

Nummer 2
Dec 2012

Indhold

3 Forord

Af Jan Nilsson

4 86 pilgrimme på vej rundt om Mors

Af Benedicte Tønsberg

14 Kom og se en større virkelighed – om Johannesevangeliet og religionsmødet

Af Johannes Nissen

22 Menneske først, troende så – om islamisk filosofi

Af Anne Ehlers

28 Hvor går grænsen mellem sunde og syge religiøse fællesskaber?

Af Martin Herbst



Forord

Af Jan Nilsson

Redaktør



Religion kan have mange forskellige former og udtryk. Det kan spænde fra det traditionelle og etablerede til det kreative og eksperimenterende. Og det kan spænde fra det filosofiske til det kropslige og sanselige. Artiklerne i dette nummer af *Magasin om Religionsmøde* vidner om denne store mangfoldighed, som religion – og dermed også mødet mellem forskellige religiøse traditioner – kan have.

I den første artikel skriver sognepræst Benedicte Tønsberg om erfaringerne fra 'Pilgrim Mors', som i maj 2012 blev gennemført som en syv dages pilgrimsvandring rundt om hele Mors. Til sidst i artiklen er der et link til en stemningsfyldt video fra pilgrimsvandringen.

Herefter følger lektor Johannes Nissens artikel om Johannesevangeliet og religionsmødet. Artiklen sætter kritisk spørgsmålstegn ved en overbetoning af erfaringens rolle i troen og i forståelsen af Johannesevangeliet. Forfatteren pointerer stærkt, at det i kristendommen ikke kun handler om, at mennesker søger Gud, men at det er Gud, der søger mennesker.

Magasinets tredje artikel af sognepræst Anne Ehlers præsenterer nyere strømninger inden for islamisk filosofi med afsæt i Safet Bektovic' bog om samme emne. Anne Ehlers finder heri berøringsflader, som kan lægge op til en samtale om fælles problemstillinger mellem kristne og muslimer i dag.

I den sidste artikel skriver sognepræst Martin Herbst om, hvad der kendetegner sunde og syge religiøse fællesskaber. Martin Herbst har selv en baggrund som mangeårigt medlem af Moon-bevægelsen.

Vi håber, at magasinet med sine mange forskellige vinkler på religion og religionsmødet kan være til inspiration for alle, der i dag arbejder med mødet mellem mennesker af forskellig tro.

God læselyst!

86 pilgrimme på vej rundt om Mors

Af Benedicte Tønsberg

Sognepræst i Karby-Tæbring-Rakkeby Pastorat. Medlem af Stiftsudvalget i Aalborg Stift for Folkekirke og Religionsmøde. Medlem af bestyrelsen for Stiftssamarbejdet Folkekirke og Religionsmøde.



”86 pilgrimme på vej rundt om Mors.” Sådan lød overskriften på forsiden af Morsø Folkeblad den 16. maj 2012. Nedenunder bragtes et farvestrålende billede af 14-15 pilgrimme, som står i en rundkreds med armene strakt ud mod hinanden. Avisen fortæller, at vi laver noget, der hedder bodyprayer, en ordløs bøn med kroppen. Man kan se himmel og fjord og Morsøs brune muld på det flotte forsidebillede. Inde i avisen fortæller en stor reportage med endnu flere billeder om projektet, og der er interviews med forskellige, så læserne kan få en fornemmelse af, hvad pilgrimsvandring – og så på Mors! – er for noget!

Og hvor ser de entusiastiske ud, pilgrimmene, som de kommer gående dér ad en lille markvej, med kasket og rygsæk og solide vandrestøvler på, med store smil på læben, ”vi er på vej”.

Det var simpelthen blevet til virkelighed. PilgrimMors 2012, som vi ambitiøst kaldte det, var i fuld gang og mange forberedelser og frivillige arbejdstimer havde ikke været forgæves. Og det var blevet en succes, hvad deltagerantallet, omtalen og den fantastiske stemning blandt pilgrimmene vidnede om.

Vandring ad Kystruten

Vandringen skulle forløbe over syv dage. Efter opbruddet fra Karby Kirke og præstegård gik vi ad den nyetablerede kystrute rundt om Mors. Ruten er markeret med en muslingskal. De ca. 150 km fordeltes på syv etaper med overnatning booket på forhånd på campingpladser, lejrskoler, på B & B, i forsamlingshuse og lavuer. Vi gik langs stranden, ad markveje, skovstier og grusveje, inden vi nåede tilbage til udgangspunktet i Karby, hvor pilgrimmene kunne modtage en velsignelse i den lille Skovkirke, som er indrettet i præstegårdens gamle hønsehus.


Vi kom forbi 11 af øens 34 kirker. I nogle af dem holdt vi morgensang eller meditation/ andagt, andre kunne man bare besøge, og vi holdt så samlingen ude på kirkegården, hvor vi også kunne spise frokost og samtidig benytte kirkens faciliteter. I to af kirkerne blev der opført et mysteriespil ”På Vej”, en forestilling med medvirken af lokale amatørskuespillere i alle aldre fra 10 til 72 år. Dagsvandringerne kunne variere mellem 16 og 25 km.

Lad murene falde

Pilgrimmene gik højre rundt om øen, og det var ikke tilfældigt. Kommunen havde i samme anledning lavet en ny version af Kystruten, hvor pilen vender modsat end den sædvanlige. For som Johs. Aagaard engang sagde, da han besøgte Karby Kirke og lagde mærke til, at menighedens høstofferangik gik venstre rundt om alteret: ”For buddhister skal den velsignende bevægelse gå med uret. Bedemøllen drejer også højre om. Det må I lave om på!”

Men det er jo slet ikke nok bare at gå én gang rundt om øen, tænker jeg. Hvis der er hold i historien om Jerikos belejring og fald, så skal der syv gange til, før murene falder. Så i øjeblikket planlægger vi PilgrimMors 2013.

De mure, som jeg drømmer om, skal falde, er bl.a. dem, som er gjort af fordomme. De fordomme, som vi i folkekirken har, når vi tænker i fjendebilleder og søger at forsvare os over for mennesker af anden eller ingen tro. Men det handler også om de fordomme, som de, der søger fremmede tankeformer og praksisformer, har over for kirken.



”De mure, som jeg drømmer om, skal falde, er bl.a. dem, som er gjort af fordomme.”



Det er de mure, som vi har bygget op rundt om den kristne tros kilde, som man kunne ønske måtte smuldre, så vi ”kan høre kilden synge og drikke det levende vand” – med et citat fra den bog, som blev min inspiration til PilgrimMors (Eyvind Skeie, s. 139).

Seminar om kirkens møde med nyåndelighed i Modum Bad 2009

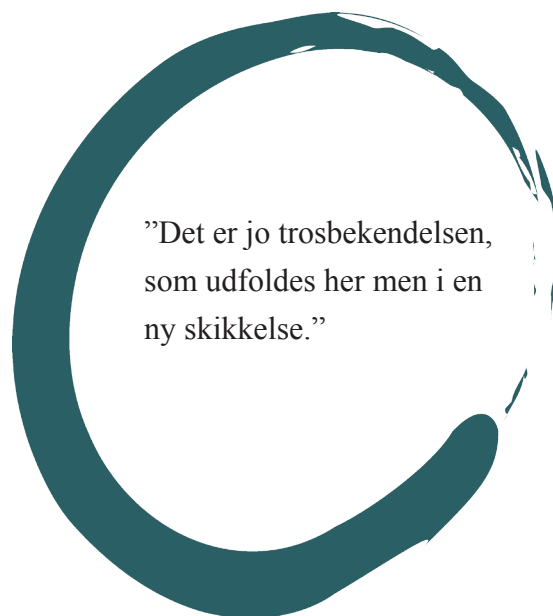
Min pilgrimsvandring begyndte egentlig oppe i Norge. I maj måned 2009 blev der afholdt et seminar på Modum Bad i Norge om kirkens møde med nyåndeligheden. ”40 år med nyåndelighed – er kirken i stand til at vejlede på en sådan måde at det skaber interesse for kristen tro?” spurgte teologen Tore Laugerud, som efterlyste en ændring af kirkens sprog og kropssprog, dens teologi og praksisformer. Kort sagt: kan vi finde en anden måde at være kirke på, så vi kommer nyåndeligheden i møde i en åben og kærlig dialog? – ud fra en overbevisning om evangeliets egen kraft, så vi ikke er så optaget af at værne om den kristne tro og lære, men tør gå nyåndeligheden i møde og gerne allierer os med den, hvor det er naturligt. Vi må kunne hente impulser fra den, lade os ændre i mødet med den, forsøge at vinde den!

I en pause mellem foredrag og diskussioner trak jeg mig dengang tilbage til det lille bibliotek, men kommer til at skubbe til en bog, som dumper ned i hovedet på mig. Bogen, som har samme format som ”Lange Peter Madsen” af Halfdan Rasmussen, er skrevet af Eyvind Skeie, præst, forfatter og salmedigter. Den hedder *Jesu 7 fødsler*.

Denne lyse maj nat behøvede jeg ikke megen søvn. Jeg læste Eyvind Skeies skrift, som både er en meditation og et budskab og for mig et bud på det sprog, som vi netop efterlyste.

Jesu 7 fødsler, hvad i al verden var det? Jo, den første fødsel – det er Jesu præeksistens – ”i begyndelsen var Ordet og Ordet var hos Gud og Ordet var Gud”. Den anden fødsel er inkarnationen, fødslen i Bethlehem. Fødslen ud af gravens mørke er den tredje fødsel eller dør, som pilgrimmen må igennem før himmelfartens fjerde fødsel. Jesu femte fødsel er kirkens fødsel i verden, og nadverens indvielse gennem brød og vin den sjette, mens den syvende fødsel er Jesu fødsel i hjertet.

Det er jo trosbekendelsen, som udfoldes her men i en ny skikkelse, som udfordrer og indbyder til refleksion og erfaring. Med den kristne fortælling som grundlag åbner digtet skridt for skridt døre, som fører både ind mod det kristne mysterium og samtidig ud mod den religiøse erfaring, som kendetegner vor tids åndelige søgen. Og næste morgen læste jeg begejstret nogle linjer højt fra mit fund – om pilgrimmen, som bryder op fra det kendte og søger den hellige vej og de hellige steder (Eyvind Skeie, s. 22):



Før hang jeg fast i alt det kendte.
Hverdagens mange gøremål
gjorde at drømmen blev holdt nede.

Nu er jeg indviet til rejsen,
til det at være i bevægelse.
Før var jeg en af dem som havde fanget Gud i ritualet.
Nu har jeg mange andre langs vejen;
et flygtigt ansigt og en sten i grøften,

et meget gammelt træ, en blomst, en kilde,
ja, alt jeg ser er helligdomme nu,
og det jeg længes efter er at gå.

Tænk nu hvis...

Tænk, hvis der kunne skabes et kirkespil over dette inspirerende skrift, drømte jeg. Var her ikke netop et nyt sprog for kirken? Tænk, hvis pilgrimme sad i kirken og lyttede til de ord og vandrede ud af kirken i en stor bølgende bevægelse, og folk ville slutte sig til, og man ville vandre fra kirke til kirke ”fejende” ned gennem landet, en modbevægelse mod tidens overfladiskhed, farvestrålende som en moliersk teatertrup, forenende liv og tro og håb, til modsigelse og kamp mod alt det, der holder evangeliets kraft fangent, så den kristne tro sættes fri og i bevægelse!

Ja, ja, søde drøm og inspiration. Men tre år efter fik visionen faktisk krop, da Brita Haugens mysteriespil ”På vej” havde premiere i Karby Kirke, og pilgrimmene blev sendt af sted på rejsen.

I 2011 havde Brita Haugen, som er forfatter, instruktør og præst, sagt ja til opgaven at skabe et kirkespil med inspiration fra Eyvind Skeies bog om Jesu 7 fødsler. Da det opførtes i Nykøbing Kirke oplevede vi, at nadveren ingen ende ville tage. ”Jeg har ikke været til alters, siden jeg var 16 år”, sagde en kvinde, som nu må være i 60’erne. Elever fra Morsø Gymnasiums musik- og teaterlinie medvirkede samt en lille flok voksne amatørskuespillere foruden halv- og helprofessionelle dansere og musikere. Også minikonfirmander medvirkede i stykket som engle. Da alle pilgrimmene sang med på udgangssangen ”Vi er på vej”, mens de strømmede ud af kirken den maj aften, begejstrede og farvestrålende, oplevedes det næsten som et moliersk optog! Den aften var vi særligt mange, for en gruppe på 40 pilgrimme fra Vor Frue og Abildgård sogne i Aalborg Stift gik også på kystruten i Kristi Himmelfartsferien – men den anden vej!

