

TRO I LÆRE

Lytterunde

Folkekirken møde med tidens åndelige strømninger

**Efterskrift af professor Niels Henrik Gregersen
og rektor Henning Thomsen**

**Udarbejdet af
Berit Schelde Christensen, Lars Møllerup-Degn,
Mogens S. Mogensen og Leif Vestergaard**





Stiftssamarbejdet "Folkekirke og Religionsmøde"

Det Teologiske Fakultet

Tåsingegade 3

8000 Århus C

tlf. 89 42 23 14

mail@religionsmoede.dk

www.religionsmoede.dk

areOPAGOS

Peter Bangs Vej 1

2000 Frederiksberg

tlf. 38 38 49 10

areopagos@areopagos.org

www.areopagos.org

Denne rapport må kun gengives med tydelig kildeangivelse.

Flere eksemplarer kan rekvireres fra

Folkekirke og Religionsmødes sekretariat.

Layout: Anne Kathrine Houe Vestergaard

2008

ISBN: 87-991791-1-4

Indholdsfortegnelse

1. Indledning	side 5
Fra ”Tro i tiden” til ”Tro i lære”	side 5
Lytteprocessen	side 6
Introduktionsbrev	side 6
Samtalepartnere	side 7
2. Livs- og troshistorier	side 7
Den personlige historie	side 7
Kriser og skelsættende oplevelser	side 9
Erfarne grænsegængere	side 10
Dialogiske medvandrere	side 10
Kristus-centrerede vidner	side 11
Reflekterede kritikere	side 11
Ambivalente teologer	side 12
På kanten	side 13
3. På opdagelse i troens univers	side 14
Teosofi	side 14
Bob Moore og Jes Bertelsen	side 15
Østens religioner	side 16
Kristus-forankring	side 17
Oldkirken og ortodoks og katolsk kristendom	side 18
Pietisme, grundtvigianisme og karismatik	side 19
Den lutherske liturgiske tradition	side 19
4. Teologi mellem kontekst, erfaring og tradition	side 20
”Doing teology”	side 20
Kontekstuel teologi	side 21
Erfaringsnær teologi	side 22
Trinitarisk teologi	side 23
Skabelsesteologi og menneskesyn	side 24
Kristologi og karma	side 24
Ånden gør levende	side 26
5. Mission i nærvær	side 27
”Religionsmøde handler også om mission”	side 27
”Religionsmødet foregår inde i mennesket”	side 27
Kristus-forankring og rummelighed	side 28
Sandhed	side 28

Religionskritik	side 29
Venskab og forsoning	side 30
Gensidighed?	side 30
Vidnesbyrd	side 31
Kristen spiritualitet	side 31
• Gudstjeneste	side 31
• Meditativ bibelbrug	side 32
• Bøn i hverdagen	side 33
• Diakonal spiritualitet	side 33
• Kirkens hellige rum og ritualer	side 34
• Kirkens mange rum	side 34
• Åndelig vejledning	side 34
 6. Afslutning	 side 35
 Kirkens grænsegængere og kristendommens grænser	 side 37
<i>Professor Niels Henrik Gregersen, Det Teologiske Fakultet, København</i>	
 Fra ånd til krop – retur	 side 43
<i>Rektor Henning Thomsen, Pastorseminariet, Århus</i>	

1. Indledning

Fra ”Tro i tiden” til ”Tro i lære”

I rapporten ”Tro i tiden” udgivet af Folkekirke og Religionsmøde, dokumenteres det, hvordan danskere påvirkes af østlig inspireret spiritualitet og religiøsitet. Mange mennesker bevarer tilknytningen til den kristne tradition og til Folkekirken samtidig med, at de henter inspiration fra buddhistiske, hinduistiske, teosofiske og andre religiøse traditioner.

”Tro i tiden” afdækker en lang række teologiske, pastorale og praktiske udfordringer i Folkekirkens møde med østligt inspireret religion. Religionsmødet foregår ikke bare mellem mennesker, men også inde i mennesker, idet den enkelte person i mange tilfælde bruger elementer fra forskellige religiøse traditioner i sin livstydning. Gamle religiøse begreber får nyt indhold og nye forestillinger såsom karma og reinkarnation vinder indpas. Rapporten rejser spørgsmålet om, hvordan kirken kan formidle kristen tro og spiritualitet i mødet med mennesker inspireret af buddhisme og anden østlig religiøsitet.

I et forsøg på at besvare nogle af disse spørgsmål har Folkekirke og Religionsmøde i samarbejde med Areopagos gennemført endnu en lytterunde, denne gang blandt præster og medarbejdere i kirkelige organisationer, som i mange år har været dybt engageret i kirkens møde med personer og grupper, hvis østlig inspirerede religiøsitet og spiritualitet blev beskrevet i rapporten fra den første lytterunde, ”Tro i tiden”.

Disse mennesker har i mange år været en slags kirkelige grænsegængere. Grænselandet repræsenterer her spændingsfeltet mellem, hvad der er kristendom og hvad der ikke er kristendom. Grænselandet er – som det sted hvor tro møder tro - både det farlige sted og det frugtbare sted. Det ”farlige” sted, hvor grænsegængerens kristne identitet udfordres, eller hvor udenforstående begynder at så tvivl om grænsegængerens religiøse identitet, og hvor trosforestillinger og praksisser måske blandes. Det ”frugtbare” sted, hvor der udveksles viden og erfaringer, hvor grænsegængernes egen tro udvikles og vokser, og hvor det er muligt at aflægge et troværdigt vidnesbyrd.

Målet med denne anden lytterunde har været

- at ”indhøste” disse grænsegængeres konkrete erfaringer og refleksioner fra mødet mellem kirken og østlig inspireret spiritualitet
- at bearbejde disse erfaringer mhp. at inspirere præster og andre kirkelige medarbejdere, menigheder og arbejdsgrupper mv. til at engagere sig i kirkens møde med den østligt inspirerede spiritualitet

Denne rapport formidler nogle af disse erfaringer videre fra kirkens møde, som vore samtalepartner gennem mange år og i mange forskellige sammenhænge har indsamlet og reflekteret over. Efter selve rapporten følger to artikler af professor Niels Henrik Gregersen, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, og rektor Henning Thomsen, Pastorseminariet, Århus. De

giver hhv. en teologisk og pastoralteologisk vurdering af både den første rapport "Tro i tiden" og denne rapport "Tro i lære". Håbet er, at rapporten og de to artikler vil inspirere til videre drøftelser, om hvordan menighederne i deres lokalområde konkret kan arbejde med mødet med mennesker inspireret af østlig religiøsitet og spiritualitet.

Der er flere grunde til, at vi har valgt at kalde denne rapport "Tro i lære". Dels har vi observeret, at mødet med anden religiøsitet og spiritualitet fører til en fornyet læreproces med en bearbejdelse og udvikling af eget trosgrundlag. Dels har vi mødt en dyb tro(fasthed) overfor den grundlæggende kristne lære. Og endelig har vi set den nødvendige sammenhæng mellem tro og lære i mødet med anden religiøsitet, så læren ikke bliver døde dogmer og troen ikke bliver konturløs.

Lytterbundens deltagere vil gerne takke de præster og kirkelige medarbejdere, som har deltaget i lytterunden, fordi de så beredvilligt har videregivet deres ofte dyrekøbte erfaringer og indsigter. Tak til Areopagos for den økonomiske støtte, som har gjort det muligt at gennemføre dette projekt.

Lytteprocessen

Folkekirke og Religionsmøde og Areopagos udpegede i efteråret 2007 tre personer til at planlægge og gennemføre denne lytterunde.

Lytterbundens team bestod af følgende personer:

Lars Møllerup-Degn, MA i religionsmøde, dialog- og landssekretær i Areopagos

Leif Vestergaard, cand. theol., pastor emeritus og formand for Folkekirke og Religionsmøde

Mogens S. Mogensen, PhD i interkulturelle studier, ekstern lektor på

Københavns Universitet og konsulent for Folkekirke og Religionsmøde og Areopagos.

Desuden har *Berit Schelde Christensen*, cand. theol., generalsekretær i Folkekirke og Religionsmøde, deltaget i planlægningsprocessen og i udarbejdelsen af denne rapport og som projektleder på den samlede proces.

Tænketaank

Rapporten fra denne anden lytterunde er et led i en længere proces omkring Folkekirkens møde med den nye åndelighed og spiritualitet. I januar 2008 blev der således afholdt et møde med den "tænketaank", som blev oprettet forud for den første lytterunde. Her blev "Tro i tiden" præsenteret og grundigt drøftet mhp. at overveje opfølgningen på den første lytterunde og tilrettelæggelse af den videre proces, herunder også den anden lytterunde.

Introduktionsbrev

Forud for de enkelte besøg blev der fremsendt et brev, hvor baggrunden for lytterunden blev præsenteret sammen med et eks. af rapporten "Tro i tiden". Udover de spørgsmål, som blev rejst i rapporten "Tro til tiden", blev der i brevet præsenteret flg. temaer for samtalen:

- forskellige tilgange og indfaldsvinkler til religionsmødet
- positive erfaringer fra religionsmødet: hvad var godt, og hvad lykkedes
- hvordan har mødet positivt påvirket din egen spiritualitet og tro
- negative erfaringer fra religionsmødet: hvad lykkedes ikke og hvorfor
- erfaringer i forhold til sprog og begrebsverden: erfaringer med, hvordan mødet med et andet sprogunivers har virket inspirerende, teologisk udfordrende, forvirrende eller andet
- hvilke elementer i den kristne tradition kan virke inspirerende for mennesker i de nye åndelige miljøer
- reaktion fra det kirkelige bagland på engagement i religionsmøde

Samtalepartnere

Lytterunden blev gennemført i perioden 28. februar – 11. marts 2008 med samtaler af to til tre timers varighed med 10 enkeltpersoner. Under samtalen førte vi et referat, som efterfølgende blev sendt til kommentar og godkendelse hos samtalepartnerne. Den foreliggende rapport er udarbejdet på grundlag af disse referater og disponeret omkring en række temaer, som viste sig centrale i løbet af processen.

