestemt historisk og kulturel kontekst. Hellighed hører til i hverdagens univers. Med eftertryk på Gud som al helligheds Giver har den anglikanske præst og digter R.S. Thomas kaldt det univers “Helligåndens værksted”.

“Kristne gør kroppens sager på Guds Ånds måde,” sagde allerede Ignatius af Antiokia, en af oldkirkens tidligste teologer, og selv om kristne har levet deres tro på Guds nærvær på mange måder, er der også kontinuitet at finde. Jeg har interesseret mig for *asketisk praksis* som en del af en lang og indflydelsesrig tradition om “et helligt levned”. Den tradition går tilbage til ørkenfædrene i det 3. og 4. århundredes Mellemøsten, og den lever stadig i kristne miljøer. Jeg har grebet fat i askese som et kristent vidnesbyrd, fordi netop askese synes at være et meningsfuldt forehavende i vo-

13. Knopf, N.Y. 2011. Jeg citerer fra Charles Baxters anmelderartikel, “Behind Murakami’s Mirror”, *NY Review of Books*, December 8, 2011.

res samfund, selv om både asketisk livsform og asketisk praksis kan være vidt forskellige. Asketisk livsform kræves af gældsramte befolkninger;¹⁴ den medbestemmer fedtskatssamfundet, og i sine helt sekulære udgaver tiltrækker den mennesker på stofkulturens overdrev. Den amerikanske komponist, forfatter og oversætter, Paul Bowles (1910-1999), der tilbragte størstedelen af sit liv i Marokko, er ikke i tvivl om, hvorfor Saharaørkenen tiltrækker: “Hvorfor tage af sted?” spørger han. “Svaret er, at når et menneske har været der og er gået igennem ensomhedens dåb, kan han (!) ikke lade være. Når han har været tiltrukket af det umådelige, lysende, tavse land, er intet andet sted stærkt nok for ham, ingen andre omgivelser kan skaffe den yderst tilfredsstillende følelse af at eksistere midt i noget, der er absolut. Han vil vende tilbage, uden tanke på komfort og økonomiske omkostninger, for der kan ikke sættes pris på det absolutte.”¹⁵

Beskæftiger man sig med “askese” i kristent regi kommer man ikke uden om pilgrimsvandring og spørgsmålet: kan ikke bare personer, men også steder være hellige? En lang, kristen tradition har besvaret spørgsmålet med “ja”, og fra de første århundreder til i dag har kristne begivet sig på pilgrimsfærd. Jeg har ikke beskæftiget mig med antropologi om pilgrimsvandring, men sat beretninger om *pilgrimsfærd og hellige steder* i centrum, fordi sådanne fortællinger afslører historie, kultur og teologi i skiftende sam- og modspil og således viser, at hellige steds hellighed afhænger af troens konkrete omgang med dem.¹⁶

Kristusbreve

Kapitel *seks* vender sig i tre afsnit til kristen mission. Fra overvejelser om burrebånd til overvejelser om mission: Det finder jeg en logisk rækkefølge, simpelthen fordi jeg i overensstemmelse med megen nutidig missionsteo-

14. Se Konstantinos Vliagkoftis, “Mahnende Worte. Die Kirche von Griechenland und die Krise”, *Herder Korrespondenz* 12/2011, 617- 621 om asketisk livsførelse som bodemiddel i landets gældskrise.

15. Citeret efter Edmund White, “Paul Bowles: The Desert and Solitude”, *NY Review of Books*, July 14, 2011.

16. I Jonas Adelin Jørgensens, “Anthropology of Christianity and Missiology: Disciplinary Contexts, Converging Themes, and Future Tasks of Mission Studies”, *Mission Studies* 28, 2011, 201, optræder det antropologiske begreb “qualisign” som henvisning til, at et objekt samtidigt kan være – og ikke være – en åndelig virkelighed “afhængig af, hvorledes det sammenknytter billeder, tankegange, udtryk med de materielle sager.”