Komponist og musiker Christian Risgaard skabte den kletzmeragtige musik til stykket. Hardangerfele, harmonika, violiner, tværføjte, vokal og derbuka ledsagede mysteriespillet, og musikken gik pilgrimmene i blodet.

Mange af pilgrimmene var til stede allerede ved premieren søndag aften for at se stykket i Karby Kirke, selvom vandringen først begyndte mandag morgen. 46 pilgrimme var meldt til for hele ugen, andre var meldt til for 3-4 dage eller blot 1-2 dage. Overnatning var der sørget for og forplejning, bagagetransport kunne også vælges til, og det var billigt, synes vi selv. Valgte man alt til, nåede beløbet kun lidt op over 2.000 kr. Der er folk fra hele landet, dog flest fra Jylland. Langt flere kvinder end mænd. Der er både folkekirkekristerne, nyåndelige, ateister. Nogle er camino-veteraner. Andre har aldrig gået en pilgrimsvandring før. Nogle vil bare ud at gå deres egen ø rundt. For mange er fra Mors, men langt fra alle.

Gå, som om du er det lykkeligste menneske på jorden

Mandag morgen tropper pilgrimmene op foran Karby præstegård. Der er morgenmad i konfirmandstuen. Det blæser en halv pelikan og himlen er tung og fuld af vand, da vi går op på Årbjerg, gravhøjen med vid udsigt over fjorden og over mod Thy. Pilgrimmene kæmper sig op mod vinden og finder læ omme bag de skæve fyrretræer, mens Lena og jeg byder velkommen. Lena er naturvejleder og fårehyrde og konsulent på projektet. Hun var i 2009 med til at etablere den kystrute, som nu skal forvandles til pilgrimsrute. Hun ridser de praktiske ting op, dagens kilometertal er 16, der er formiddagsbod lige før ”da Vincibroen”, hvor man kan købe proteinbar og frugt, siger hun.



Vi skal sove på Dragstrup Camping og mødes ved kirken kl. 19, hvor Per Noe fra Dueholm Museum vil fortælle om øens gamle valfartskirke og den helligkilde, som stadig kan ses der. Jeg introducerer dagens pilgrimsord, som er 'langsomhed'. Nu skal vi have energien ned til fødderne, siger jeg, støvlerne er blandt pilgrimmens udstyr dét, der symboliserer langsomhed. Jeg fortæller, at buddhistmunken Thick Nath Hahn siger: "Gå, som om du er det lykkeligste menneske på jorden, Forestil dig, at du kysser jorden med dine fødder!"

Hvor længe pilgrimmene kunne fastholde den tanke, ved jeg ikke. Men nedgangen ad den smattede trappe fra gravhøjen til strandengene, hvor ruten fortsatte, krævede stor forsigtighed, man klamrede sig til tovet, som var gelænder. Regnslagene stod om ørerne på folk, nogle gik meget rask til, andre sakkede ret hurtigt agterud. Flere måtte undervejs erkende, at pilgrimsvandring også kræver en vis fysik.

Efter 3-4 timer i sådan et vejr var vi nået til Tæbring, og nogle var gennemblødte, andre mere eller mindre forkomne. Så ringer de fra Toves køkken og siger, at der kommer gratis suppe til pilgrimmene! Den melding gav fornyede kræfter, aldrig har suppe med kød- og melboller smagt så godt. Hærdede af vejret og strabadserne skulle der meget til at slå os ud herefter. At Kirsten havde sin blokfløjte med og vækkede os til tonerne af fx "Nu vågne alle Guds fugle små" om morgenen gjorde, at jeg glemte, at der kun var koldt vand i bruseren i min hytte! Hver morgen kunne vi smøre os en god madpakke ved en morgenmads- og madpakkebuffet og frivillige kørte ud med en formiddagsbod med vandflasker, som var en gave fra Sparbank Mors og med chokolade og frugt.



De syv pilgrimsord

Hver dag præsenterede jeg et nyt af de 7 pilgrimsord, som svenske pilgrimspræst Hans Erik Lindström fremhævede ved et kursus for pilgrimsledere i Karlslunde Strandkirke marts 2011. Langsomhed, enkelthed, frihed, bekymringsløshed, stilhed, fællesskab og åndelighed karakteriserer pilgrimsvandringen, sagde han. Det er altsammen noget, som vi savner i en vesterlandsk kultur, der fokuserer på forbrug. Også sang og nogle ord til fordybelse i løbet af dagen, ofte hentet fra John Philip Newells bog *Praying with the earth*, hvor temaer belyses ud fra både jødisk, kristen og muslimsk tradition, hørte med til morgensamlingen, som indledtes med nogle slag på en tibetansk syngeskål, hvormed vi ledtes til ro og nærvær.


Tirsdag sang vi morgensang i Dragstrup Kirke og vandrede med ordet 'enkelthed' indtil vi nåede Bjørneborg, en lejrskole, hvor alle kunne få bad. Den aften havde vi et arrangement, hvor en lokal

fortalte om sin vandring på caminoen og viste billeder. Da nogle pilgrimme rejste sig fra stolen bagefter for at trisse ind i seng, tænkte jeg: hvor er det nu, at jeg har set den gangart før? På barselsgangen! Vi var godt nok mærkede af dagens 24 km. etape. Jeg har aldrig før gået så langt på én dag i mit liv. Aldrig! Skønt min kæreste og jeg havde gået ruten igennem i løbet af vinteren. Men i små etaper. Med en bil sat ved afgangstedet og den anden ved ankomststedet.

Onsdag startede på toppen af Salgjerhøj med en eventyrlig udsigt mod Hanklit og ud over Thisted Bredning. Pilgrimmene bevægede sig med ordet 'frihed' til Skarregård, forbi molergraven og museet op til nordspidsen af Mors med udsigt ud over Fegge Klit og Feggesund. 'Bekymringsløshed' skulle blive Kristi Himmelfartsdags ord.

I Nykøbing ville vi ikke snyde pilgrimmene for et besøg på biblioteket, som er indrettet i det gamle jernstøberi, hvor Aksel Sandmose far og brødre arbejdede. Her tog bibliotekets leder sammen med forfatteren Knud Sørensen imod os, og han fortalte om mennesket bag "En flygtning krydser sit spor". Dagens ord var ellers 'stilhed', men vi havde nydt stilheden, da vi gik et par timer i stilhed om formiddagen, i gåsegang for ikke at friste til snak.

Lørdag begyndte med ordet 'fællesskab'. Rygsækken er pilgrimmens symbol på det fællesskab, som opstår undervejs. Man deler, hvad man har med sig, både af åndeligt gods og af fysiske fornødenheder. En havde forbindelse, plaster og salve, jeg lånte et par tørre sokker af én. Samtaler når i dybden, når man slår følge med en anden, måske fem, seks og syv timer. Én pilgrim fortalte, at hun fik kvalme over omkvædet i pilgrimssangens "Må din vej gå dig i møde", som vi sang både tit og ofte. Må Gud holde dig i sin hånd. Den Gud, som I, i kirken taler om som en far, der skal holde min hånd, det har jeg ikke brug for, sagde hun. Først følte jeg vist en tilskyndelse til at forsvare, tror jeg, til at forklare, som vi præster altid gør, men vejen var lang og jeg kunne godt tie, mens jeg stred mig frem mod regn og vind. Efter nogle timers samtale kendte jeg en livshistorie, som gav god baggrund for den holdning, hun havde udtrykt. Godt at jeg ikke havde opponeret. Men hvornår har man ellers så lang tid til rådighed, tid til at lære hinanden at kende, så man bedre kan forstå hinanden?



"Samtaler når i dybden,
når man slår følge med en
anden, måske fem, seks
og syv timer."



Afslutning med åndelighed

Den sidste og syvende dag var søndag og pilgrimsordet var 'åndelighed'. Vi indledte med en kort gudstjeneste i Vester Assels kirke, Kirsten spillede til salmerne på sin fløjte, enkelt, bevægende og smukt. Men søndagen indebar en pilgrimgudstjeneste mere, på Agerø hos min kollega, Anne Holck. Den lille halvø, som er forbundet med resten af Mors med en dæmning, kunne vi kun nå at besøge, hvis vi fik kørelejlighed. En af de lokale landmænd fra Agerø mødte derfor op og fragtede os af sted over dæmningen i en vogn, som var spændt efter hans traktor. En lille stige blev sat til vognen, og så fik man en hånd, som var man en adelsfrøken. Solen skinnede på pilgrimmene, som spiste deres madpakker på den lille kirkegård foran kirken.

Det sidste stykke af vejen gik jeg for en gangs skyld forrest for at kunne tage imod pilgrimmene i Skovkirken med korstegning med vand fra dåbsfadet i panden og med en til lejligheden lavet pilgrimsvelsignelse, som lød:

Må Gud velsigne dig/være med dig på din vej gennem livet,
må englene beskytte dig og vise dig din vej,
må Kristus kærligheden vokse og lyse i dit hjerte.

Som en norsk pilgrimspræst havde vist mig under det nordiske pilgrimsstævne i Aarhus i februar valgte jeg at lægge begge hænder på pilgrimmens hoved. Noget som jeg selv oplevede som stærkt og smukt og som flere gav udtryk for var overvældende og bevægende. Og så samlede pilgrimmene deres bagage og kørte hjem, for mange havde jo biler, som havde holdt på gårdspladsen hele ugen og ventet på dem.

Økonomi og frivillighed


Drømmen blev ført ud i livet, men først efter at mange mennesker havde lagt rigtig mange både lønnede og frivillige timer og kræfter i, og der var søgt penge hjem i stride strømme.

Koster det da penge at lave en pilgrimsvandring? Ja, det opdagede jeg, når man altså har ambitiøse drømme, for efterhånden skulle der ikke kun bygges bro mellem kirke og nyåndelighed, men også mellem kirke, kultur og natur på Mors. Aalborg Stift, Morsø Kommune, Landdistriktsrådet, flere menighedsråd, Lions Club, Stiftsudvalget for Folkekirke og Religionsmøde har alle bidraget med støtte og LAG, som formidler EU støtte til landdistrikter, har fordoblet denne støtte, som fortrinsvis er gået til konsulentløn og ophold på Vestjyllands Højskole til prøver på mysteriespillet.

Kulturhus Sydvestmors, vores lokale forening, sagde tidligt ja til at stå bag projektet som juridisk instans. Siden har foreningen taget ejerskab over projektet og planlægger ivrigt næste års pilgrimsvandring på Mors. For vi fik gennem LAG bevilget penge til et 2-årigt projekt, sådan at vi kan få etableret noget varigt og få en håndsrækning til at komme i gang. Vi er ved at få lavet en hjemmeside, hvor man kan se billeder fra vandringen, se dokumentaren, lytte til musikken, læse om pilgrimsvandring og booke tilmelding. Der er også en facebook side.

Vi mødte en kæmpe stor opbakning fra alle sider. Morsø Folkeblad skrev en stor artikel om planen, og vi kunne mærke, at folk generelt bakkede projektet op. Vi holdt et informationsmøde i februar 2012, og tilmeldingerne begyndte at tikke ind. TV Midtvest, P4 radio og Morsø Folkeblad fulgte forberedelserne, og budskabet blev spredt ud på den måde. Hjemmesider som Pilgrimsvandring.dk og Nordjydsk pilgrimsfællesskab sørgede for, at det kom på nettet.

Og så alle de frivillige – hvem er de? Jo, det er naboer og venner, kæresten og ægtefæller, menighedsrådsmedlemmer, kolleger, interesserede, foreningsmedlemmer, ansatte ved kommunen og forskellige kulturinstanser på Mors. Frivillige har hjulpet med ansøgninger, regnskab og budget, én har syet englevinger, flere har hentet trætte pilgrimme og kørt dem til sovestedet. Nogle har passet formiddagsbød, andre har flyttet madrasser og sat telte op og ned. Nogle har bagt, andre har lavet kaffe, hængt plakater op. Nogle har snedkereret og lavet podier til scene, som skulle laves efter mål til kirkerne.