Samtaler blev gennemført med følgende 10 personer:

Pernille Aagaard, personalekonsulent, tidligere formand for IKON, Hinnerup
Jette Dahl, åndelig vejleder, tidligere sognepræst, Vonsbæk, Haderslev
Agnete Holm, dialogsekretær, Danmission, København
Lene Højholt, sognepræst, Grenå
Anders Laugesen, journalist, Danmarks Radio, Voldum, Hadsten
Karen Marianne Kristensen, sognepræst, Gjerrild, Grenå
Jens Linderoth, akademisk medarbejder, Dialogcentret, Århus
Ole Skjerbæk Madsen, missionspræst, I Mesterens Lys og Areopagos, København
Peter Ruge, sognepræst, Svenstrup, Nordborg
Lars Buch Viftrup, konsulent, IKON, Århus

2. Livs- og troshistorier

Den personlige historie

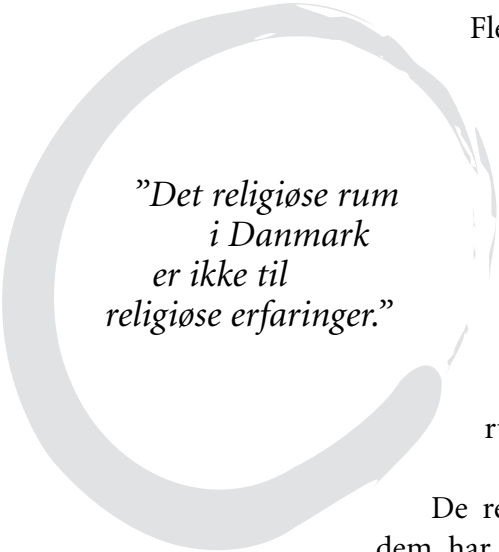
Ethvert menneske har en livs- og troshistorie. Det gælder også vore samtalepartnere. Men deres udgangspunkt er meget forskellige. Nogle har baggrund i en almindelig folkekirkelig sammenhæng. Andre har i deres opvækst levet i et grundtvigsk eller indre missionsk miljø eller mødt den karismatiske bevægelse. To af dem tilbragte deres barndom i en international og interreligiøs sammenhæng, mens en enkelt voksede op i en snæver nyreligiøs gruppe. Disse forskellige erfaringer fra børne- og ungdomsårene skinner igennem i de holdninger og refleksioner, som samtalepartnerne i dag gør sig som voksne.

Helt grundlæggende er det vore samtalepartneres personlige historie og livsforløb, der har sat

dem i gang med arbejdet omkring religionsmødet og kontakten til de østligt inspirerede og nyåndelige miljøer. Det er ikke noget, de har fået med sig som en del af deres uddannelse og forberedelse til at fungere som præst, teolog eller kirkelig medarbejder på anden vis.

For nogle af vore samtalepartnere drejer det sig ganske enkelt om, at de er vokset op i en multi-religiøs eller tværkulturel sammenhæng. Det er fx tilfældet med nogle, hvis forældre var udsendte som missionærer, hvilket betød, at de havde en del af deres opvækst i en anden kultur og i det daglige stiftede bekendtskab med andre religiøse paradigmer end det kristne. For dem var det svært at føle sig hjemme i en konform monokultur, da de kom tilbage til Danmark. ”Jeg mødte mange fordomme og misforståelser og begyndte at længes efter mangfoldigheden og diversiteten.”

For andre tyder det på, at den kristentro, de kendte til og voksede op med, blev for snæver og fordømmende. En af vore samtalepartnere fortæller om mødet med mennesker på kurser i nyåndelige sammenhænge, som har oplevet kirken som fordømmende og uden sans for det mystiske, og som derfor er søgt andre steder hen. En anden fortæller om, at vedkommende ”altid har været religiøst søgende, men primært kendte til Indre Mission (gennem sine bedste-forældre), som jeg fandt for mørkt.” Det var imidlertid gennem mødet med buddhister og nyåndelige, at personen fandt frem til en kristen spiritualitet.



*”Det religiøse rum
i Danmark
er ikke til
religiøse erfaringer.”*

Flere peger også på, at de oplevede kristendommen – og specielt den kristne teologi – som værende for ensidigt intellektuel. Andre samtalepartnere peger på, at troen, de voksede op med, manglede væsentlige sider til næring for troens trivsel: ”Grundtvig var slet ikke grundtvigsk, som vi forstår begrebet i dag. Der er mange begreber, som rummer det, der var naturligt for Grundtvig, men som man slet ikke relaterer det grundtvigske til i dag: vækst, erfaring, inderlighed og proces.” En præst, som fremhæver sin stærke rodfæstethed i det grundtvigske, er ”chokeret over snæverheden omkring det spirituelle i Folkekirken. Det religiøse rum i Danmark er ikke til religiøse erfaringer.”

De religionsmødeerfaringer, samtalepartnernes livshistorier har givet dem, har været udfordrende og udviklende for deres egen tro og teologiske forståelse. For nogen drejer det sig om de helt personlige religionsmøder, der fandt sted i deres familie eller nærmeste omgangskreds, for andre handler det om de erfaringer, de har gjort sig fx i forbindelse med deres præsteembede. De mødte mennesker i sognet, ved sjælesorgssamtaler eller andre sammenhænge, som havde en anden tro eller nogle spirituelle erfaringer, som udfordrede og vakte til eftertanke. Hos flere af vore samtalepartnere i denne lytterunde er der nogle paralleller til de baggrundshistorier, vi blev præsenteret for under vores første lytterunde blandt mennesker i de østligt inspirerede miljøer. Disse paralleller handler om erfaringer fra længere udlandsrejser, hvor de i mødet med helt andre kulturer, traditioner og religioner, blev sat i gang med en refleksion over egen tro. En havde på en længere rejse i Indien lært at dyrke

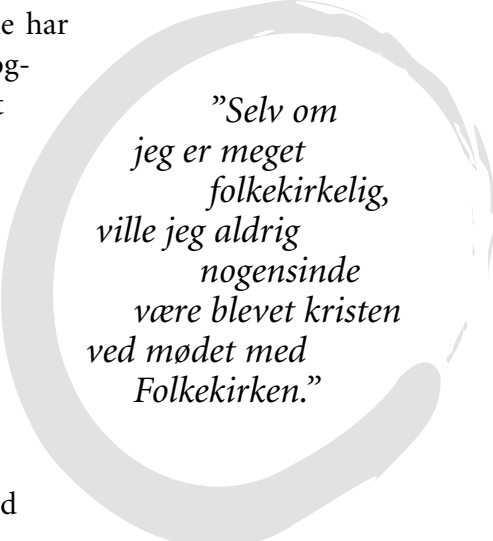
yoga i et hindukloster. Flere samtalepartnere fortæller også, hvordan rejseerfaringerne blev til bekræftelse og fornyelse af deres tro, fordi de oplevede sig båret af Guds omsorg under rejsen, mødte "tilfældigt" de rette personer eller mødte andre kristne traditioner, der uddybede og frugtbargjorde deres egen troserfaring.

Kriser og skelsættende religiøse oplevelser

De fleste af vore samtalepartnere viser tilbage til en personlig krise, frustration eller anfægtelse som helt væsentlig og afgørende for deres videre udvikling og vejvalg. Nogle af vore samtalepartnere fortæller om alvorlig sygdom eller anden personlig krise, der bragte dem i en situation, hvor de blev opmærksomme på behovet for nye dimensioner i deres egen tro og tjeneste. Endelig er der dem, der oplevede frustration, når de i mødet med mennesker af anden tro følte, de kom til kort i præsentationen af evangeliet, så det blev troværdigt, forståeligt og relevant for den situation og erfaring mennesker kom med.

Nogle af vore samtalepartnere oplevede en udtørring i deres kristne tro, og længslen efter en levende spiritualitet fik dem til at opsøge miljøer, som de oplevede, gav dem redskaber og vejledning til fordybelse. Det være sig kristne miljøer og traditioner som pilgrimsvandringer, retræter, meditationsfællesskaber eller åndelig vejledning. Det kunne også for nogen være i sammenhænge med eksempelvis buddhistisk eller anden østlig praksis eller i nyåndelige miljøer i eller uden for den kirkelige periferi. Nogle har gennem kontakt til Bob Moore og Jes Bertelsen fået et "andet sprogligt univers, som giver en udvidet antropologi, og gør det muligt at tale om fænomener i mennesker, der ellers ikke er et sprog omkring."

En fortæller om, hvordan vedkommende på rejser til Østen blev provokeret til at gennemtænke sit eget trosgrundlag. "Jeg rejste med vor Herre i rygsækken og oplevede at blive ført af sted. Derfor blev jeg også dybt berørt af mødet med den levende religion, der kunne tale om kristen tro med hjertet. Selv om jeg er meget folkekirkelig, ville jeg aldrig nogensinde være blevet kristen ved mødet med Folkekirken. Det har noget at gøre med troværdighed."



*"Selv om
jeg er meget
folkekirkelig,
ville jeg aldrig
nogensinde
være blevet kristen
ved mødet med
Folkekirken."*

Flere samtalepartnere kan fortælle om konkrete oplevelser, som har været banebrydende for deres beskæftigelse med kristen spiritualitet og mødet med andre religiøse ytringer. "Indgangen til at beskæftige mig med de nyåndelige miljøer kom via det karismatiske. Det viste en anden side af kristendommen og tiltrak mennesker, der havde haft religiøse oplevelser. Det karismatiske er kraft-orienteret, hvilket også er en dimension, der træder tydeligt frem i de nyåndelige miljøer." Eller som en anden beskriver det: "En oplevelse af henrykkelse i Gravkirken i Jerusalem gav mig en stærk følelse af at have mit centrum i Kristus. Ud fra denne dybe erfaring følte jeg et kald til at rejse ud og møde andre religiøse traditioner og med stor frihed tale med mennesker om deres tro. Min forståelse af troens verden blev udvidet, når jeg reflekterede over den i

de forskellige sprog og begrebsverdener. Den transpersonelle virkelighed var reel samtidig med, at der var en dyb Kristus-fundering.”

Erfarne grænsegængere

Vore samtalepartnere har alle arbejdet indenfor en folkekirkelig sammenhæng, enten som præster eller i forskellige kirkelige organisationer. De har i adskillige år – mellem 10 og 30 år – været engageret i mødet med grupper og enkeltpersoner påvirket af østlig spiritualitet og religiøsitet, og har derigennem opnået en stor viden om og indsigt i disse miljøer og de spirituelle og religiøse strømninger, som præger dem. Samtidig med at de har mødt den østligt inspirerede spiritualitet, har de arbejdet med udviklingen af en kristen spiritualitet.

Denne beskæftigelse har betydet, at de hele tiden har været nødt til at vurdere det miljø, de færdes i, og de impulser, de modtog. For flere har det ført til dybe overvejelser over religionernes indbyrdes rolle, over forholdet mellem centrum og periferi, sandhed og løgn og trosudsagn og trosudtryk. De har beskæftiget sig med tro og ansvar, dogmatik og erfaring, individualitet og kollektivitet. Flere oplever, at de som grænsegængere er blevet mere sårbare, fordi de forsøger at gå nye veje eller genoptage tidligere tiders kristne erfaringer.

Dialogiske medvandrere

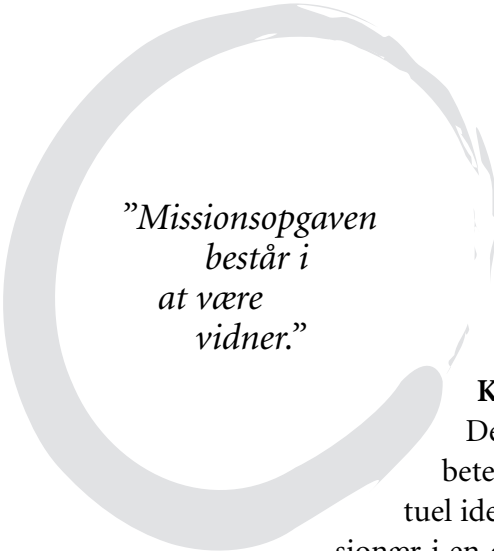
De fleste af vore samtalepartnere har gennem årene udviklet nære venskaber med personer fra de nyåndelige miljøer og er derigennem blevet en slags ’empatiske medvandrere’. Forholdet er ofte præget af gensidighed, hvor de også selv oplever at blive beriget i dette møde.