logi forstår mission som kristnes praktiske trosvidnesbyrd i konkret, historisk kontekst: "Mission er at præsentere og repræsentere kristendommen over for mennesker af anden eller ingen tro."¹⁷ Teologisk set drejer sammentænkning af burrebånd og mission sig om, at hellige mennesker videregiver kristentro ved selv at være som Kristusbreve, skrevet af Gud Helligånd for at læses af alle mennesker. Billedsproget er lånt fra 2. Kor 3, hvor apostlen Paulus skriver: "I er selv det brev, som kendes og læses af alle mennesker, så det er klart, at I er et Kristus-brev, [skrevet] med den levende Guds ånd, ikke på tavler af sten, men i hjerter, på tavler af kød og blod."¹⁸

De tre afsnit om mission er skrevet i den rækkefølge, der fremgår af kapitlet. Det er ikke helt ligegyldigt med rækkefølgen, for den afspejler skiftende eftertryk i min opfattelse af mission som et vidnesbyrd, der både præsenterer og repræsenterer kristen tro. Det første afsnit har fokus på *kirke* i mission. Det næste er mest optaget af de konkrete, historiske *betingelser* for mission som en kristen livsform (og ikke bare et projekt mellem mange andre. "Mission som markedsføring er en effektiv metode til at gøre verden immun mod evangeliet")¹⁹. Det sidste afsnit lægger en skæv vinkel på det paulinske "I er selv et Kristus-brev". Overvejelserne koncentrerer sig nemlig om, at kristent vidnesbyrd i dag står med den udfordring, at *opfattelsen af "selvet"* har ændret sig radikalt. Hvad har nutidens omstrukturerede, helt relationsbestemte "selv" at gøre med at repræsentere kristen tro? Helt konsekvent leder det til overvejelser over økumenisk praksis (kap. *syv*) som bekendelse til én, hellig kirke i sekulariserede og globaliserede samfund.

De to sidste kapitler (kap. *otte* og *ni*) vender sig til teologi om "åndelig sans" i den tidlige oldkirke. Jeg har beskæftiget mig med indflydelsesrige østkirkelige teologer som Origenes, Makarios og Gregor af Nyssa, fordi koncentration om deres teologi hjælper igennem vanskeligheder, der er dukket op gang på gang under mit arbejde med hellighed og helliggørelse. Reformationen medførte eftertryk på *min* tro, i stedet for repræsentation af kirkens tro. Den tidlige, udelte kirkes teologi om "åndelig sans" lukker

17. Viggo Mortensen, *Hvad hjertet er fuldt af. En håndbog om mission*, Anis, København 2012, 45.

18. Bedste kommentar til billedsproget i Frances Young and David F. Ford, *Meaning and Truth in 2 Corinthians*, SPCK, London 1987.

19. Peter Halldorf, *Duftten af hellighed*, Boedal 2008, 102.

imidlertid op for en forståelse af hellighed, der undgår reformatoriske stridigheder om “gerningsretfærdighed”, fordi udsagn om “åndelig sans” fokuserer på Guds nærvær og realitet, samtidig med at menneskets eget ansvar for Kristus-repræsentation understreges. Det er muligt at være hellig og således repræsentere kristen tro, fordi Gud er underfuld *i sine hellige*.

I min barndom og tidlige ungdom begyndte Højmessens Udgangsbøn med en tak til Gud, “for du har lært mig, hvad du vil, at jeg skal gøre.” Den fortsætter med bøn om, at Guds ord må bevares i et rent hjerte med “forbedring i et helligt levned til følge”. I de år, jeg har skrevet på “Kapitler om hellighed”, er jeg ofte vendt tilbage til den bøn. Den har givet mig frimodighed til at koncentrere mig om, at “hellighed” gøres.