”Lidt lille og bleg om næsen. Men vi har gjort nogle erfaringer. Det koster. Og vi er jo bare på vej.”

Erfaringer, jo masser. Den seneste af dem er denne, at det nu synes mig som om, der er flere ligheder mellem bogen om Lange Peter Madsen og Jesu 7 fødsler end blot formatet. Lige nu, hvor der stadig ikke går en uge, uden møder i Kulturhus Sydvestmors om regnskab, budget og forhold vedr. økonomien, føler jeg nok mere slægtskabet med den lille Peter Madsen end med pilgrimmen. Ham, der gik og læste i en bog om oksen og drømte om at blive voksen. Som får sit ønske opfyldt, ganske brat, da han falder ned i Olines vaskekælder og kommer en tur gennem vridemaskinen. Han bliver så høj, at hovedet rager op over himmelens skyer og han må sidde overskrævs på linie 14. Men ingen af hans venner kender ham mere, og først da en melsæk faldt fra femte, og Peter nogle meter klemte, bliver han sig selv og lille igen og får kys og kager både af sine venner og af sin mor, det kære væsen. Hun vidste jo intet om hans pine, at han gik gennem en maskine, og at den blege næse skabtes, da en sæk mel fra femte tabtes.

Lidt lille og bleg om næsen. Men vi har gjort nogle erfaringer. Det koster. Og vi er jo bare på vej.

Litteratur

John Philip Newell, *Praying with the earth. A prayerbook for peace*, Canterbury Press, 2011

Halfdan Rasmussen, *Lange Peter Madsen*, Chr. Eriksens Forlag, 1971

Eyvind Skeie, *Jesu 7 fødsler*, Avenir forlag, 2002 (citater fra bogen af oversat af artiklens forfatter.)

Billeder i artiklen: Pilgrim Mors

Se desuden video fra pilgrimsvandringen på <http://www.pilgrimmors.dk/video.html>

Kom og se en større virkelighed

– om Johannesevangeliet og religionsmødet

Af Johannes Nissen

Lektor i praktisk teologi ved Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet.



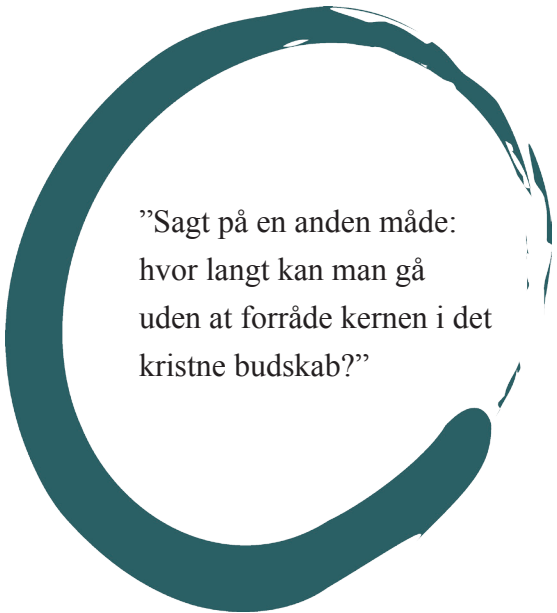
Som det fremgår af titlen, handler denne artikel om Johannesevangeliet og religionsmødet. Indledningsvis skal der kort redegøres for nogle principielle overvejelser omkring emnet. En mere udførlig redegørelse findes i min bog *Vejen, sandheden og kærligheden. Johannesevangeliet og den religiøse søgen* (2010). Her kan man også finde flere henvisninger til den anvendte litteratur.

Historisk og aktuel læsning

Først nogle bemærkninger vedrørende formuleringen af titlen. I undertitlen bruges ordet ”og”, og det er ikke tilfældigt, for dermed udtrykkes en vis dobbelthed. På den ene side drejer det sig om religionsmødet ”i” Johannesevangeliet, og på den anden side handler det om religionsmødet ”i lyset af” Johannesevangeliet. I første tilfælde kan vi tale om en historisk læsning, i det andet tilfælde om en aktuel læsning. Mens den første læsning ofte er præget af en akademisk tilgang, er den anden læsning i højere grad folkelig og umiddelbar. Der er tale om en erfaringsbaseret tilgang.

Det afgørende er nu, at de to læsemåder ikke opfattes som alternativer. Hvis vi ensidigt lægger vægt på den første læsning, er der en risiko for, at de bibelske tekster bliver reduceret til museumsgenstande, der kun har historisk interesse. Hvis vi omvendt kun fokuserer på den aktuelle læsning, er der en risiko for, at det subjektive element får for stor vægt. Vores læsning bliver let selvbekræftende, og vi har svært ved at høre noget nyt i teksterne. Hverken den historiske eller den aktuelle læsning kan derfor undværes.

Forholdet mellem bibeltekst og nutidig erfaring kan med fordel ses som en gensidig kritisk dialog (mere udførligt herom i Nissen: ”Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker” 1997, 41-59).



”Sagt på en anden måde:
hvor langt kan man gå
uden at forråde kernen i det
kristne budskab?”

Eksempler på aktuelle læsninger af Johannesevangeliet

Det er tankevækkende, hvordan Johannesevangeliet bliver brugt i dag. I min tidligere nævnte bog inddrager jeg eksempler fra tre forskellige sammenhænge.

For det første bliver evangeliet anvendt af kristne teologer, der ønsker at være i dialog med repræsentanter fra andre religioner, fx buddhister, hinduer og muslimer. Det kan

være teologer fra vores egen kulturkreds. Men nok så interessant er det teologer fra andre verdensdele, bl.a. indiske teologer, der beskæftiger sig med Johannesevangeliet i lyset af mødet med hinduismen.

For det andet nyder evangeliet en vis popularitet både blandt tilhængerne af de store verdensreligioner og blandt personer, der er aktive i nye religiøse bevægelser og New Age. Som eksempel på det første kan nævnes forskellige forsøg på at forene kristendom og buddhisme eller påvise, at evangeliet har rødder i buddhistisk tankegods. Det har bl.a. ført til forestillingerne om ”den kristne Buddha” og om ”den buddhistiske Jesus”. Som eksempel på det andet kan nævnes Rudolf Steiners forståelse af Johannesevangeliet.

For det tredje bliver evangeliet brugt flittigt af kristne, der arbejder med nutidig spiritualitet. Evangeliets billedsprog og dets meditative form er af interesse for dem, der beskæftiger sig med åndelig vejledning og pilgrimsteologi, et eksempel er Lene Højholts bog *Vejen* fra 2006.

Alle disse forsøg på en aktuell læsning af evangeliet rejser spørgsmålet, om det er muligt at opstille kriterier for en religionsdialog. Eller sagt på en anden måde: hvor langt kan man gå uden at forråde kernen i det kristne budskab? Det er et stort spørgsmål, som ikke kan behandles udtømmende i en kort artikel. I det følgende vil jeg komme ind på det flere gange, men forinden skal der siges noget mere principielt om erfaringens rolle.

Risikoen for en overbetoning af erfaringen

Aktuelle læsninger af Johannesevangeliet lægger stor vægt på erfaringens rolle. Man forudsætter, at nutidens mennesker kan genkende sig selv i evangeliets tekster. Imidlertid fører det i nogle tilfælde til en overbetoning af erfaringen.

Det gælder ikke mindst brugen af evangeliet i New Age miljøet. Det er endvidere kendetegnende for Rudolf Steiners opfattelse. Han ser Kristus som den kraft, der fører mennesket til den frie ”jeg er”-bevidsthed. ”Jeg er” er nemlig ikke blot noget, der er karakteristisk for Kristus, men for ethvert menneske. Det hænger sammen med Steiners forståelse af Logos (Ordet), der opfattes som et princip eller en kraftimpuls.

Et eksempel på noget lignende finder vi i den undersøgelse, som Folkekirke og Religionsmøde har foretaget, og som er offentliggjort i *Tro i tiden* (2008). Her fortælles om en samtale med en åndeligt søgende (A), der giver udtryk for en oplevelse, han havde som 16-årig. I en form for henrykkelse oplevede han at være til stede ved den sidste nadver, som den er gengivet i Leonardo da Vincis billede. Alle disciplene var der, og Jesus delte brødet og kalken ud. Pludselig ser Jesus direkte på A og siger til ham: ”A, jeg sagde ikke ”*Jeg er vejen, sandheden og livet*”. Jeg sagde: ”*Jeg’et er vejen, sandheden og livet*” (s. 9).



Også de kristne fortolkere, der læser skriftet i lyset af den åndelige vejledning, understreger erfaringens betydning. Det gælder bl.a. Lene Højholt, hvis bog præsenteres som ”en symbolsk læsning af evangeliet med henblik på at følge disciplenes trosvej, fra de bliver kaldet af Jesus, til de efter hans opstandelse sendes ud i verden for at videreføre hans gerning” (Højholt 2006, 11). Denne tolkning sker inden for det kristne trosunivers; alligevel kan man spørge, om ikke dette fokus på disciplenes trosvej indebærer en fare for, at opmærksomheden drejes væk fra evangeliets hovedperson: Kristus.


Erfaring og teologisk refleksion

Disse bemærkninger til nyere fortolkninger rokker ikke ved, at erfaringen spiller en vigtig rolle ved læsningen og forståelsen af de bibelske tekster – ikke mindst Johannesteksterne. Dette kommer særlig klart til orde i 1 Joh 1,1-4. Her nævnes fire aspekter: 1) Disciplenes erfaring (det, vi har hørt; det vi har set med vore øjne; det vi betragtede og vore hænder rørte ved). 2) Kristusbegivenheden (det, som var fra begyndelsen; livets ord; det evige liv). 3) Formidlingen (vi vidner om det; vi forkynder), 4) Formålet (fællesskabet med andre troende; fællesskabet med Gud og Kristus).

I denne tekst udtrykkes det, der er grundlaget for al kristendom, den konkrete erfaring af Jesus, Ordet der blev inkarneret. Det er en ny erfaring af, hvad livet er. Samtidig rejser teksten et særligt problem, nemlig forholdet mellem ”fremmede” erfaringer og vore egne erfaringer. Det drejer sig med andre ord om erfaringer, som en gruppe mennesker har gjort på et givet tidspunkt; det er erfaringer, som ikke kan gentages. Men samtidig pointeres det, at disse erfaringer bliver forkyndt for en anden gruppe mennesker, for at de i deres særlige situation kan få del i fællesskabet med Kristus og med andre kristne. Her ser vi altså, hvordan teksten skal formidle en kommunikation og det i en dobbelt forstand. Den skal slå bro over afstanden i tid, og den skal skabe et nyt fællesskab.

I en kommentar til lytterunden *Tro i Lære* (2008) advarer Niels Henrik Gregersen med rette mod faren for erfaringsfundamentalisme. Alle mennesker gør sig erfaringer af den forskelligste slags i forskellige sammenhænge, men ingen af os kommer uden om at være ansvarlige for at gøre sig tanker om, hvad der er de vigtigste og de bærende erfaringer, i forhold til hvilke andre erfaringer er mindre vigtige. I mødet med tidens åndelige strømninger kan der være en tendens til at reducere kristendom til kun at være en erfaringsreligion eller sige – som en af samtalepartnerne siger – at ”det, der er egentlig kristendom, er erfaring af, at det virker i os. Mennesker har krav på erfaringer. Kristendommen er en erfaringsreligion” (s. 23). Men kristendommen kan ikke være en religion, der bygger på erfaringer, ”for i så fald er den blevet til en bagudvendt religion, baseret på fortidens bassin af erfaringer, i stedet for at være åben for nuet i håbet om en ny fremtid” (Tro i Lære 2008, 38).

Erfaringen er altså vigtig, men den kan ikke stå alene. Det er vigtigt at være opmærksom på sammenhængen mellem erfaring og teologisk refleksion.