En skildrer sin udvikling på flg. måde: ”Det startede med missionen, i dag tænker jeg mere på dialogen.” Vedkommende ser sig dog også som ”missionær i betydningen af at være kristen, der deler det, han eller hun har fået. Tidligere tænkte jeg mere redskabsmæssigt om dialogen, men gør ikke det længere. Jeg har fået ærefrygt for at træde ind i et andet menneskes liv.”

Nogle taler om en ”trosudvikling”, hvor de gennem mødet med andre kristne og ikke-kristne traditioner har uddybet og reflekteret over deres egen kristne tro. De oplever, at de gennem denne beskæftigelse har fundet en autencitet og styrket deres kristne identitet, eller som én siger: ”Man skal erkende, at man også selv er søgende.” Andre taler om, at det var igennem dialoger med de andre, at de fik et sprog til at udtrykke deres egen tro.

Andre fastholder dog en mere dogmatisk tilgang til religionsmødet, hvor der fokuseres på sandhedsspørgsmålet: ”Kristendom er en sandhedsreligion, som vi hele tiden bakser med at udforske, så den bliver tydelig for mennesker. Vi prøver at finde ud af, hvem Kristus er og ikke en formig-sandhed. Der er vigtigt at fastholde sandhedsspørgsmålet. Der er en sandhed, og vi er hele tiden på vej mod den.” Ifl. denne dialogforståelse er det væsentligt at konfrontere den anden med dét, der adskiller kristendommen fra andre livstydninger, for ”dialog handler ikke om at blive enige, men om at blive klogere.”

Denne mere konfrontatoriske tilgang er dog ikke den mest udbredte hos vore samtalepartnere:



*”Missionsopgaven
består i
at være
vidner.”*

”En spirituel dialog kan kun ske, hvis du er personlig og giver noget af dig selv, og spørger ind til din egen erfaring, sætter sprog på egne erfaringer og liv. Man må starte på erfaringsplanet. Senere – efter lang tid – kommer teologien.”

Kristus-centrerede vidner

De færreste af vore samtalepartnere bruger på eget initiativ betegnelsen missionær om sig selv. Direkte adspurgt om en eventuel identitet som missionær svarer én, at ”Jeg ser mig selv som missionær i en dialogisk bevægelse”, mens en anden opsummerer sine dyrekøbte erfaringer fra religionsmødet med ordene: ”Jeg er en missionær, der er holdt op med at håbe på, at de andre omvender sig til min kristentro, men jeg ønsker at bevare relationen til dem på trods”, mens en tredje direkte lægger afstand til rollen som missionær: ”Jeg føler mig aldrig som missionær. Mit teologiske udgangspunkt er, at Gud kom ud af det, vi ikke kender. Når alle ord er sagt, har man sit eget lønkammer.” Det gennemgående træk er imidlertid, at vore samtalepartnere opfatter sig selv som vidner, der på dialogisk vis deler deres tro med andre: ”Missionsopgaven består i at være vidner.”

Samtalepartnerne fremtræder i høj grad som Kristus-centrerede vidner. Et udtryk, som dukker op i flere samtaler er ”Kristus-centrering”. I mødet med andres trosudsagn sættes ens egen tro og identitet under pres. Men samtidig sker der en bevidstgørelse af den kristne tros centrum. For flere betyder denne koncentration omkring den bibelske Kristus frihed og åbenhed i mødet med andre, men samtidig er der noget på spil i religionsmødet og mødet med den ny åndelighed og spiritualitet. Det drejer sig om tro, identitet og sandhed, ja, om liv og død. Alligevel kan en af vore samtalepartnere ubekymret sige: ”Jeg skal ikke bekymre mig om, hvorvidt den anden tror rigtigt. Det kan jeg alligevel ikke endeligt bedømme. Men jeg taler altid og i enhver situation om Gud som den treenighed, jeg forstår ham som.”

Reflekterede kritikere

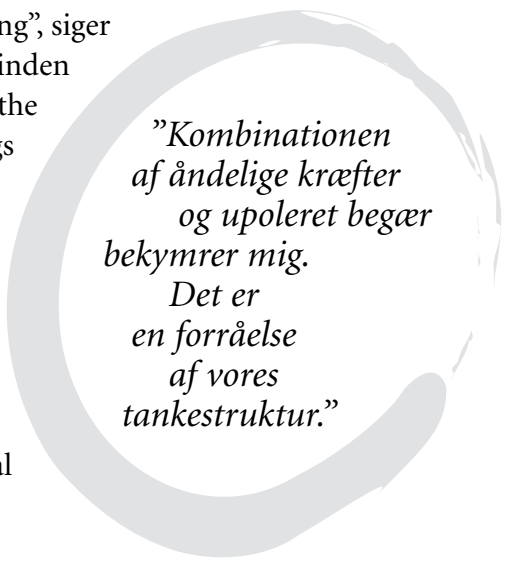
Men beskæftigelsen med spiritualitet og det nyåndelige sker ikke uden en kritisk og selvkritisk refleksion. En udtrykker skepsis over for tendensen til spiritualisering af kristendommen: ”Opgøret med den kropsløse kristendom har ført til en voksende spiritualisering i et sen-opgør med sekulariseringen. Der mangler en kritisk stemme over for det spirituelle ... Det spirituelle er blevet en stress-faktor i modsætning til den kristne tale om hvile i Kristus.”

En anden ser også farer ved den stærke fokusering på det individuelle og selvcentrerede, men mener, at det ikke kun er en fare i kristen spiritualitet, men noget der ligger i tiden. Der peges desuden på faren for lukkethed ved at færdes i et spirituelt/religiøst miljø, fordi det kan føre til, at ”man næsten ikke kan holde ud at være en del af de etablerede kirker længere, fordi de virker så passive, så overfladiske, så ikke-reflekterede, så lidt åndelige ...”

Flere beskæftiger sig i samtalerne med forholdet mellem det åndelige og det legemlige, mellem

tro og handling. Der er en opmærksomhed på, at megen spiritualitet let fører til en indadvendt holdning og ikke leder frem til en udadvendt handling. ”Faren ved at fokusere på det åndelige i religionsmødet er, at vi stopper dér og fx glemmer hvilke sociale og samfundsmæssige konsekvenser en konkret spiritualitet får.” Derfor er det vigtigt at dialog og diap praksis holdes sammen.

”Religiøse kræfter er stærke og trækkes let i en forkert retning”, siger én, og fortsætter: ”Det, der bekymrer mig, er udviklingen inden for coaching, managementkultur, ”millionøse-kurser” og ”the Secret”, der rummer mange østlige elementer og er en slags herlighedsteologi kombineret med østlig karmatænkning. ”It is all in the Mind” ... Kombinationen af åndelige kræfter og upoleret begær bekymrer mig. Det er en forråelse af vores tankestruktur.”



”Kombinationen af åndelige kræfter og upoleret begær bekymrer mig. Det er en forråelse af vores tankestruktur.”

En samtalepartner giver udtryk for, at ”Vi er blevet for teosofiske i vores sprogbrug. Det er vigtigt at finde en spirituel praksis i kirken og i nyåndeligheden, der matcher. Vi skal finde de glemte elementer, der ligger i traditionen.”

Også hos dem, der har hentet inspiration hos Bob Moore og Jes Bertelsen, har vi mødt en reflekteret og kritisk tilgang. Således beretter en af vore samtalepartnere om, at han allerede tidligt ”på uddramatisk vis” som en af de første brød med Jes Bertelsen, fordi det han lærte kursisterne grundlæggende var buddhisme.

Ambivalente teologer

Alle vore samtalepartnere har beskæftiget sig med teologi i mange år, men alligevel kan der hos de fleste spores en form for ambivalens i deres forhold til teologi.

På den ene side er de alle stærkt optaget af teologiske spørgsmål og anerkender betydningen af teologisk refleksion for deres møde med andre religiøse og spirituelle traditioner. Flere gør opmærksom på, at interessen for spiritualitet og nyåndelighed betyder en form for ”generobring” af kristne ord og grundbegreber fra kirkens tradition. Det er ikke nødvendigt at bruge østligt inspirerede begreber, når der i kirkens egen tradition findes lignende erfaringer og udsagn. ”Vi skal ikke kristianisere de nyreligiøse erfaringer.” Derimod er det vigtigt at fremhæve, at mennesker ”i mødet med kristendommen finder paralleller, fx hos de kristne mystikere, som de måske kan bruge til noget.”

En samtalepartner fortæller, hvordan vedkommende under et studieophold i Tübingen oplevede den glæde at finde undervisning i sjælesorg og meditation, og én beskriver studietiden i positive vendinger, fordi hendes dialogerfaringer blev integreret i studiet, og bl.a. også blev værdsat på Pastorseminariet.

På den anden side er vore samtalepartnere også kritiske over for den traditionelle teologiske

skoling, som de har mødt. Flere udtrykker kritik af den måde teologi blev formidlet på i deres studietid. ”Den teologi, jeg (i sin tid) lærte på Københavns universitet, har jeg holdt meget af som viden; men set i lyset af, hvad jeg i dag lever af og giver videre til andre, var den måde, teologi blev formidlet på, en pest og en plage. Det gør stadig ondt ... Det var en ørkenvandring.” Samme kritiske holdning følges op af en anden i en lidt mere nuanceret form: ”Den teologiske tradition er blevet meget a-spirituel. På den ene side er der en sund reaktion mod religiøst sværmeri. På den anden side fører det til, at de søgende må gå over åen efter vand, i forhold til vores tradition, hvor vi stort set kun har Fadervor.”

For de fleste var det ikke det teologiske studium, der førte dem ind i en beskæftigelse med religionsmøde og kontakt til østlig religiøsitet og spiritualitet. Det skete derimod gennem rejser og oplevelser udenfor eller ved siden af studiet.

Flere peger på, at den lutherske teologi i Danmark har været med til at indsnævre kristendommens trosudtryk. ”Folkekirken har brug for at tænke nyt om formodningen om Gud. Den lutherske udgave er død i sin antagelse om Gud.”

Den dialektiske teologi har fjernet Gud fra mennesket, for at mennesker ikke skulle komme Guds urørlige væsen og anderledeshed for nær. Derved er gudsbegrebet blevet tømt for indhold og nærvær. I det alment religiøse er der derimod sket det, at Gud så at sige er ”fordampet” i egne tåger.

Mange af vore samtalepartnere søger – i forbindelse med mødet med andre religiøse og spirituelle traditioner - bagom den traditionelle lutherske eller dialektiske teologi og tilbage til en mere klassisk teologi. ”Dogmatikken og teologien er ikke så vigtig – eller rettere, det vigtige er, at reflektere over, hvordan det omsættes”, siger en af teologerne og udtrykker dermed påskønnelse af den teologi, der udfolder sig ikke først og fremmest i en række færdige dogmer, men i en teologisk refleksion i relation til den konkrete virkelighed.