At “gøre troen”/at blive et Kristusbrev (jvf. 2 Kor 3) har en indre, åndelig side. I min tekst kommer det ikke mindst frem i efter-tanke over den tidlige kirkes forståelse af “åndelig sans” og i overvejelserne om ørkenasketernes opfattelse af “ørkenen” med dens vold og vrede, men også med dens løfte om “at se Gud” ved at følge efter den, der kun ses fra ryggen, fordi Han altid går foran. Så langt fra at være kun privat, indre trøst er kristen tro en offentlig praksis, “et helligt levned”. Hvad det består af, har jeg forsøgt at signalere. To ting har især hjulpet mig: Den tidlige kirkes bibelbrug, der opfatter skriftens figurer og begivenheder som eksempler på “et helligt levned” for kristne til alle tider, og den lange teologiske traditions fornemmelse for Kristustroens mennesker som Kristusbreve, hvor “et helligt levned” gøres på forskellige måde til forskellige tider, men altid i konkret og i hverdagen.

Modet til at bruge anledningen

Jeg er mig bevidst, at *både* modet til at offentliggøre tekster, der ser hverdagspraksis som helliggørelsens sted, *og* modet til at gøre det trods de mange års tilløb, er blevet til i forbindelse med refleksion over de senere årtiers omvæltninger i munke- og søstersammenslutninger.²⁰ Hvor tidlig og middelalderlig monastisk bevægelse netop var monastisk (formet af evige løfter; geografisk bestemt bosted, bestemt hierarkisk (lydigheds)relation til præster og biskopper, bestemt asketisk fattigdomsideal og klædedragt og bestemt liturgisk inddeling af døgn), så karakteriseres størstedelen af

20. Der er meget at lære ved læsning af Sandra M. Schneiders, *Prophets In Their Own Country*, Orbis Books, N.Y. 2012.

dagens søster- og munkesamfund af udadventt praksis, der lægger vægten på at blive et genkendeligt *Kristusbrev* i verdens så forskellige, men ofte brutale hverdag. Erfaringer har lært mig, at asketisk hellighed kan være den dominerende livsform bag kirkelige mure, men monastisk spiritualitet er ikke en nødvendig livsform for kristne, der – som Merton – gerne vil leve som hellige mennesker. Hellighed, har jeg lært, drejer sig ikke kun om at “synge”, mens man går, men om at gå.

Tak

Bogen henvender sig til studerende, præster, religionslærere og fagteologer, der frivilligt har påtaget sig den vanskelige opgave at præsentere og repræsentere kristen tro i et sekulariseret nutidssamfund, hvis offentlige rum dog rummer mange former for religiøse overbevisninger og institutionaliseret religion.²¹ Min tak gælder de mange, der gennem årene har hjulpet mig ved reaktion på forelæsninger og tidlige udgaver af nogle afsnit i bogen. Anders-Christian Jacobsen, Aarhus Universitet, og Peter Birch, Vor Frelsers Kirke, København har læst nogle førsteudkast. Ellen Juhl Christiansen, Aarhus, har læst korrektur på hele manuskriptet. Jeg kan kun sige tak. Ansvar for den endelige tekst er naturligvis mit; ansvars for at arbejde med kristen trossubstans i samtale med kulturkristne, “måske kristne”, “google-buddhister”, islam-troende og erklærede ateister står den missionale kirke med.

I det store og hele var manuskriptet til bogen færdigt i efteråret 2011, før sygdom standsede forløbet. Jeg skylder Velux Fonden og Pastor Niels Møgelvangs Litteraturfond tak for økonomisk støtte, forlaget Artos tak for tilladelse til genbrug af kapitel 9, der tidligere har været trykt i samleværket *Soteria och Gnosis*, *Patristica Nordica VIII*, 2012. Ikke mindst gælder min tak Forlaget Anis og forlagsredaktør Henrik Brandt-Pedersen, der sørgede for, at bogen, trods det lange forløb, alligevel blev udgivet.

21. Om denne dobbelthet, se det europæiske forskningssamarbejdes danske rapport RELIGARE, www.teol.ku/ceit/religare/Danish_Report_Final_2012.pdf.