”I mødet med tidens åndelige strømninger kan der være en tendens til at reducere kristendom til kun at være en erfaringsreligion”

Menneskets søgen

I Johannesevangeliet udtrykkes den grundlæggende troserfaring bl.a. i forbindelse med kaldelsen af de første disciple i 1,35-51. Det er her, vi møder Jesu første udsagn i evangeliet: ”Hvad søger I?” (1,38). Ordene er her gengivet efter 1948-udgaven, som er en mere præcis oversættelse af den græske tekst end 1992-udgaven (”Hvad vil I?”).

Spørgsmålet ”Hvad søger I?” står centralt i evangeliet. Meget taler for, at evangeliet faktisk er skrevet for at vise, at Jesus bringer det, mennesker søger. Ofte er det uklart for dem selv, hvad de søger. Mennesker søger et eller andet. En sammenhæng. Et fællesskab. Et sted, hvor de kan finde Gud og sig selv. De søger kort og godt en mening med livet.

På spørgsmålet i 1,38 svarer disciplene: ”Rabbi, hvor bor du?”, hvorpå Jesus siger: ”Kom og se”. De går med og ser, hvor han opholder sig, og de bliver hos ham den dag (1,39). Efterfølgende hører vi om kaldelsen af de andre disciple. Her sker noget tilsvarende. Jesu ord er korte, men fulde af over- og undertoner, som disciplene ikke helt forstår. Men gennem mødet med ham bliver de klar over, hvad de søger, og de forstår også, hvor de kan finde det.

Det er dog ikke alle disciple, der har de store forventninger. Det fortælles, at en af dem – Natanael – er skeptisk. Alligevel siger Filip til ham: ”Kom og se” (1,46). Og Natanael overvinder tilsyneladende sin skepsis. Han følger indbydelsen til at komme og se, og Jesus giver ham et løfte om, at han skal få større ting at se. Hele afsnittet munder ud i et løfte til disciplene, om at de skal se himlen åben og Guds engle stige op og ned over Menneskesønnen (1,51). Resten af evangeliet er fortællingen om, *hvordan* Jesus åbner himlen for disciplene, så de ser, hvem han er.

Menneskets søgen efter det guddommelige er et gennemgående træk ved hele evangeliet. Når Jesus møder mennesker, ”åbnes himlen”, og de får større ting at se. Her åbnes op for et nyt perspektiv på tilværelsen. Denne indsigt bliver ofte formidlet ved hjælp af billedsprog. Det fremgår bl.a. af fortællingerne om Jesu samtale med Nikodemus og den samaritanske kvinde. I disse samtaler indbyder Jesus den anden part til at rette opmærksomheden mod en større virkelighed (fødslen ovenfra, det levende vand).

Vidnesbyrdets rolle i dialog og mission

Joh 1,35-51 kaldes undertiden ”vidnekapitlet”. Dermed peges på, at Johannesevangeliets troserfaring er knyttet sammen med vidnesbyrdet. Det viser sig også i en række andre sammenhænge, bl.a. i fortællingen om den samaritanske kvinde (Joh 4,1-42), som er et af flere eksempler på en religionsdialog.



Udgangspunktet for samtalen mellem Jesus og kvinden er konkrete forhold i hverdagen. I og for sig kunne samtalen være blevet stående ved det. Men den udvikler sig og får karakter af en ægte dialog. Dialogen er ikke terapeutisk, men snarere soteriologisk, dvs. den drejer sig om frelsesspørgsmål. Der er to kendetegn ved den ægte dialog: 1) konfrontation (jf. ironien i teksten) og 2) en sand dialog, der for begge dialogpartnere kan virke forandring.

Det, der sker ved brønden er et eksempel på, hvordan en hverdagssituation kan blive til vidnesbyrd og mission. I Jesus møder den samaritanske kvinde en kærlighed, der sprænger grænser. Det er en kærlighed, der virker *smittende*. Efter mødet med Jesus løber hun til byen for at fortælle, hvad der var sket. ”Kom og se’... Måske er det ham, der er Kristus”. Hun bliver selv et vidne om den kærlighed, hun har mødt, og begynder at missionere blandt sine landsmænd (Joh 4,38-42).

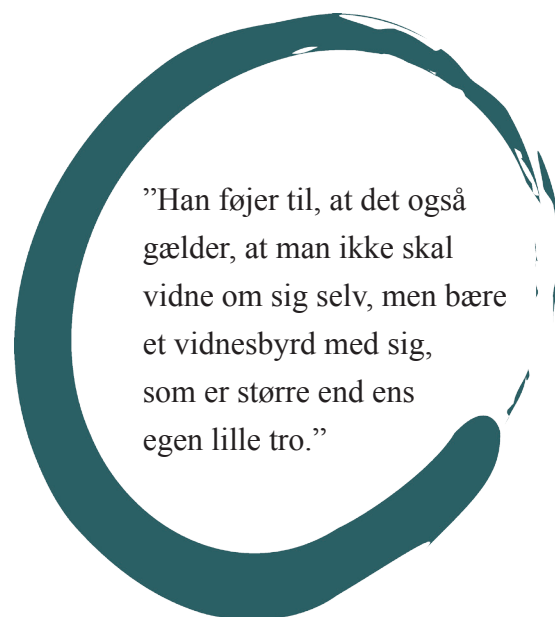
Kristus-centreret vidnesbyrd

Lytterunden *Tro i Lære* (2008) fremhæver flere gange, at de kristne samtalepartnere i mødet med religiøst søgende mennesker opfatter sig som Kristus-centrerede vidner. De opfatter sig selv som vidner, der på dialogisk vis deler deres tro med andre. ”Missionens opgave består i at være vidner”, siger en af dem (s. 11). En anden siger, at den består i ”gavmildt at strø ud af det fællesskab, jeg har fået med Gud” og ”at være vidne, men det er Helligånden, der må give væksten til de frø, vi spreder” (s. 31). Den slags udsagn betyder iflg. lytterundens forfattere, at ens egen tro og identitet sættes under pres i mødet med andre trosudsagn. Men samtidig sker der en bevidstgørelse af den kristne tros centrum (s. 11).

I en kommentar til rapporten fremhæver Niels Henrik Gregersen det som noget positivt at forstå sig selv som vidne. Men han føjer til, at det også gælder, at man ikke skal vidne om sig selv, men bære et vidnesbyrd med sig, som er større end ens egen lille tro. I sidste ende er det nemlig Kristus, der er *Vidnet*, Faderen der er *Kilden*, og Helligånden der er *Kraften* (Gregersen 2008, 40).

Dette fokus på Kristus-centrerede vidner ligger efter mit skøn på linie med opfattelsen af mission og dialog i Johannesevangeliet. Af samme grund har jeg givet 3. del i min bog overskriften: ”Kristus-forankring og rummelighed – Johannesevangeliet og religionsdialogen”. I centrum af evangeliet står begreberne sendelse og vidnesbyrd. Der er fire former for sendelse. Døberen er ”sendt” af Gud for at vidne om Jesus. Jesus selv er sendt af Faderen for at vidne om ham og hans gerning. Ånden er af Faderen og Sønnen sendt for at vidne om Jesus, og endelig er disciplene sendt af Jesus for at gøre det, som han gjorde. Alle disse sendelser hører sammen. Men samtidig gælder det også, at Kristus er centrum i alle disse missioner. I den forstand er al mission *Kristus-vidnesbyrd*.

Og dog er det ikke alt. Slutpunktet i evangeliets missionsteologi er ikke Jesus, men Faderen. Faderen



er den eneste, som ikke er sendt. Han er oprindelsen og målet for alle vidnesbyrd i evangeliet (jf. også 17,20-23). En iagttagelse, som har betydning for dialogen med muslimer.

Symbolsproget og ”Jeg-er”- ordene

Kombinationen af Kristus-forankring og rummelighed viser sig i den udbredte anvendelse af symboler og billeder. Symbolerne har ikke alle samme vægt i evangeliet. Nogle af dem forekommer hyppigere end andre og indgår desuden i meget vigtige sammenhænge. Man taler i den forbindelse om nøglesymboler. Det drejer sig først og fremmest om de tre nøglesymboler: lys, vand og brød. Symbolerne er udtryk for almen-menneskelige og universelle erfaringer. De udtrykker menneskers grundlæggende spørgsmål om livets mening.

Ofte er symbolerne knyttet sammen med de såkaldte ”Jeg er”- ord. Et markant eksempel er 6:35: ”Jeg er livets brød. Den, der kommer til mig, skal ikke sulte, og den, der tror på mig, skal aldrig tørste.” Det er værd at bemærke, at vægten ligger på den positive søgen, ikke på den negative og fordømmende afvisning. I den forstand er ordene et eklatant udtryk for evangeliets inklusivitet og universalitet.

Imidlertid lægger evangelisten heller ikke skjul på, at Jesus opfylder menneskes søgen på en uventet måde. Det fremgår af kp. 6. Folkeskaren reagerer på bispisningsunderet ved at sige: ”Giv os altid det brød” – på samme måde som den samaritanske kvinde beder om at få vand, så hun er fri for at gå ud og drage det op (Joh 4,15). Som Jesus korrigerer kvinden i kp. 4, korrigerer han også skaren i kp. 6. Men samtidig erklærer han, at han er opfyldelsen af det, de egentlig søger uden at kende. ”Den føde, I spørger efter, og som alle mennesker spørger efter, og som de finder alle mulige erstatninger for – det er mig. Jeg er livets brød” (Davidsen 1979, 97).

Med udsagn som ”Jeg er livets brød” (6,35) og ”Jeg er verdens lys” (8,12) vil evangelisten vise, at Guds åbenbaring og menneskers søgen møder hinanden i Jesus.

Den åbne dør og det rummelige hus

Johannesevangeliet rummer en overraskende kombination af eksklusivitet og inklusivitet. Det gælder således de to billeder af vejen og huset i Joh 14. Almindeligvis forbindes billedet af vejen med det åbne, hvorimod billedet af et hus i højere grad udtrykker det lukkede og afgrænsede. Men her er det lige omvendt: Jesus er den *eneste* vej (14,6); til gengæld er Faderhuset *rummeligt*, ”I min faders hus er der mange boliger” (14,2).

Er denne kombination af vej og hus et andet udtryk for, at man i religionsmødet må regne med den kristologiske eksklusivisme og et gudsbegreb, der er mere inklusivt eller måske ligefrem pluralistisk? I så fald afspejler det en religionsteologisk position, der har vundet en vis konsensus: Som kristen har jeg kun mandat til at sige, at



der er frelse i Jesus Kristus, men selvfølgelig kan vi ikke sætte grænse for Gud, så han kan naturligvis frelse, hvem han vil. Mellem de to udsagn er der en spænding, som ikke uden videre kan opløses (Mortensen 2003, 23).

Hvis man kombinerer billedet af huset i kp. 14 med billedet af døren i kp. 10, kan man sige at Jesus er livet, fordi han har åbnet Faderhuset med de mange boliger, og han holder stadig døren åben for mennesker. Da evangeliet af Johannes ikke forstås som en række læresætninger, men som en person – nemlig Jesus Kristus – skal man ikke i misforstået iver begynde at tegne en cirkel rundt om denne person og udpege alle dem, der er inden for cirklen som frelst, og alle dem udenfor som redningsløst fortabte.

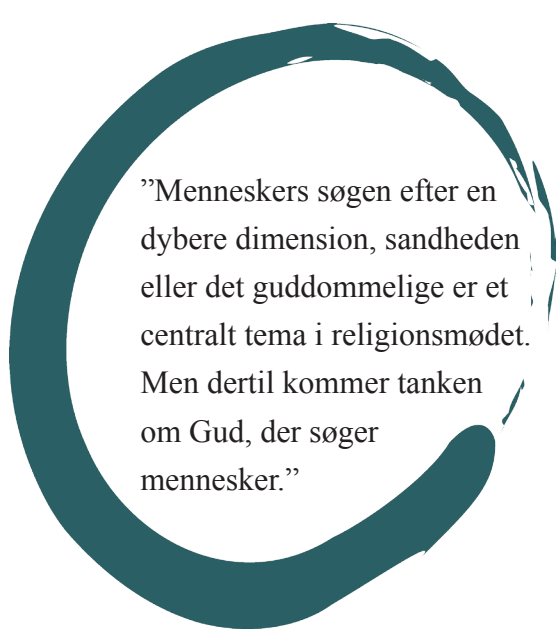
I stedet for at tegne en cirkel rundt om Kristus, må de kristne klart og utvetydigt pege hen på ham. Han er Guds udtrykte billede, Guds kærligheds ansigt. Det er deres vidnesbyrd. De skal fortælle, at her er livets centrum, dets midte. I kraft af Jesu selvhengivende kærlighed har mennesket fået mulighed for at have hjemme hos Gud. Døren til Guds hus er ved ham blevet lukket op på vid gab. Og døren står stadig åben, så mennesker kan gå lige ind og indtage den plads, der er parat til dem.