På kanten

Selvom vore samtalepartnere er medlemmer af Folkekirken, er eller har været ansat som præster i Folkekirken, eller arbejder i folkekirkelige organisationer, giver flere af dem udtryk for, at deres anliggende ofte ikke anerkendes i Folkekirken. De peger på vanskeligheder, som de møder i kommunikationen med deres kirkelige bagland. De savner forståelse for vigtigheden af det, de beskæftiger sig med. Hos flere præster er der en oplevelse af, at den nye åndelighed og interesse for kristen spiritualitet har vanskeligt ved at finde indpas i Folkekirken. En giver udtryk for en oplevelse af, at de særlige erfaringer og kompetencer, vedkommende har på dette område, slet ikke bliver brugt, men i visse sammenhænge ligefrem mistænkeliggøres.

Nogle mener, at kirken afskærer sig selv fra kontakt til de mennesker, som søger efter åndelig fordybelse, når Folkekirken ikke er så rummelig, at der er plads til kristen meditation, og konkluderer, at ”Kristus er ikke problemet for nyreligiøse, det er kirken.”

Andre peger på problemer ved selve præsterollen. En samtalepartner, som underviser ved siden af sit præstearbejde, siger, at vedkommende næsten er mere præst i den sekulære undervisningssituation end i kirken. ”Jeg kunne drømme om, at kirken var åben for, at den kunne bruges til retræter og være ramme for tidebønner, meditationssamlinger m.v. Men tærsklen er ofte alt for høj.”

For nogle udgør arbejdsmængden et sådant pres, at de føler, det går ud over deres åndelige liv og dermed muligheden for at udvikle en levende spiritualitet. En af vore samtalepartnere beretter således om, at vedkommende aldrig har haft mindre tid til sit eget åndelige liv, end mens vedkommende har været præst.

3. På opdagelse i troens univers

Vore samtalepartnere er – som beskrevet i det foregående kapitel – grænsegængere, der færdes i grænselandet mellem kirken og den østligt inspirerede religiøsitet og spiritualitet. De har vovet sig ud på opdagelse i troens univers, i alt dets mangfoldighed. På denne vandring har de ladet sig udfordre og inspirere af buddhisme, taoisme, hinduisme og en række østligt inspirerede nyåndelige bevægelser. Dette møde har i mange tilfælde bevirket, at de er søgt tilbage til kilderne i den kirkelige tradition og har ladet sig inspirere af kirkefædrene, ortodoks og katolsk kristendom og også nyere kirkelige bevægelser.

Teosofi

Som det blev beskrevet i rapporten ”Tro i tiden”, er det teosofiens grundtanker, der har øvet størst indflydelse i mange nyåndelige miljøer. Derfor kan det heller ikke undre, at mange af vore samtalepartnere har haft kontakt med teosofisk inspirerede personer som fx Søren Hauge og Asger Lorentzen og også selv har ladet sig udfordre og inspirere af teosofien.¹ Et par af vore samtalepartnere har lavet fælles studierejser sammen med teosoffer.

Der spores også en sproglig indflydelse med teosofiske formuleringer både i beskrivelse af mennesket og af gudsbegrebet. En af samtalepartnerne fortæller således, at han ”for tiden er meget optaget af Sophia-begrebet.”² En anden har i mange år drøftet spirituelle og teologiske emner med Asger Lorentzen fra Rosenhaven. ”Korsfæstelsen er egentlig også en kosmisk begivenhed – som Asger Lorentzen siger – men det aspekt glemmer vi ofte og nøjes med at tale om individu-

¹Teosofisk Samfund blev stiftet af bl.a. H. P. Blavatsky i 1875. Teosofi betyder ”visdom eller kundskab om det guddommelige”, og bygger i væsentlig grad på Blavatskys store litterære produktion. Hun samlede gennem en lang årrække stor viden fra alverdens religiøse og filosofiske systemer. Teosofien forstår religionerne som udtryk for menneskets forsøg på at finde den universelle visdom, som ligger bag alt. Mennesket består af en samvirkende helhed med ånd, sjæl og krop; men dybest set er mennesket bevidsthed i fortsat udvikling mod højere erkendelse. Religionernes og filosofiernes esoteriske (indre) traditioner og mystikkens indsigter er redskab til opnåelse af denne udvikling. Det er hos teosofien at den positive reinkarnationslære – at alt virker til en udvikling mod stadigt højere niveauer – tydeligst formuleres. Andre vigtige pionerer var Annie Besant, Charles Webster Leadbeater og Alice Ann Bailey. Se endvidere www.teosofi.org.

²Sophia betyder visdom og indgår fx i navnet Teosofi, Gudsvisdommen.

el forsoning. Som kristne kan vi i det nyåndelige miljø bidrage med elementer som solidaritet og ansvar. Det er afgørende, at vi bygger bro.”

Samtidig er der hos de fleste en klar og bevidst afstandtagen til det teosofiske verdensbillede. De tænker ikke teosofisk, men formulerer sig, så de kan blive forstået i det teosofiske sprogunivers. ”Det religiøse sprog skal nuanceres, så det passer til forskellige sind.”

Enkelte samtalepartnere har også i deres liturgiske og organisatoriske arbejde ladet sig inspirere af det teosofiske, når de eksempelvis udvikler særlige årstidsgudstjenester eller organiserer bønssællesskaber. ”Vi skal finde de glemte elementer, der ligger i traditionen, som fx fuldmånegudstjenester, årstidsgudstjenester etc.” Udtalelser som denne viser, at vedkommende er blevet udfordret eller inspireret af teosoffer til at søge tilbage i den kristne tradition efter elementer, der er relevante i mødet med nyåndeligheden.

Bob Moore og Jes Bertelsen

Et navn, vi stødte på flere gange, var Bob Moore.³ Adskillige af vore samtalepartnere har haft tilknytning til ham direkte eller indirekte. Bob Moore havde de senere år af sit virke en fast gruppe på 15-20 præster og teologistuderende, som kom hos ham nogle gange om året til fælles samtaler, vejledning og gensidig inspiration. ”Jeg deltog dels i kurser hos Jes Bertelsen, senere mere hos Bob Moore, da han havde en mere kristen tilgang.” Denne observation af Bob Moores kristne inspiration mødte vi hos de fleste af de samtalepartnere, der havde været i kontakt med ham.

En samtalepartner omtaler Moore som sin vigtigste læremester og inspirationskilde til arbejdet med meditation og kristen spiritualitet. ”I Bob Moore fandt jeg et autentisk menneske og kristendom. Man prøver altid at spejle sig i mennesker, der er mere autentiske end en selv. Ofte bliver man skuffet. Bob Moore var den første, jeg mødte, hvor det hele hang sammen, og jeg blev ikke senere skuffet.” Det var hos ham, vedkommende fandt sin spirituelle inspiration. ”Der lærte jeg meditationspraksis midt i 80’erne. På hans opfordring gik jeg i gang med at give dét videre, jeg havde lært: meditation, øvelser og healing.”

Mens nogle har været mere selektive mht. til den inspiration, de hentede hos Bob Moore – ”Det, jeg lærte, var metoder til at finde stilhed” – er der også et eksempel på, at selve den bevidsthedsvidenskabelige tilgang hos Bob Moore er blevet overtaget, men dog ikke integreret i det kirkelige arbejde: ”Jeg har holdt arbejdet med energi og meditativ praksis uden for kirken. Jeg opfat-

³ Bob Moore blev født i Irland i 1928. Var tilknyttet Kvæker bevægelsen og begyndte at studere hen imod et kirkeligt embede. En stærk personlig erfaring fik ham til at interessere sig for elektricitet og senere energi-begrebet i videre forstand. Han tog en uddannelse og fik job som elektro-konsulent. Bob Moore havde en medfødt evne til at se menneskers aura, hvilket førte ham til at studere forskellige energetiske menneske- og verdenssyn mere systematisk. I 1975 flyttede han på opfordring til Danmark, hvor han helt helligede sig arbejdet med studier, undervisning og vejledning af mennesker inden for området ”menneskets subtile energisystem” ud fra sin organisation ”Psychic Centre Aps”. Hans undervisning bygger på en forståelse af, at mennesket opererer og kommunikerer på flere forskellige energiniveauer, bla. tilknyttet chakra systemet. En ubalance i energisystemet skaber ufred og sygdom. Moore fungerede derfor som healer og arbejdede med forskellige teknikker på at genskabe balance i menneskets energi. Hertil brugtes bla. samtale, vejledning, håndspålæggelser, meditation m.v. Bob Moore sluttede sit udadrettede arbejde i 1999, men fortsatte med personlig supervision og samtaler med enkelte nære elever helt frem til sin død d. 6. Jan. 2008. Se endvidere, www.moore-healing.info og www.biosynthesis.org.

ter det som empiri, som videnskab, der ikke har noget med tro at gøre, men det er redskaber, der hjælper til at skabe en større balance indadtil. Hvis man bruger disse redskaber, åbnes man næsten automatisk for det spirituelle.”

Et andet af de helt store navne er Jes Bertelsen fra Vækstcentret i Nørre Snede, som også selv har hentet inspiration fra Bob Moore. Hos Jes Bertelsen har man især fundet inspiration til meditationspraksis og en psykologisk forståelse af det, der sker med mennesker på åndelig vandring. ”I en periode fulgte jeg Jes Bertelsens undervisning på universitetet og mediterede en time om dagen.” Mange oplever ham imidlertid som buddhist eller i det mindste mere påvirket af buddhisme end af kristendom, hvorfor også flere distancerer sig mere fra ham.

Østens religioner

Flere af vore samtalepartnere har mødt buddhisme, hinduisme og taoisme på rejser i Østen og ladet sig udfordre og inspirere i deres egen åndelige udvikling.

”Den ro, de udstrålede, fascinerede mig”, fortæller én om mødet med ”buddhister, der sad og mediterede i templer i Thailand. Og det var oplevelser her, der fik mig til at søge meditation – hos Jes Bertelsen, som dengang var den eneste mulighed, jeg kendte.” Det fører imidlertid ikke til en buddhistisk, men en kristen spiritualitet. ”Jeg tror aldrig, at min spiritualitet har været farvet af buddhismen – jeg har altid været helt igennem kristen. Men igennem mødet med buddhismen fik jeg hjælp til at forstå den religiøse dimension som virkelig.”

En anden har ladet sig inspirere af zenbuddhismen. ”Vi må som kristne bringe os selv i spil med folk fra andre religioner. Jeg håber, at de, der møder kristendommen igennem mig, kan se kristendommen udtrykt på nye måder. Vi ser nye sider af Gud hos hinanden. Jeg tolker noget af zenbuddhismen ind i min egen kristentro. Zenbuddhismen har været en slags formidler for mig.” Samme samtalepartner peger på, at han har fået sin kristne forståelse af gensidig afhængighed uddybet gennem mødet med buddhismen. ”Gensidighed er afgørende. Erkendelse af gensidig afhængighed. Måske er jeg kommet til den erkendelse, fordi jeg er buddhistisk inspireret.”