Guds søgen efter mennesket

Menneskers søgen efter en dybere dimension, sandheden eller det guddommelige er et centralt tema i religionsmødet. Men dertil kommer tanken om Gud, der søger mennesker. Denne tanke er tydeligst i de tre religioner, der understreger Guds personlige væsen: jødedom, islam og kristendom. Dobbelttheden – mennesket der søger Gud og Gud der søger mennesket – får dog en særlig vægt i kristendommen.

Det specifikke ved kristendommen er nemlig, at Gud ses som en aktivt søgende Gud. Det understreges i alle fire evangelier. Temaet kendes således i de tre første evangelier, hvor Jesus ofte fremstilles som den, der opsøger mennesker, der er udenfor. Også i Johannesevangeliet ses Gud som en, der søger mennesker. Da den samaritanske kvinde spørger Jesus om det rette sted for tilbedelse, svarer han, at det afgørende er at tilbede Faderen i ånd og sandhed, for ”det er sådanne tilbedere, *Faderen søger*” (Joh 4,23). Teksten er her gengivet efter 1948-oversættelsen, som er en mere ordret oversættelse af grundteksten. Meningen er, at Faderen søger ”sådanne tilbedere” ved at sende sin Søn.

Tanken er den samme som i Joh 14,6. Jesus er både vejen til Gud og vejen til mennesket. Han er med andre ord både sand Gud og sandt menneske. ”Jesus er ’den, der kommer’, og når han kommer, er det Gud, der kommer til mennesket. Rækkefølgen er altså: Gud – Jesus – verden. Jesus er ikke den menneskelige søgens succes, for den har ingen succes med hensyn til at finde Gud. Jesus er Guds søgens succes, for Gud søgte og fandt det fortabte” (Aagaard 1985, 166).



”Menneskers søgen efter en dybere dimension, sandheden eller det guddommelige er et centralt tema i religionsmødet. Men dertil kommer tanken om Gud, der søger mennesker.”

I begyndelse af Joh 14 siger Jesus til disciplene, at han vil gå bort og gøre en plads rede til dem. Derefter vil han komme og tage dem til sig ”for at også I skal være, hvor jeg er” (14,3). Dette er billedet af den aktivt søgende Gud. Ordet, der blev kød og tog bolig iblandt os, har afgørende betydning for kristendommens møde med andre religioner.

Litteratur

Daidsen, Andreas *Komponenter til kristendomsundervisningen 2: Johannesevangeliet*, København: Gjellerups Forlag 1979

Højholt, Lene *Vejen. Meditativ fordybelse i Johannesevangeliet*, København: Borgen 2006

Mortensen, Viggo. ”Mission, kirkens hjerte og åndedræt”, i *Mission og forkyndelse*, udg. af Selskabet til Støtte for Pakistans Kirke, 2003, 15-24

Nissen, Johannes, ”Mødet mellem Bibelen og nutidens mennesker”, i B. Thyssen (red.), *Bibelbrug og livsoplysning. Bibeldidaktiske overvejelser*, Frederiksberg: Religionspædagogisk Center 1997, 41-97

Nissen, Johannes *Vejen, sandheden og kærligheden. Johannesevangeliet og den religiøse søgen*, Aarhus: Forlaget Univers 2010 (med flere litteraturhenvisninger)

Tro i Lære. Lytterunde. Folkekirkens møde med åndelige strømninger. Udarbejdet af B. Schelde Christensen, L. Møllerup-Degn, M.S. Mogensen & L. Vestergaard, Aarhus: Folkekirke og Religionsmøde 2008

Tro i Tiden. Lytterunde blandt mennesker inspireret af østlig religiøsitet og spiritualitet. Udarbejdet af L. Møllerup-Degn, M.S. Mogensen & L. Vestergaard, Aarhus: Folkekirke og Religionsmøde 2008

Aagaard, Johannes, ”Eksklusivitet og inklusivitet missionsteologisk belyst”, *Nordisk Missionstidsskrift* 96 (1985), 146-170

Menneske først, troende så

– om islamisk filosofi

Af Anne Ehlers

Sognepræst i Langenæs Sogn.

Formand for Stiftsudvalget vedr. islam og kristendom i Århus Stift.

Medlem af bestyrelsen for Stiftssamarbejdet Folkekirke og Religionsmøde.



Jeg er blevet bedt om at skrive om mødet mellem muslimer og kristne samt muslimers forhold til vestlige samfund med afsæt i Safet Bektovic' nye bog *Islamisk filosofi*. Det er en god opgave, fordi Bektovic' bog med sit fokus på filosofi viser, hvordan religion og teologi i inddragelsen af filosofi skaber et rum for almene og universelle temaer, som enhver kan deltage i. Man skal for eksempel ikke være muslim for at være optaget af fornuftens rolle i etiske og juridiske spørgsmål. Eller for at være engageret i tilværelsens store spørgsmål om liv og død, evighed og endelighed.

Måske kan bogen være et afsæt for, at man begynder at tænke i fælles og parallelle temaer frem for at isolere islam eller vesten som to størrelser, der står over for hinanden. 'islam og kristendom' eller 'muslimer og kristne' eller 'islam og vestlige samfund' er lige så meget forbundet som adskilt, for islams tilstedeværelse i Europa er ikke nogen ny kendsgerning. Og heller ikke omvendt, altså europæisk eller vestlig tilstedeværelse i islam. Der er både principielt og historisk meget, der forbinder – eller rettere: direkte påvirker og udvikler gensidigt, så det giver god mening at se 'os alle' som indbyrdes samtalepartnere frem for repræsentanter for hver sin livsforståelse.

Eksempler på historiske forbindelser

Der har fra islams begyndelse, hvad enten man regner med år 610, hvor profeten Muhammed ifølge islamisk tradition fik sine første åbenbaringer i Mekka, eller med år 622, hvor Muhammed udvandrede fra Mekka til Medina, været tale om en gensidig påvirkning, inspiration og konfrontation.

Naturligvis er der, hvad angår kristendom og islam, tale om religioner med forskellig tradition, dogmatik, religiøs praksis, liturgi osv. Men at se 'islam og Europa' som to adskilte verdener giver historisk og kulturelt set ingen mening. Muhammeds religiøse og sociale forkyndelse med en klar dommedagsforventning har del i semitisk, religiøs tanke- og trosgods, for islam er som en af de tre store mellemøstlige, monoteistiske religioner blevet til i samme åndelige miljø som jødedom og kristendom.

Desuden forholdt de tidligste teologiske og dogmatiske diskussioner sig til græsk filosofi (Platon og Aristoteles), som var levende virkelighed i de områder, hvor den nye religion slog rødder. Så 'vesten' eller 'Europa' har i den forstand altid været en integreret del af arabisk-muslimsk livsforståelse.

I 711 erobrede ummayaderne Sydspanien, og en af de største muslimsk-arabiske filosoffer blev født (1126) og virkede i Cordoba og Sevilla som dommer og filosofisk kommentator. Ibn Rushd, eller Averroës, beskrives grundigt i Bektovic' bog som en af de vigtigste filosoffer i den arabiske tænknings historie (Bektovic, s. 85 ff.). Omdrejningspunktet i Ibn Rushds filosofi er et forsvar for, at fornuft skal supplere religion i bred forstand og konkret i forståelsen af Koranen som Guds tale til mennesker.

Hans filosofiske udgangspunkt er Aristoteles, og samtidig med sit virke som dommer i Sevilla skrev han tre kommentarer til Aristoteles. Siden omtales han som 'kommentatoren' af Thomas Aquinas. Ibn Rushd var optaget af dels at argumentere imod en konservativ, traditionalistisk reaktion over for filosofiens legitimitet i forhold til åbenbaringen, dels at udforme en filosofisk tilgang til sharia, hvor han nåede frem til, at konkrete lovbestemmelser ikke kan være endegyldige, fordi de er afhængige af menneskelig fortolkning, hvilket afspejler sig i faktiske juridisk-teologiske uenigheder (Bektovic, s. 92 f.).

Vi har altså på et tidspunkt, i 1100-tallets første halvdel, en muslimsk-arabisk filosof og dommer, der beskæftiger sig med filosofiske og teologiske problemstillinger, som har relevans for enhver, der interesserer sig for forholdet mellem tro og fornuft.

Fra 1800-tallet er islamisk tænkning stærkt inspireret af europæisk oplysningsfilosofis fokus på fornuft og videnskab, og siden hen af romantikkens nationale og folkelige vækkelser og bestræbelser på at vende tilbage til noget oprindeligt, autentisk, folkeligt. 1800-tallets såkaldte islamiske renæssance (nahda) rummer fælles træk med kristen (protestantisk) selvbesindelse på, hvad der er ægte kristendom i en tid med nationalstaternes dannelse, begyndende demokratisering af samfundene og videnskabens fortsatte løsrivelse fra en religiøs kontekst.

Og selv om der er sket ufatteligt meget teknologisk, politisk, socialt i det 20. og nu også 21. århundrede, er det på nogle måder de samme spørgsmål, mennesker, der identificerer sig med et religiøst tilhørsforhold, er optagede af: Hvordan tolker man den religiøse tradition og lever med gudstro i en moderne verden, hvor religion ikke har en særlig status? Hvordan forbinde religiøst sprog med andre former for sprog, religiøse livstolkninger med andre former for livstolkninger, religiøse ritualer med andre former for ritualer? Et religiøst tilhørsforhold afføder hverken en særstatus, vægtigere argumenter eller krav om særlige hensyn.



Det fælles

Vi kan konstatere, at mennesker med tilhørsforhold til kristen og muslimsk tradition har været og er optaget af fælles problemfelter. Sociaetik og monoteisme ligger som en dyb drivkraft i begge traditioner. Forholdet mellem filosofi og religion er en fælles teologisk problemstilling, der allerede er integreret i begge religioners helligskrifter; i Det nye testamente er Paulus' breve præget af forholdet til græsk tænkning, og i Koranen fremhæves termen *'ilm*, som betyder fornuft, lærdom, videnskab som central for mennesket. Og i begge religiøse traditioner er det gang på gang et tema, hvorvidt fornuft eller åbenbaring skal have forrang, eller om det er lige værdige veje til indsigt i tilværelsens store spørgsmål.



”Vi kan konstatere, at mennesker med tilhørsforhold til kristen og muslimsk tradition har været og er optaget af fælles problemfelter.”

Bektovic' bog åbner for et fokus på temaer, mennesker med et religiøst tilhørsforhold kan dele, debattere og skændes om. Den lægger op til at opløse fastlåste definitioner af, hvad det vil sige at være henholdsvis 'kristen' og 'muslim'. Man kan måske sige det sådan, at *homo islamicus* eller *homo kristianicus* ikke findes, for der er og bliver tale om mennesker først, troende så! Vi er først og fremmest fælles om at måtte gå ind i kampen om at forstå det her liv. Og har vi et udgangspunkt i religiøse traditioner og tolkninger kan det give glæde og kræfter til at bidrage til fælles emner, som det altid er relevante at tale om: Dels alment menneskelige områder som sociaetik, fred, samfundssyn, demokrati, frihed. Dels emner som relaterer til religion: tro og viden,

fornuft og åbenbaring, skriftsyn, hermeneutiske overvejelser, etik, tradition og modernitet. Omfattende, vidtrækkende emner, som blot skal nævnes og remses op for at markere, at der er rigtig meget at tale om for mennesker, der bor i Europa og som har en forankring i en religiøs tradition.