En samtalepartner, som på sine rejser i Indien gjorde erfaringer med at dyrke yoga i et hindukloster, fortæller, at det ”oplevedes som grænseoverskridende – med anfægtelse og frygt. Her hørte jeg igen og igen kritik af kristendommen: kristne var så dogmatiske. At dyrke yoga var på en måde at tage kritikken til sig, men hvad ville det at dyrke yoga ende med? At begynde at læse teologi på universitetet var som et syrebad for min tro. At dyrke yoga oplevedes på samme måde som et syrebad for min tro. Jeg måtte spørge mig selv: Hvad er egentlig fundamentet for min kristne tro? Det, der havde gjort mig tryk, blev revet væk. Jeg måtte blive kristen på en ny måde.” På den ene side har praktisering af yoga ført til, at vedkommende har fået en fornyet og fordybet kristentro. På den anden side er vedkommende også klar over, at yoga ikke er noget religionsneutralt redskab. ”I dag kan jeg godt dyrke yoga uden at få problemer med det. Men jeg ved ikke, hvad der ville ske med mig, hvis jeg fortsatte. Jeg oplever det som en erfaring, man kan tolke på forskellige måder. Hvis jeg fortsatte med at dyrke yoga, ville muligheden måske foreligge,

at det ville give mere mening at tolke virkeligheden ud fra hinduismen end ud fra kristendommen.”

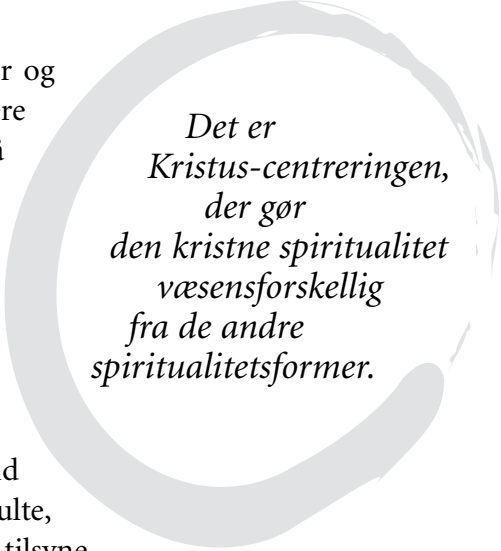
For en samtalepartner, som har mange års erfaring med yoga bag sig, fik mødet i 1980'erne med universitetslærere på kurser i Tyskland om sjælesorg og meditation og med folk fra retrætebevægelsen i Sverige afgørende betydning for vedkommendes åndelige udvikling som kristen. ”Det var – med min baggrund i yoga – fantastisk at møde disse mennesker.” En særlig oplevelse var det også, at ”Jesus-bønnen⁴ åbner op for et religiøst landskab. Omkring Jesus-bønnen udvikles en kroppens metafysik, kroppens mystik – kroppen beder med. Fx gælder det også, at enhver sorg sidder i kroppen. Jeg har set, hvad yoga gør for krop og åndedræt.”

Enkelte samtalepartnere finder i den hinduistiske litteratur og filosofi inspiration til refleksion og meditation. ”Gennem årene er der efterhånden meget, som giver mening for mig. Eksempelvis begreber som tomhed og non-dualiteten.”

Nogle har tilsyneladende også ladet sig inspirere af den åndelige vejledningspraksis i Østen. ”I Indien kan de søgende møde åndelige vejledere, som tager dem alvorligt.” Det samme gælder i de nyåndelige miljøer, hvor man i mange år har gjort sig mange erfaringer med forskellige former for åndelig vejledning.

Kristus-forankring

Det er et gennemgående træk, at mødet med andre trossystemer og spiritualitetsformer har ført ind i en bevægelse mod stadigt dybere Kristus-forankring. ”Meditation er ikke bare meditation, den må være Kristus-centreret for at være kristen.” Dette fokus på Kristus og afhængigheden af relationen til ham giver mod, lyst og evne til at møde andres tro med nysgerrighed, respekt og tolerance. Det er Kristus-centreringen, der gør den kristne spiritualitet væsensforskellig fra de andre spiritualitetsformer.



*Det er
Kristus-centreringen,
der gør
den kristne spiritualitet
væsensforskellig
fra de andre
spiritualitetsformer.*

For de allerfleste gælder det, at religionsmødet ikke bringer dem længere væk fra Kristus, men udfordrer dem til at søge længere ind i kristendommens dybder - også i nogen grad til de mere skjulte, mystiske og glemte elementer i den kristne tro. Og erfaringen er tilsyneladende den, at jo mere levende relationen til Kristus er, og jo mere erfaringen af at være rodfæstet i troen på ham er til stede, jo større åbenhed, imødekommenhed og gæstfrihed er der i stand til at udleve i mødet med den anden tro. Og jo mere får religionssamtalen karakter af trosdeling og invitation frem for sammenligning og afvejning af dogmatik og troserklæringer. Der er dog forskel på, hvordan fokuseringen på Kristus forstås og udtrykkes. En taler traditionelt luthersk om, at vedkommende i sit præstearbejde styrer efter kriteriet ”Alt hvad der driver på

⁴ Jesus-bønnen (også kaldet hjerte-bønnen) lyder i al sin enkelhed: ”Herre, Jesus Kristus, Guds søn, forbarm dig over mig en synder.” Denne bøn bedes igen og igen i takt med det uforcerede åndedræt, således at den første påkaldelsesdel sker på indåndingen og den sidste bekendelsesdel sker på udåndingen.

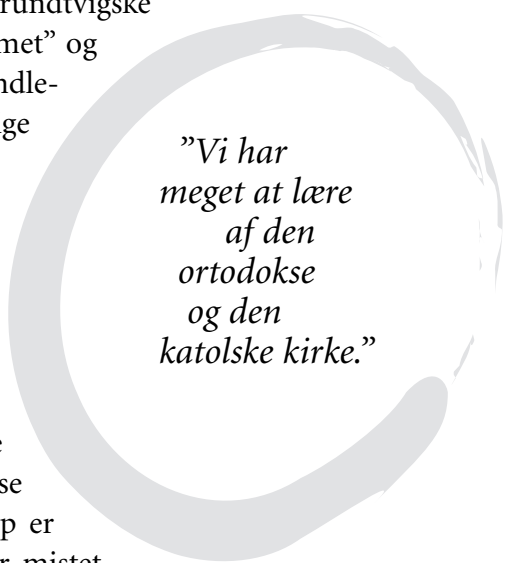
Kristus.” Andre taler om følelsen af at have ”centrum i Kristus”, ”at hvile i Kristus” eller om udviklingen ”frem mod et større Kristus-nærvær.” Men vi støder vi også på udsagnet: ”Kristus spiller en afgørende rolle i menneskets bevidsthedsmæssige evolutionsproces, Kristus-processen.”

Oldkirken og ortodoks og katolsk kristendom

En af de kilder, der oftest henvises til inden for det kristne univers, er de oldkirkelige mystikere og ørkenfædrene. Den erfaringsbaserede spiritualitet, som de repræsenterer, bliver en direkte referenceramme for arbejdet med udvikling af en levende spiritualitet i dag.

I deres søgen efter inspiration fra en nutidig spirituel kristen praksis vender flere samtalepartnere sig til den ortodokse og den katolske kirke. ”Vi har meget at lære af den ortodokse og den katolske kirke. Jeg holder også retræter på katolske klostre i ind- og udland, for dér kan delta-
gerne ’føle spiritualiteten’, men jeg har min lutherske og grundtvigske arv i bagagen. Katolik bliver jeg aldrig på grund af ”systemet” og pave-vældet. Men jeg står gerne i lære i spiritualiteten og indlevet bønsliv og tradition. Jeg er storforbruger af deres åndelige litteratur.”

Mange henviser – igen i lighed med samtalepartnerne i lytterunden blandt de østligt inspirerede – til den ortodokse og den katolske kirke, fordi man her finder plads for sanselighed og erfaring. I modsætning til samtalepartnerne i de nyåndelige miljøer, finder vi hos samtalepartnerne i denne anden lytterunde forholdsvis stor forståelse for de dogmatiske og teologiske grundforestillinger i de ortodokse og katolske traditioner. Der reflekteres over, om det netop er nogle af disse teologiske pointer, vi i protestantismen har mistet sansen for og derfor kan lære af. Flere gør eksempelvis opmærksom på den sakramentale forståelse af liturgien eller den ortodokse lakmusprøve på sand teologi, at den skal kunne omsættes til tilbedelse. Kropslighed og sanselighed bliver nævnt, som væsentlige elementer, der er glemt i den lutherske hjerne-teologi, og med fordel kan genoplives, eksempelvis gennem passionsspil, i alternative gudstjenester med sanselige udtryk, i pilgrimsvandring m.v.



*”Vi har
meget at lære
af den
ortodokse
og den
katolske kirke.”*

Hjertebønnen har tilsyneladende en særlig appel og funktion, både i den enkeltes personlige bønsliv og i mødet med de andre traditioner. Hjertebønnen, eller Jesus-bønnen, har med sin tilknytning til kroppens grundrytme i åndedræt og pulsslag elementer, der finder genklang hos personer, der fx har arbejdet med forskellige former for østlig meditation.

Flere henviser til Taizé, Assisi, Santiago de Compostela og Athos, som vigtige steder, hvor en særlig ånd eller atmosfære råder og kan virke nærende og inspirerende for den enkeltes tro eller for en gruppe, der sammen tager til sådanne traditionelle pilgrimscentre.

Pietisme, grundtvigianisme og karismatik

Vore samtalepartnere har som tidligere nævnt baggrund i et bredt spektrum af det folkekirkelige landskab og kan hente inspiration herfra, selvom de også på visse punkter tager afstand fra de selv samme traditioner.

Nogle har en grundtvigsk baggrund og har her lært at lægge vægt på det medmenneskelige, fællesskabet, fortællingen og myternes formidlingskraft. En samtalepartner nævner, at Grundtvigs frihedsbegreb indebærer friheden til forskellighed og individuelt at finde ind i dét fællesskab og knytte sig til dén præst, med hvem man åndeligt er på bølgelængde. Samtidig har grundtvigianismen i sin nutidige form ofte berøringsangst i forhold til den personlige trosudvikling, undviger den personlige trossamtale og har en afsvækket og upersonlig bønstradition.

Pietismen bliver tilsvarende fremhævet og kritiseret. Pietismen gav inderlighed, et stærkt personligt bøns- og andagtsliv og fokus på det erfarede Guds nærvær. Samtidig kritiseres pietismen for at være moralsk fordømmende. Forståelsen af gudstjenestens sakrale funktion og den skabelsteologisk begrundende samhørighed med fællesskabet, jorden og menneskeheden afsvækkes eller er helt fraværende.

En samtalepartner henviser til mødet med den karismatiske fornyelse som en indgang til arbejdet med religionsmøde, men også som kilde til en verdensforståelse og et verdensbillede, der giver anledning til samtale og udveksling. En karismatisk inspireret kristentro kan føre til udtryk og erfaringer, der blandt alternative opfattes som ægte og autentiske. ”Der er meget i den karismatiske bevægelse, der passer til nyåndeligheden, men forståelsen af den sakramentale virkelighed mangler.”

Den lutherske liturgiske tradition

I den lutherske tradition er det især liturgien, der fremhæves som en vigtig ressource i mødet med nyåndeligheden. Vore samtalepartnere er langt fra ukritiske mht. den måde, højmessens i praksis foregår på, men grundlæggende giver de fleste udtryk for stor glæde ved højmessens. En konkluderer, at ”Højmesseliturgen er god nok, men jeg har det svært med prædiken i dens nuværende form, hvor den let bliver uvedkommende, intellektualiseret og afstandsskabende. Jeg ville hellere have stilhed og betragtninger fra menigheden i prædikenens sted. Dybest set er jeg højkirkelig, og alt, hvad jeg laver, er over højmessens læst.”

Liturgen formidler kontakten til det guddommelige og danner en ramme, hvori både traditionelle kristne og nyåndelige kan opleve det hellige. Et par af samtalepartnere fortæller, hvordan de i en nyåndelig sammenhæng, hvor de var blevet inviteret til at holde et kursus om kristendom, undervejs blev opfordret til at fejre en gudstjeneste sammen med kursisterne. En af dem giver udtryk for, at ”Det blev en flot gudstjeneste med meget aktiv deltagelse fra kursusdeltagerne. Jeg tror, det blev særlig stærkt, fordi mysteriet blev holdt frem og kunne fornemmes af de tilstedeværende. Hvis man vover at gå med ind i oplevelsen af gudstjenesten – ikke bare forholder sig intellektuelt til den – vil man fornemme mysteriet i den.” En anden fortæller, hvordan en enkel nadver-liturgi i forbindelse med personlig åndelig vejledning fungerer utrolig stærkt og skaber

fokus på Guds nærværet, som er altafgørende i vejledningen.

Der berettes også om, hvordan liturgiske elementer i sammenhæng med højtidsfejringer, pilgrimsvandringer m.v. bidrager til at bringe kroppen med ind i spiritualiteten. Erfaringen er, at der i de alternative miljøer står stor respekt omkring kirkens evne til at skabe den nødvendige liturgiske ramme for det åndelige liv og for vigtige begivenheder i livet. Liturgiens lange tradition giver den tyngde og troværdighed, men samtidig efterspørges en åbenhed for at eksperimentere på en kvalificeret måde med de liturgiske udtryk.

Nogle lader sig inspirere af liturgiske former fra nyåndelige miljøer og har udformet kristne liturgier med inspiration herfra. Mens liturgiske eksperimenter og alternative gudstjenesteformer tidligere undertiden blev mødt med skepsis, oplever vore samtalepartnere i dag en langt større åbenhed. En fortæller, at da han for omkring 15 år siden holdt sin første meditationsgudstjeneste, blev han indberettet af provsten til biskoppen. ”I dag er der ingen, der kaster sig over én.”

4. Teologi mellem kontekst, erfaring og tradition

”Doing theology”

Vore samtalepartnere har en eksplorativ tilgang til teologi, hvor der fokuseres på at drive teologi og ikke på at videregive teologiske systemer. ”Hvis man udvikler et teologisk system, hvor det hele går op, stejler jeg, for så har man reduceret virkeligheden.” I stedet tales der om teologi som en fortløbende teologisk refleksion, hvor det gælder, at ”en mental teologisk åbenhed uden at fornægte Jesus og treenigheden er afgørende.”

Der er tale om en dialogisk tilgang til teologi, kendetegnet af en undersøgende åbenhed i forhold til andre kulturgruppers og kristne traditioners teologi. ”Vi er i Danmark langt bagud med at undersøge, hvordan vi kan bruge andre filosofier end den græske til at forstå Kristus-mysteriet. At bruge en indisk filosofi kommer der faktisk en meget stærk Kristus-figur ud af.” Det samme gælder i forhold til andre religiøse og spirituelle traditioner. ”Jeg tror, at når alle er skabt af Gud, så kan Gud også gennem den anden sige mig noget nyt og andet. Jeg er ikke tilfreds med at sætte en række grænser op. Det er vigtigt at elske den anden, men også lade mig elske af den anden og lade mig tilsige af den anden. Det betyder ikke, at jeg skal rumme alt inden for min egen teologi, men jeg bliver ved med at spørge ind til det, jeg ikke forstår, for at finde ud af, hvad den anden tænker, og hvad jeg kan lære af det.”

Denne tilgang til teologien er knyttet til stærkt personligt engagement og er indlært og erfaret gennem en længere proces med forskellige former for ophold og oplevelser i et grænseland. Personlige erfaringer inddrages som en kilde til den teologiske refleksion, idet kristendommen og teologien er et eksistensanliggende, hvor liv og lære hænger uløseligt sammen. ”Det er kun vigtigt at forkynde om de kristne dogmer, hvis mennesker har en nysgerrighed omkring det. Det må selvfølgelig ligge bag om det, vi siger og gør, men hvis vi ikke formidler det i et sprog og en

form, som relaterer sig til menneskers liv, har det ingen interesse. Men når de efterhånden kommer ind i det bibelske og teologiske univers, begynder det dogmatiske også at få en interesse, fordi dogmatikkens indhold vedkommer den enkeltes daglige liv og selvforståelse.”

I mødet med østligt inspireret religiøsitet og spiritualitet finder mange hjælp i en klassisk opfattelse af teologiens væsen som nært forbundet med liturgi og tilbedelse. Med henvisning til det oldkirkelige kriterium for udvikling af trosbekendelsen og den nytestamentlige kanon, ”Lex orandi, lex credendi”, giver én udtryk for, at ”Ret teologi er ret tilbedelse og ikke dogmatiske læresætninger.” Og der henvises til, at ”I den ortodokse kirke lever teologien i lovsangen og tilbedelsen.”



*”Ret teologi
er ret tilbedelse
og ikke
dogmatiske
læresætninger.”*

Kirkens arvegods i bred forstand spiller en afgørende rolle for vore samtalepartners teologiske refleksion, både kirkens hellige tekster og kirkens økumeniske teologiske tradition. Men, som én udtrykker det, ”Traditionen er ikke standset. Teologi er en proces i anerkendelse af, at Helligånden stadig virker.” Nogle samtalepartnere oplever, at de må kæmpe for forståelse for deres tilgang til teologi, dogmatik og tradition. Men det opleves ikke udelukkende negativt: ”Jeg har følt mig begrænset, og det har ikke bare været vanskeligt men også godt, for jeg oplever et krav om seriøsitet og forbindelse med dansk kirketradition.”

Arbejdet med de bibelske tekster er også en central kilde til den teologiske refleksion, som mødet med nyåndeligheden udfordrer til: ”Aldrig har jeg brugt Bibelen så meget, som jeg gør nu.” Der er en gennemgående overbevisning om, at sandheden i den kristne tro kan møde det moderne menneskes grundlæggende livsspørgsmål. Derfor drejer det sig ikke om at ændre eller tilpasse indholdet, men om at arbejde med formidling, tilknytning og sprog. ”Vi skal blive i de kristne tekster og det kristne sprog. Vi kommer alt for hurtigt til at gribe til psykologisprog, litteratur m.v. for at forklare troen. Men det er alt for langt fra traditionen, til at mennesker kan knytte det sammen. Vi må vise, at det står i teksterne, at det er i ikonerne, at vi har det i traditionen – alt det som mennesker søger og efterspørger.”

Sammenfattende kan man beskrive de fleste af samtalepartners forståelse af teologi, som det at drive teologi mellem kontekst, erfaring og tradition.

Kontekstuel teologi

”Vi skal ikke give køb på arvesølvet, men vi skal lære at formidle det. Der er ikke noget i kristendommen, som ikke er relevant for mennesker i dag, det skal bare formidles.” Sådan formulerer en samtalepartner det, og udtrykker en grundholdning i mødet med mennesker, der er inspireret af østlig spiritualitet og religiøsitet. ”Det hjælper ikke med nok så mange rockgudstjenester osv., hvis ikke vi forstår at formidle troens indhold.”

Sammen med en passioneret Kristus-fokusering møder vi en stærk forankring i klassisk kristen-

dom og en stærk bevidsthed om at stå i en lang kristen – økumenisk – tradition. Den udfordring, de kæmper med, er at formidle den kristne traditions ”arvesølv” på en relevant og tilgængelig måde i de religiøse og spirituelle miljøer, som de færdedes i. Set udefra er disse grænsengængere dybt engagerede i det, som på basis af inkarnationen altid har været kirkens opgave, nemlig at inkulturere eller kontekstualisere evangeliet i nye sammenhænge. Den kristne kirke har altid omsluttet, indlejret, omdannet og optaget ”det andet”, og omformet det til et kristent udtryk.

Mødet med forestillinger og begreber i andre religiøse traditioner opleves af flere samtalepartnere som en udfordring til at gennemtænke den kristne teologi på ny. Eksempelvis begreber som tomhed og non-dualitet. ”Jeg kan ikke beskrive det med store ord, men er i en proces med at undersøge de erfaringer, som ligger til grund for begreberne. Jeg er ikke tilfreds med bare at spejle tomheden med det kristne begreb om fylde. Det er for enkelt og forkert. Tomhed fx handler om availability – at stille sig til rådighed for det større og give slip på det, som spærrer og fastholder os. Det, jeg aldrig kan give slip på, er Jesus, og på hans død og opstandelse som det centrale.”

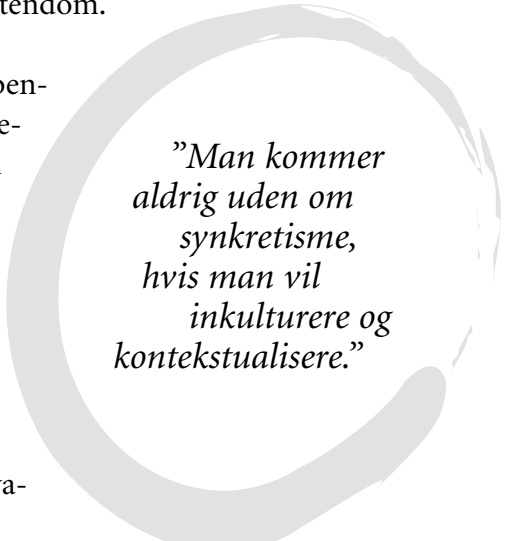
Når evangeliet søges inkultureret eller kontekstualiseret i nye religiøse miljøer, er der på samme tid brug for en stærk indlevelse i disse miljøers kultur, spiritualitet og religiøsitet og en dyb fortrolighed med kristendommens egne skrifter og traditioner. I dette arbejde gælder det, at ”Mental teologisk åbenhed uden at fornægte Jesus og treenigheden er afgørende. Det kan ske ved at koble troen sammen med et andet sprog. Men samtaler af den type kan kun føres med dem, der har et åbent sind, og det har de fleste teologer ikke.” I den proces er der behov for ”at finde de glemte elementer, der ligger i traditionen.” Samtidig må der arbejdes med sproget: ”Sproget er nok den største hindring for forkyndelsen i dag.”

På den ene side er det en realitet, som det udtrykkes, at ”Man kommer aldrig uden om synkretisme, hvis man vil inkulturere og kontekstualisere.” Synkretisme er ikke kun en alvorlig udfordring, når kristendommen møder fx Østens spiritualitet og religiøsitet, men også i vor egen folkekirkelige virkelighed, hvor kristendommen har mødt og møder forestillinger og praksisser, som ikke umiddelbart er forenelige med klassisk kristendom.

På den anden side er det tydeligt, at der er behov for en løbende teologisk refleksion, når der i mødet med mennesker præget af en østlig spiritualitet og religiøsitet skal udvikles en kristen spiritualitet. Hvis der ikke her bringes en eksplicit kristen teologisk tænkning i spil, er der fare for, at de implicitte ”referencerammer”, som knytter sig til de østligt inspirerede spiritualitetsbegreber og praksisser, udfylder det teologiske tomrum.