Islam og Europa i vor tid

I sin bog giver Bektovic plads til en grundig præsentation af vigtige muslimske tænkere i vor tid. Med overskrifter, der angiver de forskelliges indfaldsvinkler, får man et indtryk af, hvad der er på spil for de forskellige tænkere. For eksempel kan nævnes Fazlur Rahman: *Liberal intellektualisme og islamisk etik*, Seyyed Hossin Nasr: *Traditionel tænkning og islamisk metafysik*, Mohammed Arkoun: *Dekonstruktion af islamisk ortodoksi* og Abdolkarim: *Det humane og demokrati*. Som det nævnes, er det stadig på et begynderstadiet, at alle disse nye intellektuelle islamiske tænkere forholder sig indbyrdes til hinanden. Men Bektovic redegør for, at en af de tidligste, Rahman (død 1988), er ved at være alment pensum for nutidige muslimer, der arbejder filosofisk med islamisk tradition, så der er så småt ved at danne sit et rum for moderne filosofisk islamisk tænkning.

Jeg vil nu præsentere to af vore samtidige arabisk-muslimske fortolkere, der på hver sin måde forholder sig til islam/vesten. Den ene er en af heltene i Bektovic' bog, den anden nævnes slet ikke. Det er henholdsvis fransk-algieren Mohammed Arkoun (død 2010) og schweizeren Tariq Ramadan (født

1962). Men det er relevant at få sidstnævnte med i denne lille artikel, fordi han er kendt for sin særlige vinkel på sagen.

Ramadan og euroislam

Det er på sin vis bemærkelsesværdigt, at Bektovic ikke med ét ord nævner Tariq Ramadan, der i de sidste 10-15 år har været en kendt figur i overvejelser over islam og Europa med sin lancering af 'euroislam'. På dansk er udkommet *At være europæisk muslim* (1998, på dansk i 2002). Det er bemærkelsesværdigt, men ved nærmere eftertanke måske ikke så sært, fordi Ramadan må siges at have en principielt andet forståelse af ordene 'europæisk' og 'muslim' end Bektovic og den række af nutidige muslimske tænkere, som præsenteres i hans bog, har.

Den principielle forskel ligger netop i, hvorvidt filosofi inddrages i fortolkningen af Koranen, traditionen, samfundet, sharia. Ramadan har en grad i filosofi med studier i Nietzsches tænkning, men så vidt jeg har læst og erfaret (blandt andet på et 14 dages kursus arrangeret af Islamisk-Kristent Studiecenter i 2002, hvor Ramadan medvirkede), anvender han sjældent, om ikke aldrig, formel, filosofisk tankegang i sin forståelse af islam i en europæisk, moderne kontekst. Udgangspunktet for ham er sociologisk: muslimer i Europa er et relativt nyt fænomen, som er affødt af 1960'ernes mangel på arbejdskraft. Med følgende familiesammenføringer og senere hele flygtninge-problematikken udgør muslimer nu en fast procentdel af Europas befolkning. Som muslim i Europa er man imidlertid i klart mindretal og vil sandsynligvis altid være det. Derfor er det ifølge Ramadan tvingende nødvendigt med bud på, hvordan man kan være 'europæisk muslim', det vil sige, hvordan man kan praktisere islam som minoritetsreligion i en kulturel og samfundsmæssig kontekst, der ikke er muslimsk.

Et centralt greb er definitionen af Europa som *dar al-shahada*, altså som bekendelsens område. Hermed omtolker han den klassiske islamiske modstilling *dar al-islam* (islams område) og *dar al-harb* (krigens område), der delte verden klart op i afgrænsede territorier, som enten var sande muslimske eller falske vantro. Men sådan kan og skal man som muslim ikke forholde sig til sin omverden, for ethvert sted, også europæiske lande, er et område, hvor den islamiske bekendelse kan lyde, og hvor mennesker kan praktisere islam. Men altid, vel at mærke, i åbenhed og dialog med de omgivelser, man lever i. Som medlemmer af en minoritetsreligion er det en pligt at involvere sig i de samfund, man lever i og følge landets lovgivning – og meget gerne indgå i den almene politiske debat.

Ramadans euroislam kan være anvendelig i forbindelse med anfægtelser over at tilhøre en religion, som umiddelbart ikke ses afspejlet i de kulturelle og samfundsmæssige omgivelser. Men i overvejelser af filosofiens eventuelle bidrag til at forstå samtiden – og i erkendelsen af filosofiens afgørende betydning gennem den arabisk-muslimske tænkning, er det påfaldende, at han udelukkende anvender 'intern'



”Derfor er det ifølge Ramadan tvingende nødvendigt med bud på, hvordan man kan være 'europæisk muslim'.”

muslimsk tradition i sin islam-tolkning. Det hænger sammen med, at ordet 'islam' for Ramadan i sidste ende bør betegne noget, der er entydigt. Islam er som religion ikke åben over for alle mulige tolkninger, men som muslim skal man være åben over for det samfund, man er en del af.

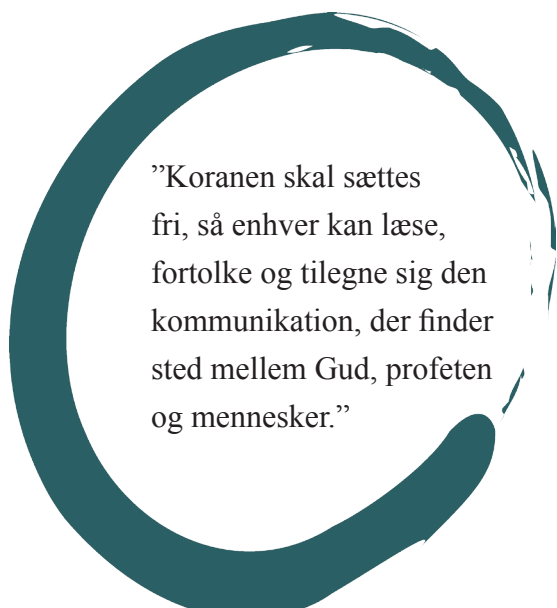
Måske kan man fornemme, hvordan Ramadans projekt befinder sig et ganske andet sted end islamisk filosofis mangfoldige forsøg på at fortolke islam. Hans euroislam kommer til at fastholde islam og muslimer i at være noget, der afgrænser sig. Ganske vist er det en pligt at engagere sig i det sammenhæng, man lever i, men religionen forbliver uantastet af sine omgivelser. Eller sagt med et tema fra Bektovic' bog: Fornuften skal ikke bruges i religiøs sammenhæng, men derimod når man som borger i et givet samfund skal bidrage til det samfundsmæssige fællesskab.

Arkouns traditionskritik og koranske diskurs

Algieren Mohammed Arkoun er et godt eksempel på en tænker, som systematisk har indarbejdet filosofi i sit livslange arbejde med koranfortolkning og islam. Som professor ved Sorbonne universitetet var han samtidig med Foucault, Ricoeur og Derrida, og det har direkte påvirket hans arbejde. Allerede hans bog *La pensée arabe* fra 1976 (oversat til dansk i 2009: *Den arabiske tænkning*) afspejler indflydelsen fra almene videnskaber som antropologi og filosofi. Og i bogen, der kan betegnes som en arabisk-muslimsk idéhistorie, er filosofiens betydning gennem tiden et centralt tema. For Arkoun er det i denne bog, som det er i hele hans forfatterskab, afgørende at frigøre Koranen, som han kalder det koranske tekstkorpus, fra den ortodokse islamiske tradition (Arkoun, s. 146 ff.). Koranen skal sættes fri, så enhver kan læse, fortolke og tilegne sig den kommunikation, der finder sted mellem Gud, profeten og mennesker. Koranen er for ham alt andet end et entydigt og handlingsangivende skrift, som man uden videre kan slå op i og finde entydige svar ud fra. At være muslim er at indgå i et stort og mangfoldigt fortolkningsfællesskab, som aldrig bliver færdig med at forholde sig til tilværelsen og lade sig inspirere af den særlige koranske diskurs.

Arkoun er i den forbindelse også optaget af forholdet til jødedom og kristendom, som ligeledes – ifølge ham – skal tage sig i vare for at lukke sig inde i ortodoks selvforståelse, hvor forskelle og adskillelser til andre religioner bliver det centrale. Tværtimod kan Middelhavsområdet ses som et fælles mentalt rum med gensidige filosofiske, åndelige og etiske relationer mellem de tre monoteistiske religioner. Han betegner de tre religiøse strømninger som tre udgaver af "bogens samfund" og omtolker dermed den koranske og traditionelle betegnelse "bogens folk" i et forsøg på at overvinde et for snæver ortodoks synsvinkel og inkludere kulturelle, filosofiske og folkereligøse elementer.

Gang på gang fremhæver han, at det er europæisk idé- og filosofihistorie, der har forsømt at medtænke islamisk-arabisk tænkning i perioden 700-1300. Dermed er islam blevet holdt ude af den jødisk-kristne selvforståelse. Men omvendt har en del nutidig muslimsk fortolkning også betragtet islam



"Koranen skal sættes fri, så enhver kan læse, fortolke og tilegne sig den kommunikation, der finder sted mellem Gud, profeten og mennesker."

som modsætning til vestlige samfund. Sådan får Arkoun ved hjælp af både filosofiske, religions- og idéhistoriske samt samtidsanalytiske greb understreget, hvordan 'islam' og 'Europa' er mere forbundet end adskilt.

Afsluttende overvejelser

Styrken i Bektovic' bog er og bliver åbningen for traditionskritik og for almene temaer. Det er på tide, at 'vestlige' teologer og religionsfilosoffer ikke vedhæfter islamisk tradition som et appendiks og en afgrænset, anderledes livsforståelse. Man må i udgangspunktet tænke islamisk tænkning med, når man beskæftiger sig med religionshistorie og idéhistorie. Når man for eksempel vil definere et religionsbegreb i en moderne kontekst, er det ikke tilstrækkeligt at overveje metoder og discipliner for derefter at applicere det hele på islam. Lad Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun – og Safet Bektovic tænke med og dermed bidrage til nye veje for religionstolkning og traditionskritik. Og til nye veje i overvejelserne af tilværelsens store og små spørgsmål.

Litteratur

Mohammad Arkoun, *Den arabiske tænkning*, Gramma, København, 2009

Safet Bektovic, *Islamisk filosofi. Baggrund, problemstillinger og moderne udformninger*, Forlaget Anis, Frederiksberg, 2012

Tariq Ramadan, *At være europæisk muslim - islamiske kilder i en europæisk sammenhæng*, Forlaget Hovedland i samarbejde med Islamisk-Kristent Studiecenter, København, 2002

Hvor går grænsen mellem sunde og syge religiøse fællesskaber?

Af Martin Herbst

Sognepræst ved Korsvejskirken på Amager. I perioden 1978-96 var han medlem af Moon-bevægelsen. Hans engagement og brud med Moon-bevægelsen er beskrevet i *Mit Livs Omvej*, Lindhardt og Ringhof, 2009. Medlem af magasinet IKONs redaktion og panelist på religion.dk.



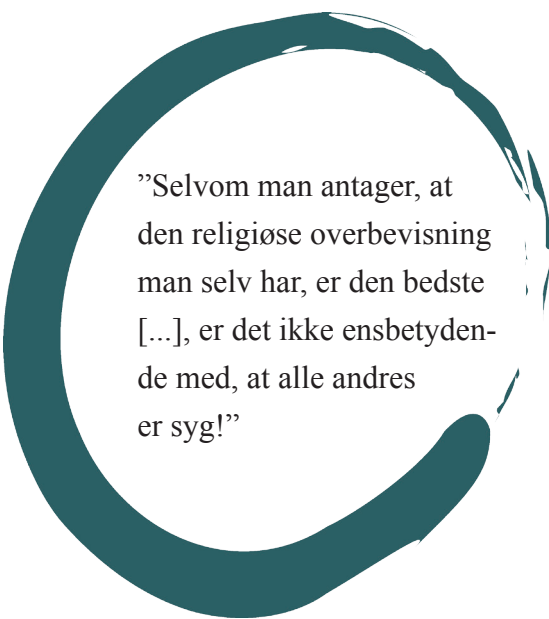
Et aktuelt spørgsmål

Hvor går grænsen mellem et sundt og et sygt religiøst fællesskab? Hvilke tendenser signalerer, at et religiøst engagement bevæger sig i en usund retning? Hvordan kan man hjælpe personer til at erkende det sygelige midt i alt det sunde, de også har oplevet eller oplever i et religiøst fællesskab?

Sådanne spørgsmål er lige så aktuelle, som de er vanskelige at besvare. Nogle mener, at grænsen mellem den sunde og syge religiøsitet går mellem den religion, de selv praktiserer og andres. Andre hælder til den anskuelse, at skillelinjen går mellem de store trossamfund og de såkaldte sekter som eksempelvis Jehovas Vidner eller Moon-bevægelsen. En tredje gruppe mener snarere, at grænsen skal findes mellem dem, der udviser normal opførsel inden for lovens rammer og dem, der opfører sig afvigende og bryder loven som eksempelvis terrorister eller selvmordskulturer som *Jonestown* i Guyana, der i 1978 kostede 909 mennesker livet.

Jeg mener, at ovenstående synspunkter er mangelfulde. Selvom man antager, at den religiøse overbevisning man selv har, er den bedste og dermed den sundeste (hvordan kan det være anderledes?), er det ikke ensbetydende med, at alle andres er syg! Ligeledes er det for grovmasket at placere grænsen mellem den sunde og syge religiøsitet ved de store trossamfund og sekterne. Selv de største

trossamfund er ikke immune over for usunde tendenser, og sekter kan indeholde meget godt. Endelig udmønter sygt religiøsitet sig ikke kun i psykologisk anormalitet eller kriminell adfærd. Man kan være både normal og lovlydig og stadig være en del af et usundt religiøst fællesskab. Med dette vil jeg påpege, at det hverken kan være majoritetsafgørelser, jurister eller psykologer, der skal afgøre, hvornår og hvordan religiøsiteten bliver syg. Det spørgsmål skal først og fremmest besvares i den religiøse kontekst, man selv befinder sig i. Og det skal gøres ud fra et kriterium, man billiger, fordi det harmonerer med ens religiøse selvforståelse.



”Selvom man antager, at den religiøse overbevisning man selv har, er den bedste [...], er det ikke ensbetydende med, at alle andres er syg!”

Usund religiøsitet er sekterisme


Men findes der overhovedet et kriterium for usund religiøsitet, der kan tilskrives normativ status? Det mener jeg faktisk, der gør. I de store religiøse traditioner er der generel konsensus om det ødelæggende ved at gøre noget relativt til det absolutte. I det antikke Grækenland betragtede man *hybris*, det at forveksle menneskets perspektiv med gudernes, som den værste af alle overtrædelser. Samme forståelse afspejles i Bibelens syndefaldsmyte, hvor mennesket ødelægger livet for sig selv, fordi det vil være *sicut deus*, 'ligesom Gud'. Inden for islam påmindes man konstant om den store forskel mellem Gud og hans skabelse. Også i buddhismen kommer advarslen mod at identificere det absolutte med det relative til udtryk, eksempelvis i følgende velkendte sætning: "Hvis du møder Buddha på vejen, så slå ham ihjel!" Med andre ord: "Bliv ved med at søge, for sandheden er større end din begrænsede opfattelse."

I verdens religiøse traditioner er man altså fælles om at betone det usunde ved at tildele det relative absolut status. Denne tendens vil jeg igen beskrive som sekterisme. Her skal det fremhæves, at jeg med 'sekterisme' ikke forstår noget, der kun forekommer i deciderede sekter, hvor sekteriske de end er og med rette kritiseres for at være. Jeg forstår sekterisme i bredere forstand som fællesbetegnelse for en række perspektiver og tendenser, der kan være til stede overalt fra de mindste grupper til de største. Nærmere bestemt og med afsæt i ordets grundbetydning, hvor 'sekterisme' kommer af 'sekt', der igen er afledt af det latinske *secare*, 'at skære' eller 'at dele', foreslår jeg følgende definitioner: En sekt er en del af det menneskelige fællesskab, der udgiver sig for at være eller repræsentere helheden. At være sekterisk indebærer, at man gør et begrænset perspektiv til hele sandheden. Sekterisme er de perspektiver, holdninger og handlinger, der bevirker, at en del udgiver sig for at være helheden.

I det følgende, og med afsæt i mine egne erfaringer i Moon-bevægelsen, skal vi se på, hvorledes sekterismen eller den usunde religiøsitet manifesterer sig på tre forskellige niveauer: For det første i forhold til lederen. For det andet i forhold til læren. Og for det tredje i det religiøse fællesskabs selvforhold. Derefter skulle det forhåbentligt være tydeligere, hvor grænsen går mellem den sunde og usunde religiøsitet.

Al autoritet samles i en leder

Den usunde religiøsities første kendetegn er, at al autoritet koncentrerer sig i en lederskikkelse. I Moon-bevægelsen eksemplificeres dette med medlemmernes tro på Moon som Genkomstens Herre. Men også i andre sammenhænge, hvor lederen ikke har helt det samme ambitionsniveau som Moon, ser man tendensen til at deponere autoriteten i en leder. Når som helst det sker, har man gjort noget relativt til en totalitet med ødelæggende konsekvenser for det religiøse liv, der netop skulle være karakteriseret af at have Gud som øverste autoritet.



"I verdens religiøse traditioner er man altså fælles om at betone det usunde ved at tildele det relative absolut status. Denne tendens vil jeg igen beskrive som sekterisme."

Problemet er ikke lederens forførelse

Hvad er grunden til, at al autoritet bliver forankret i en leder, der således er hævet over enhver kritik? Nogle har besvaret dette spørgsmål med forførelse. Det er umiddelbart forståeligt. For mange er de religiøse ledere, der har forført folk med deres retorik eller karisma. Og mange er de mennesker, der efter at være trådt ud af en usund religiøs sammenhæng er stået frem i medierne og begrundet deres fejltagelse med, at de blev forført. Alligevel vil jeg mene, at lederens forførelse ikke er det egentlige problem. Sagen er, at forførelse hverken er så entydig eller negativ, som det sædvanligvis antages. Hvad angår entydigheden, er det et spørgsmål, om man overhovedet kan blive forført, hvis ikke ens egen vilje på et eller andet plan spiller med. Ligesom der skal to til en tango, skal der to til en forførelse. Et ensidigt projekt er det aldrig. Det underbygges af mange erfaringer, ikke mindst i erotikkens og økonomiens verden! Det er således fejlagtigt udelukkende at lokalisere det usunde i en leders forførelse talent.



Hvad der i endnu højere grad skal påpeges er, at forførelse ikke altid er noget negativt. Man kan blive forført til noget, der er dårligere end det, man var blevet stillet i udsigt. I dette tilfælde drejer det sig om et ondsindet bedrag. Men man kan også blive forført til noget, der er bedre, end man havde forestillet sig. I sidste tilfælde er der stadig tale om forførelse, men i modsætning til førstnævnte er den godartet.

Bibelen er eksplicit med, at religiøs forførelse kan være godartet. Det eksemplificeres med Jesu kaldelse af sine disciple. Han kalder dem, og de følger ham. Men hvorfor gjorde de det? Fordi, som han sagde: "Himmeriget er kommet nær!" (Matt 4,17). For en jøde i antikkens samfund var der kun en måde at opfatte dette udsagn på; som en proklamation på at tiden langt om længe var inde til at stifte et jordisk paradys i overensstemmelse med den traditionelle jødiske messiasforventning. Det var med udsigt til indfrielsen af denne forventning, at disciplene forlod alt for at følge Jesus. Korsfæstelsen gjorde imidlertid deres forventninger til skamme. Hvilke følelser har disciplene været fyldt af umiddelbart efter Jesu henrettelse? De har utvivlsomt følt sig bedraget. Det blev de på sin vis også. Dog kun for at blive draget til noget endnu bedre, end de kunne have forestillet sig: Frelsens tilgængelighed for alle mennesker uanset etnisk baggrund og religiøs lovoverholdelse. Med dette vil jeg understrege, at forførelse, dens dårlige ry desuagtet, ikke er roden til usund religiøsitet.

Åndelig dovenskab


Grunden til at al autoritet forankres i en leder er åndelig dovenskab. Den åndelige dovenskab bevirker, at man glemmer sin egen værdi og værdighed og retter al hengivenhed mod lederen. I denne dovenskab er der som sagt en glemsel, for man glemmer at insistere på alle menneskers eksistentielle lighed. Men der er tillige en åndelig dimension, for så vidt lederen bliver tildelt guddommelig status. Man kan endvidere sige, at den åndelige dovenskab både har passive og dynamiske træk. Passiviteten viser sig

som et fravær af refleksion og erkendelse. Dynamikken afspejler sig i en hengivenhed til noget, der udgiver sig for at være identisk med det guddommelige uden at være det.

Når jeg vælger åndelig dovenskab som den usunde religiøsitetens rod, gør jeg det med afsæt i den forståelse, der blev formidlet af de såkaldte egyptiske ørkenfædre, der levede i det fjerde århundrede. Ifølge Evagrius af Pontus (345-399), hvis værker havde autoritativ for disse eneboere, var åndelig dovenskab den værste af de synder, eller rettere dæmoniske angreb, munken blev udsat for på vej mod åndelig indsigt og udvikling. Til at begynde med viser den sig som utaknemmelighed over for det givne. Derefter udvikler den sig til eksistentiel rastløshed. Til sidst kulminerer den med, at man investerer sit hjerte på en helt forkert måde (Sinkewicz, 2003). Med Gregor d. Store (540-604) bliver den åndelige dovenskab regnet blandt 'de syv dødssynder' i den katolske kirke, og særligt Thomas Aquinas udfolder, at den er et angreb på selve kærlighedens rod (Thomas Aquinas, 2011). Netop dette fremgår også af ordets grundbetydning. Det græske ord for åndelig dovenskab er *akedia*. *Akedia* er sammensat af to stavelser; negationen *a* og verbet *kadeyo*, der betyder at 'udvise omsorg'. Direkte oversat betyder *akedia* således 'mangel på omsorg'. Grundlæggende er *akedia* kærlighedens modsætning; i passiv forstand for så vidt man slet ikke elsker, og i aktiv forstand for så vidt man elsker det forkerte i troen på, at det er det rigtige.

Evagrius inspirationskilde var i vid udstrækning Origenes (185-254), den mest betydningsfulde oldkirkelige teolog før Augustin. Origenes prioriterede åndelig dovenskab højest på listen over menneskets problemer. I værket *De Principiis* ('Om begyndelser') forklarer han, at syndefaldet ikke skyldtes menneskets hovmod, som en senere tids teologer blev enige om, men åndelig dovenskab (Roberts and Donaldson, 1982).

Når jeg ser tilbage på mit engagement i Moon-bevægelsen, må jeg konkludere, at den åndelige dovenskab var mit egentlige problem. Den bevirkede, at jeg glemte, at Moon var en synder som mig selv. I denne glemsel var der en passivitet, men tillige en imponerende aktivitet, der udtrykte sig som hengivenhed over for Moon og helhjertet aktivitet for bevægelsen som helhed. Netop på grund af denne helhjertethed var det så svært for mig at opdage min åndelige dovenskab. Den havde forstået at skjulte sig under et imponerende aktivitetsniveau. Da det blev klart for mig, måtte jeg erkende, at skillelinjen mellem den sunde og syge religiøsitet gik ned igennem mit eget hjerte.

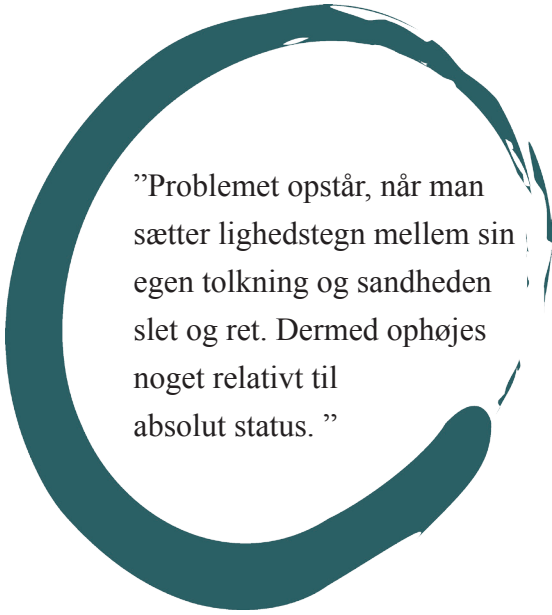


”Den åndelige dovenskab bevirker, at man glemmer sin egen værdi og værdighed og retter al hengivenhed mod lederen.”