Erfaringsnær teologi

”Hvad er dogmatik?” spørger en af samtalepartnerne, og sva-



*”Man kommer
aldrig uden om
synkretisme,
hvis man vil
inkulturere og
kontekstualisere.”*

rer selv, at det er ”at vi bliver enige om vore troserfaringer og validerer dem.” Dermed understreges den nære forbindelse mellem teologi og erfaring, som vi møder hos de fleste samtalepartnere. Mødet med andre religiøse og spirituelle traditioner rejser en række vanskelige dogmatiske spørgsmål, men indgangen til arbejdet med disse spørgsmål er ofte en teologisk refleksion over egne og andres erfaringer og praksis. ”Det erfaringsbaserede er utrolig vigtigt,” siger en af informanterne, men ”Det mangler stort set i den teologiske refleksion og i arbejdet i et almindeligt sogn.”

Både hos Luther og Grundtvig finder de belæg for erfaringens betydning. ”Når jeg læser Luther,” siger en, ”finder jeg masser af erfaringer. For Luther var det helt selvfølgeligt.” Og en anden peger på, at ”Grundtvig ikke var bange for at gøre nye erfaringer. Symbolerne skal ikke stå i vejen. Vi må udvikle en mere erfaringsnær teologi.”

Erfaringsdimensionen er ikke kun vigtig i den teologiske refleksion, men også i formidlingen af kristen teologi. Kristen tro må formidles som noget, der kan erfares. ”Det, der er egentlig kristendom, er erfaring af, at det virker i os. Mennesker har krav på erfaringer. Kristendom er en erfaringsreligion.” I den proces må mennesker opmuntres til at reflektere teologisk over deres egne erfaringer, og her har de brug for teologiske landkort, der kan hjælpe dem til at orientere sig i relation til deres erfaringer.

Nogle opfordrer Folkekirken til at have større blik for den erfaringsnære formidling fx gennem genuin liturgisk fornyelse. Og en samtalepartner kommer med et konkret eksempel fra højmessens: ”Dåb bliver ofte behandlet meget stedmoderligt i gudstjenesten, uden nærvær. Vi er begyndt med en praksis, hvor jeg siger til menigheden, at det er et fællesanliggende at ønske velsignelse over dette barn. Påkaldelsen af velsignelsen er fælles. Vi åbner hver især vort hjerte for, at det kan ske.”

Ikke mindst påkaldelse og henvendelse til Gud gennem forskellige former for meditation og bøn (fx Jesus-bønnen) fremhæves som elementer, der kan medvirke til en tilnærmelse mellem den kirkelige kristendom og den nye tids spiritualitet.

Trinitarisk teologi

Det grundlæggende kristne dogme, som mange samtalepartnere igen og igen tager udgangspunkt i og vender tilbage til, er læren om treenigheden. En beskriver triniteten som dét, der både rummer og skjuler Guds mysterium, og som giver et kristent sprog for menneskets åndelige og konkrete erfaring af Gud, sig selv og forholdet til verden: ”Treenigheden er en genial måde at udfolde Gudshemmeligheden på. Når Gud åbenbarer sig, er der et sprog, vi kan sætte på det og på hjertets respons.”

Troen på Gud som Fader, Søn og Helligånd har betydning for den måde, man møder anderledes troende på, fordi ”treenighedslæren betyder, at Gud er relation – og relationen er kærlighed. Gud selv rummer en ekstrem forskellighed. Fordi vi er skabt i Guds billede, er vi kaldet til at rumme det forskellige og elske mangfoldigheden.”

Trinitetsteologien – sammen med kristologien – er et afgørende kriterium for udvikling af en kristen teologi i mødet med nyåndeligheden. En samtalepartner gør således opmærksom på, at ”mit møde med andre religioner er præget af min forståelse af to-natur-læren og treenigheds-læren og de dertilhørende dialektikker og paradokser. Der ligger et skjult mønster bag alt det, vi som kristne foretager os.”

Skabelsesteologi og menneskesyn

Den kristne skabelseslære er et væsentligt udgangspunkt for flere. Troen på, at Gud har skabt ”den anden” og skabt alle mennesker i sit billede, betyder ifølge en samtalepartner, at Gud også kan møde den kristne gennem den anden, uanset om vedkommende er kristen eller ej. ”Jeg tror, at når alle er skabt af Gud, så kan Gud også gennem den anden sige mig noget nyt og andet.”

En samtalepartner peger på det kristne menneskesyn som dét, vedkommende lever ud af i mødet med andre: ”Man kan kun lære sig selv at kende i samspil og medspil med andre.” I umiddelbar fortsættelse heraf peger vedkommende også på, at dette er væsentligt anderledes end andre livstydningers menneskesyn: ”Det er en kristen påstand. Sådan vil en teosof ikke sige. Man kan kun lære den anden at kende ved at give slip på kontrollen. Dybest set har vi ikke magt over tilværelsen eller hinanden. Vi kan kun række ud og tage imod.”

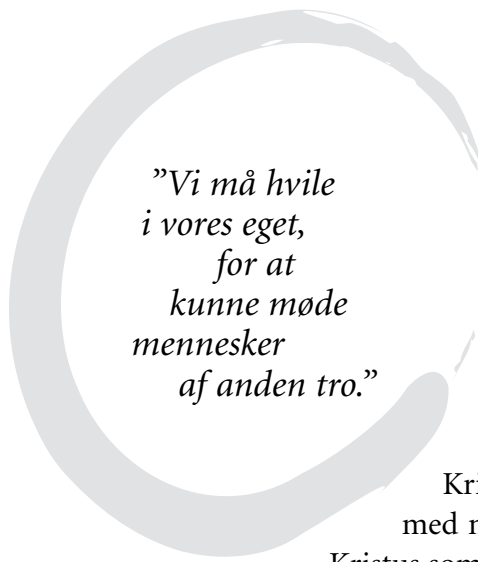
Samhørighed og forpligtelse på fællesskabet fremhæves af flere som et væsentligt kristent element: ”Ud fra en kristen forståelse er vi ikke kun enkeltindivider – men en del af Kristi legeme.” På den anden side pointeres også det unikke i den enkelte skabning, og at ”det er vigtigt at respektere det mysterium, som Gud har lagt ned i mennesket - og være den, man er.” En tredje person betoner det kristne menneskesyns respekt for alle mennesker: ”Fra det grundtvigske har jeg medmenneskeligheden – alle er ligeværdige for Vorherre!”

Det er ikke kun den positive forbindelse mellem det skabte og Skaberen, der fremhæves. Også den kristne forståelse af synd og syndefald nævnes som et fællesmenneskeligt grundvilkår for det skabte menneske som forklaring på splittelse og adskillelse: ”Forudsætningen for dialog er gensidig afhængighed af hinanden. Syndefaldet er, at gensidigheden brydes, at skaberværket ikke længere anerkender Skaberens rolle og ikke føler sig afhængig af Skaberen.”

En samtalepartner beskriver, hvordan det åndelige liv kan styrke og udruste mennesket overfor det ondes og syndens realitet: ”Vi må gøre os mere fortrolige med det, der er synden, det onde. Tidligere har vi bare fortrængt det. Vi må omgås det på en anden måde, en omtolkning af det onde. Volden og seksualiteten er de to største, men også grådigheden og andre dødssynder. Det onde, det mørke, skyggen, er en uomtvistelig del af vort menneskeliv. Jo mere sikkert det spirituelle liv bliver, des bedre kan vi omgås disse sider og gå i samtale med dem. Vi må iagttage det onde.”

Kristologi og karma

At Jesus Kristus åbenbarer, hvem Gud egentlig er, er et centralt udgangspunkt. Gud er Faderen, der viser sit væsen i Sønnens sendelse, og denne ”Kristus-forankring gør det muligt at være



*”Vi må hvile
i vores eget,
for at
kunne møde
mennesker
af anden tro.”*

rummelig.” En anden udtrykker vigtigheden af i mødet med mennesker af anden tro at være forankret i sin egen: ”Vi må hvile i vores eget, for at kunne møde mennesker af anden tro. Hvis vi møder en buddhist, som hviler i sit eget, kan vi nogle gange opleve at komme nærmere ham end en kristen, som ikke kender sit eget. Der mangler en Kristus-centrering. Vi lever i en kulturkristendom, hvor mennesker længes og søger, men ikke ved, at det er Kristus de søger, fordi vi ikke har arbejdet med Kristus-centreringen.”

Kristologien udfoldes konkret i nogle af samtalepartnernes møde med mennesker i det nyåndelige miljø. I disse mennesker møder de Kristus som den, der identificerer sig med deres næste. ”Vi må ikke dæmonisere de andre, men se Kristus i vor næste.” Eller som en anden udtrykker det, så ”virker Kristus som Logos også uden for kirke og kristendom” og henviser derfor til *”logoi spermatokoi”*⁵ - som tilknytningspunkter til at forkynde Kristus.”

En samtalepartner peger på det unikke i den måde, kristendommen sammenholder det jordiske og det kosmiske, det individuelle og det kollektive, ved troen på Gud, der blev menneske i Jesus Kristus. ”Vi ser de kristologiske begivenheder ikke kun som soteriologiske udtryk, men også som genskabelse af universet.” Ved at udfolde forbindelsen mellem det jordiske og det kosmiske i inkarnationen har kristendommen noget væsentligt at bidrage med i forhold til de nyåndelige miljøer, hvor nogle betragter sig som bærere af den ny tids kristendom og opererer indenfor kristne referencerammer: ”I det nyåndelige miljø ønsker mange grupper – ikke mindst de teosofiske – at tjene jorden og menneskeheden; det sker i form af lysarbejde, en gudstjenestelignende og meditativ praksis. Hvad jeg savner, er en diakonal praksis som konsekvens af tjenesten.”

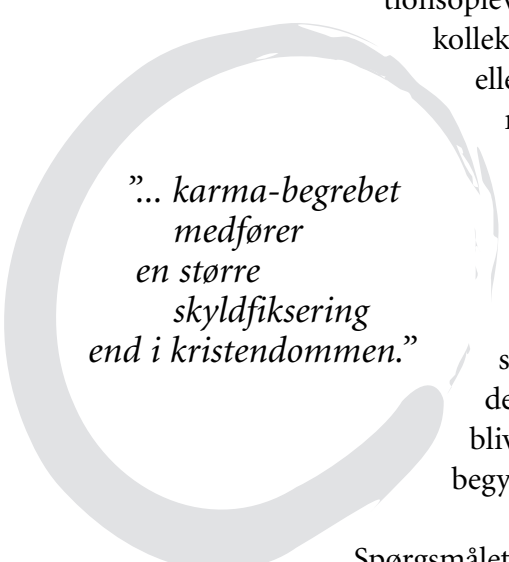
Nogle samtalepartnere påpeger, at Kristus-bevægelsen ud over det eksoteriske spor også har et esoterisk spor, som gang på gang dukker op i kirkehistorien. Nyåndeligheden er bl.a. ”influeret af esoteriske elementer, gnosticisme og alkymi, som også har været en del af den vesteuropæiske kirkes historie. Det er spændende at finde tilbage til fælles rødder i den kristen og den nyåndelige tradition og at arbejde med et fælles sprog, der kan kommunikere åndelige erfaringer.”