De færdige forklarings paradiser

Den usunde religiøsitetens andet kendetegn er 'de færdige forklarings paradiser'. Jeg benytter denne betegnelse, fordi det sekteriske miljø indebærer, at man får færdige forklaringsmodeller, der skaber ordnede forhold én gang for alle. Ifølge Moon-bevægelsens lære er der ingen tvivl om, at Moon har bragt den endegyldige åbenbaring (*Exposition of the Divine Principle*, 1996). Samme krav på

sandheden er kendetegnende for andre usunde religiøse fællesskaber. Nu er der selvsagt ikke noget galt med at tro på en sandhed. Det hører med til religionens væsen. Problemet opstår, når man sætter lighedstegn mellem sin egen tolkning og sandheden slet og ret. Dermed ophøjes noget relativt til absolut status.



”Problemet opstår, når man sætter lighedstegn mellem sin egen tolkning og sandheden slet og ret. Dermed ophøjes noget relativt til absolut status.”

Hjernevaskmyten

Hvad bevirker, at man identificerer sit eget perspektiv med sandheden? Nogle har sagt, at det må skyldes hjernevask. Men ligesom det var tilfældet med lederens forførelse, er hjernevask en mangelfuld forklaring. For det første forudsætter hjernevask brugen af torturlignende metoder, som man eksempelvis så det under Koreakrigen, hvor begrebet i sin tid blev skabt. Det er dog tvivlsomt, om der nogen sinde har eksisteret en religiøs gruppe, der spredte sit budskab ved hjælp af tortur! For det andet implicerer hjernevaskmodellen et materialistisk menneskesyn, hvor mennesket reduceres til en maskine, man kan ’vaske’

eller en computer, der kan programmeres. Det siger sig selv, at et sådant menneskesyn ikke er særlig konstruktivt. Endelig indebærer hjernevaskmyten, at de ’hjernevaskede’ ikke har nogen samvittighed, skyld, ansvar eller værdighed. En passiv maskine kan man ikke drage til ansvar for noget, og den er helt uskyldig. Er det foreneligt med bare et nogenlunde humant menneskesyn?

Arrogance

Grunden til at man forveksler sit eget begrænsede perspektiv med sandheden er arrogance. Ligesom åndelig dovenskab har arrogance (hovmod) særstatus som et menneskeligt grundproblem i den kristne selvforståelse. Ifølge Augustin (354-430) er arrogance selve årsagen til syndefaldet. I værket *Om Guds Stad* defineres den på følgende måde:

”Og hvad er hovmod om ikke attrå efter en falsk storhed? For det er falsk storhed at forlade det udgangspunkt [Gud], som sjælen bør holde fast ved, og på en måde gøre sig selv til udgangspunktet [Gud]” (Augustin, 2002, Bog 14,13).

Ifølge Augustin forårsager arrogancen, at noget relativt fremstår som noget absolut. Dermed er vi inde ved kernen af sekterismen eller den usunde religiøsitet. For her smelter menneskers forklaring sammen med den guddommelige åbenbaring, så det første ikke kan skelnes fra det sidste.

Når jeg reflekterer over på min tid i Moon-bevægelsen, kan jeg se, at dette var vores egentlige problem. Problemet var ikke, at alt det vi troede på var forkert, men at vi var overbeviste om, at det var rigtigt, og at det derfor aldrig kunne stå til diskussion.

Da det problematiske i dette projekt blev klart for mig, fik syndefaldsmyten en ny relevans. Jeg kunne genkende mig selv i den. Ligesom Adam og Eva havde fået ’deres øjne åbnet’, ved at spise af *Træet til Kundskab om Godt og Ondt*, havde jeg fået en ny optik i kraft af bevægelsens lære. Optikken affødte en

indsigt, der satte mig i besiddelse af forklaringsmodellen på alt mellem himmel og jord. Helt central for denne totalindsigt var kundskab om 'godt og ondt' det vil sige den fuldstændige indsigt i etiske og moralske spørgsmål. Jeg havde det fuldkomne værdiperspektiv, vidste præcist hvad der var godt og ondt og dermed også, hvem der var de gode og de onde, de frelste og fortabte, nu og i al evighed. En enkelt bid af frugten og jeg var blevet Gud lig, *secut deus!* Mere skulle der ikke til. Først senere da mine øjne for alvor blev åbnet, forstod jeg, at optikken i Moon-bevægelsen havde gjort mig blind for min egen skrøbelighed og forsynet mig med en kundskab, der var død, fordi den var adskilt fra det sande Livets Træ, den sande livsvisdom, der aldrig glemmer at betone forskellen på Gud og mennesket.

Et fællesskab uden selvkritik

Den usunde religiøsitetens tredje kendetegn er et fællesskab uden selvkritik. Fraværet af selvkritik indebærer, at kritikken bliver rettet udad mod det omkringliggende samfund eller historien. Tilbage bliver et fællesskab rensat for falske elementer, der betragter sig selv som eksemplarisk for menneskeheden som helhed. I Moon-bevægelsen opfattede vi vort forhold til Moon og vore indbyrdes relationer som forbilledlige for alle mennesker. Alt og alle blev dømt med vores fællesskab som kriterium. Igen ser vi den usunde religiøsitetens tendens til at gøre noget partikulært, i dette tilfælde et religiøst fællesskab, til en totalitet, med normativ status for hele verden.

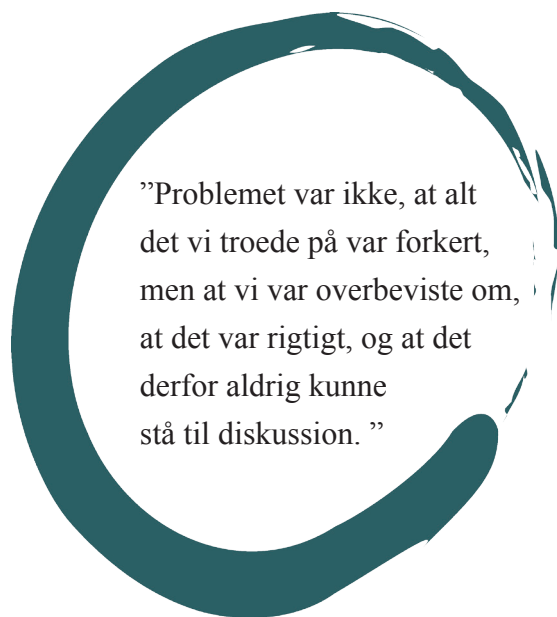
Frygt

Hvad er grunden til, at man ender op i et fællesskab uden selvkritik, hvor det altid er 'de andres skyld', når noget går galt? Mere end noget andet skyldes det frygt eller rettere det fejlagtige forhold til frygt. Når jeg siger 'det fejlagtige forhold' til frygt, er det, fordi frygt er dobbeltydig. Den kan være ødelæggende og konstruktiv. Den ødelæggende frygt kommer til udtryk i et fællesskab, hvor man er bange for at kritisere lederen, læren og aktiviteterne, hvor berettiget kritikken end måtte være. Dermed suspenderes ærligheden for loyaliteten, og man spærres inde i et alt for lille rum, hvor man ikke kan ånde frit. Denne form for frygt er til stede i usunde religiøse fællesskaber.

Den konstruktive frygt afspejler sig i bevidstheden om, at mennesket har begrænset indsigt og magt. Ifølge Thomas Aquinas ledsages denne begrænsning eller afmagt altid af frygt. Således skriver han i *Summa Theologica*:

"en brist er, i sig selv, årsagen til frygt: for det skyldes en eller anden mangel på magt, at man er ude af stand til med lethed at afvise et truende onde" (St. Thomas Aquinas, 1948, IaIIae.43.2.).

Frygten skyldes med andre ord ikke den truende genstand som sådan, men ens egen mangel på magt.




Det er eksempelvis underordnet, hvor farlig en tiger er, hvis man ikke befinder sig inden for dens umiddelbare rækkevidde, er der ingen grund til ængstelse. Først i det øjeblik man erkender sin afmagt, erfares frygten. Men det er lige præcis det, der ikke sker i et usundt religiøst fællesskab. Det sker ikke, fordi forholdet til lederen og læren bevirker en total kontrol over den guddommelige vilje og sandhed. På denne måde er usunde religiøse fællesskaber faktisk kendetegnet ved et fravær af frygt! Jo mere religiøsiteten er usund, desto større er fraværet af frygt: man oplever slet ikke, at der er grund til at stille angstprovokerende spørgsmål. Ved nærmere eftertanke er dette fravær af frygt imidlertid en umulighed. Som Aquinas påpeger, ledsager frygten vores eksistentielle skrøbelighed. Det betyder igen, at frygten er til stede, men på en 'drømmende måde' for nu at bruge et udtryk af Søren Kierkegaard, der mener, at angst og frygt udgør intet mindre end menneskets syndefald (Kierkegaard, 1994). I forlængelse af dette vil jeg konkludere, at opgøret med den usunde religiøsitet indebærer et reflekteret og livsbekræftende forhold til den frygt og angst, der altid ledsager os. Eller med Kierkegaards ord:

”Man har i et af Grims Eventyr en Fortælling om en Ungersvend, der gik ud paa Eventyr for at lære at ængstes. Vi ville lade hiin Eventyrer gaae sin Gang, uden at bekymre os om, hvorvidt han paa sin Vei traf det Forfærdelige. Derimod vil jeg sige, at dette er et Eventyr, som ethvert Menneske har at bestaae, at lære at ængstes, for at han ikke enten skal fortabes ved aldrig at have været angest, eller ved at synke i Angesten; hvo der derfor lærte at ængstes retteligen, han har lært det Høieste” (Kierkegaard, 1994, s. 454).

Konklusion

I det ovenstående har jeg fremhævet, at roden til usund religiøsitet er åndelig dovenskab, arrogance og frygt, for det er netop disse tre, der bevirker at lederen, læren og fællesskabet fremstår som en totalitet uden at være det. Men som det er blevet påpeget af Origenes, Augustin og Kierkegaard, er åndelig dovenskab, arrogance og frygt almenmenneskelige udfordringer. Opgaven består derfor ikke i at benægte deres tilstedeværelse men i at forholde sig til dem på en ærlig måde i den kontekst, man befinder sig. Dermed skulle det være klart, at grænsen mellem den sunde og syge religiøsitet ikke går mellem 'os' og 'de andre.' Den befinder sig i det hele taget ikke 'derude' et eller andet abstrakt sted. Den går ned igennem hvert enkelt menneskes hjerte. Er det ikke et godt sted at begynde?



”Den konstruktive frygt afspejler sig i bevidstheden om, at mennesket har begrænset indsigt og magt.”

Litteratur

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, transl. Fathers of the English Dominican Province, New York, Benziger Bros., 1948

Thomas Aquinas, *The 'De Malo' of Thomas Aquinas*, overs. Richard Regan, Oxford, Oxford University Press, 2011

Augustin, *Om Guds Stad*, Århus, Aarhus Universitetsforlag, 2002

Exposition of the Divine Principle, The Holy Spirit Association for the Unification of World Christianity, 1996

Søren Kierkegaard, 'Begrebet Angst', SKS 4, Søren Kierkegaard Forskningscentret, København, Gads Forlag, 1994

Alexander Roberts and James Donaldson (eds.) *The Ante-Nicene Fathers*, Vol. IV, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1982

Robert E. Sinkewicz, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, Oxford, Oxford University Press, 2003

Magasin om Religionsmøde udgives af:

Stiftssamarbejdet Folkekirke og Religionsmøde

Peter Bangs Vej 1D

2000 Frederiksberg

Tlf. 38 38 49 91

www.religionsmoede.dk

mail@religionsmoede.dk

Magasin om Religionsmøde udkommer to

gange om året som online-magasin, tilgængeligt på

www.religionsmoede.dk/magasin

Synspunkter bragt i magasinet dækker ikke nødvendigvis
Folkekirke og Religionsmødes holdninger.

Redaktør: Jan Nilsson

Kontakt: magasin@religionsmoede.dk

Layout: Karsten Dideriksen

© Folkekirke og Religionsmøde og forfatterne

ISSN: 2245-4616



**Folkekirke og
Religionsmøde**