Som rapporten ”Tro i tiden” viser, spiller forståelsen af Jesus og Kristus også en væsentlig rolle i fx teosofiske og antroposofiske miljøer. En samtalepartner skildrer en oplevelse, hvor det blev tydeliggjort, at en teosofisk eller antroposofisk forståelse af Jesus er væsentligt anderledes end den Kristus-tro, der bygger på de grundlæggende kristne dogmer som treenighedslæren og to-naturlæren. ”Derfor er der behov for en fundamental dialog mellem teosoffer og kristne om vore grundlæggende måder at forstå tilværelsen på.”

⁵”Logoi spermatokoi”, der betyder ”Ordets frø”, er et udtryk formet af kirkefaderen Justin Martyr omkring år 150 for at vise hen til de sandhedselementer og glimt af Kristus, som ofte findes i ikke-kristne religioner og i græsk filosofi.

En afgørende udfordring er den karma- og reinkarnationstro, som præger østligt inspireret religiøsitet og spiritualitet. Ingen af samtalepartnerne giver udtryk for, at denne tro er forenelig med troen på Jesus Kristus. Der er dog heller ikke noget, der tyder på, at dette emne har været årsag til blokering for deres samtaler og kontakt med østligt inspirerede nyåndelige. Derimod har de mødt de nyåndelige dér, hvor de var med deres forestillinger om karma og reinkarnation, og har peget på en anden tilværelsesforståelse præget af ”begreber som synd, nåde og Vorherre.”

Der er forskellige måder at forholde sig til reinkarnationserfaringer på. Én tolker reinkarnationsoplevelser som ”meddelelser fra underbevidstheden, måske fra det kollektive ubevidste. Kilden kan være Helligånden, eller en dæmon eller en terapeuts påvirkning.” Andre undlader at gå ind i en tolkning af disse fænomener.



*”... karma-begrebet
medfører
en større
skyldfiksering
end i kristendommen.”*

I mødet med karma-læren om årsag og virkning peges der på, ”at karma-begrebet medfører en større skyldfiksering end i kristendommen”, fordi karmaloven er ubrydelig. Også kristendommen lærer, at ens handlinger har konsekvenser, ”men samtidig er der en Gud, der er større, som kan tilgive dine synder og give dig en ny start. Begrebet ’som du sår, skal du høste’ bliver i kristendommen stillet i lyset af tilgivelsen som den nye begyndelsesmulighed.”

Spørgsmålet om reinkarnation vurderes på samme måde i lys af den kristne tro på opstandelsen: ”Reinkarnation interesserer mig ikke. Jeg tror, vi har forsømt at forkynde om opstandelsen. Om der bag det hele er en fælles realitet bag ordene – altså bag talen om reinkarnation og opstandelse - kan vi ikke vide. Det overlader jeg trygt til Gud.”

Ånden gør levende

Helligånden beskrives dels som den kraft, der gør levende, og som formidler af Guds handlinger, der også går ud over menneskets formåen: ”Det dejlige ved den ortodokse kirke er, at der er stor tro på Helligånden. Vi tror, vi skal gøre det hele selv, men det er Ånden, der gør levende... Vi har alt for lidt plads til Helligånden i vores kirke.”

Helligånden er som Guds nærvær virksom både i og uden for kirken, og dermed også i mennesker påvirket af østlig spiritualitet og religion: ”Helligånden virker også i ikke-kristne. Jeg kan lære noget til min egen tro af mennesker med en anden tro eller spiritualitet. Det har været rørende, stort, at mennesker deler noget personligt med mig.” Det drejer sig om at ”se, hvad Gud har lagt i det enkelte menneske og i fællesskaberne.”

Flere skildrer Helligånden som kilde til styrke og inspiration i arbejdet i grænseområdet mellem kirken og nyåndelighed og som den, ”der må give væksten til de frø, vi spreder” som vidner.

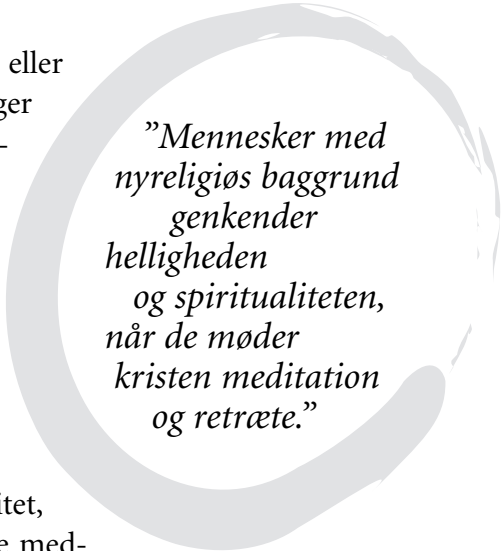
5. Mission i nærvær

”Religionsmøde handler også om mission”

I en anmeldelse af ”Tro i tiden” fokuserer dr. theol. Anne Marie Aagaard på rapportens sidste afsnit, der reflekterer over, hvad Folkekirken gør, kan gøre eller burde gøre i mødet med den udbredte østligt inspirerede spiritualitet. ”Refleksionernes ledespørgsmål kan derfor omskrives til: Hvad skal folkekirkekristne gøre for at blive en missional kirke? Religionsmøde handler også om mission. Det lader materialet os ikke glemme.”

Når ingen af dem, vi i denne lytterunde talte med, selv bragte ordet mission op i forbindelse med deres engagement i mødet med mennesker påvirket af østlig spiritualitet og religiøsitet, hænger det sandsynligvis sammen med, at mission, ikke bare i de nyspirituelles miljøer, men også i mange andre sammenhænge forbindes med en dem-og-os holdning, monolog, indoktrinering, kulturimperialisme, moralisme og manglende anerkendelse af og respekt for mennesker af anden tro end kristendom. I samtalerne løb kom det imidlertid til at stå meget klart, at de næsten alle sammen – ud fra en anden forståelse af mission – så sig selv som ”missionær i betydningen af at være kristen, der deler det, han eller hun har fået.”

Når flere af samtalepartnerne skal redegøre for deres missions- eller dialog-forståelse i mødet med nyåndelige, trækker de på erfaringer fra den ortodokse kristne tradition og dens centripetale missionspraksis med hovedvægten på gudstjeneste og spiritualitet. Uden at kirken nødvendigvis praktiserer en udadrettet centrifugal missionsvirksomhed, sker det, at ”Mennesker med nyreligiøs baggrund genkender helligheden og spiritualiteten, når de møder kristen meditation og retræte”, og at de derigennem måske drages til kristendom og kirke.



*”Mennesker med
nyreligiøs baggrund
genkender
helligheden
og spiritualiteten,
når de møder
kristen meditation
og retræte.”*

”Religionsmødet foregår inde i mennesker”

De mennesker, som er inspireret af østlig spiritualitet og religiøsitet, er, som det fremgik af ”Tro i tiden”, for manges vedkommende medlemmer af Folkekirken, og det er hverken praktisk muligt eller missiologisk hensigtsmæssigt at identificere dem som en afgrænset gruppe. Anne Marie Aagaard skriver i sin anmeldelse af ”Tro i tiden”, at ”Religionsmødet foregår inde i mennesker. Inde i mennesket kæmpes der om menneskets overordnede identitet – dets sjæl.” Her giver det ikke mening at tale om ”dem og os”, for de andre er ikke de andre, men en del af os. ”Jeg er kristen new ager”, siger en af vore samtalepartnere, og flere af samtalepartnerne i rapporten ”Tro i tiden” kunne om sig selv sige, at de opfattede sig selv som teosofiske eller esoteriske kristne. Spørgsmålet er, om det er den kristne tro som grundlæggende livsholdning eller den østlige spiritualitet og religiøsitet, som slår stærkest igennem. Flere af vore samtalepartnere giver udtryk for, at det er deres erfaring, at mennesker præget af østlig spiritualitet måske repræsenterer et udtryk for åndelig vækkelse i en tid med fortsat sekularisering. Gennem spirituelle og religiøse erfaringer i de nyreligiøse miljøer er disse mennesker blevet vakt til et åndeligt liv, som i nogle tilfælde fører dem tilbage til den kri-

stendom, som hele tiden har ligget under overfladen som kulturkristendom, og måske også til den Folkekirke, som de tidligere havde taget afstand fra, fordi de ikke oplevede den som åndeligt levende.

En præst fortæller, at der ”i disse år sker det, at de nyreligiøse melder sig ind i Folkekirken i lange baner. De vender hjem til Folkekirken.” I denne situation er der brug for præster, som kan relatere til deres erfaringer. ”De kommer med mange erfaringer i bagagen, indsigter især fra buddhistisk hold inkl. nogle smertefulde erfaringer. Som sognepræst, der genkender dem og deres erfaringer, fungerer jeg som en slags ’adgangsbillet’ for dem.”

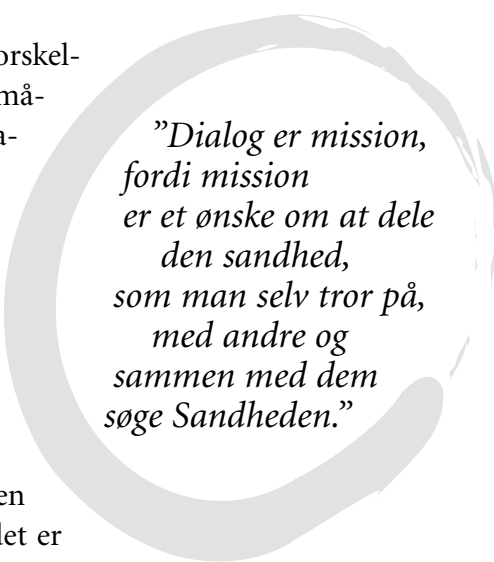
Kristus-forankring og rummelighed

Som tidligere nævnt oplever flere samtalepartnere, at ”Kristus-forankring gør det muligt at være rummelig.” Der synes ikke at være nogen modsætning mellem en stærk kristen identitet og en rummelig og åben holdning til mennesker med erfaringer fra østlig spiritualitet og religion. Tværtimod. ”Et sådant åbent møde forudsætter, at man kender og hviler i sin egen base.” Eller som en anden udtrykker det: ”Vi må hvile vi vores eget, for at kunne møde mennesker af anden tro.”

Kristus-forankringen kan dog også føre til en anden form for rummelighed, hvor der skabes plads til konfrontation. ”Tror man at kende noget af sandheden, så skal man missionere for den i dialogen og give den anden plads til at gøre det samme. ... ægte dialog kan kun finde sted, hvis man konfronterer hinanden med de ting, der skiller.”

Sandhed

Oplevelsen af i Kristus at have mødt sandheden håndteres forskelligt af samtalepartnerne, men for mange er sandhedsspørgsmålet et vigtigt, eksistentielt anliggende. ”Det, der tales om i dialog, er eksistentiel virkelighed for dialogpartnerne. Den sandhed, dialogen søger, er ikke bare et spørgsmål om objektivt sandt eller falsk. Det er i sidste instans den sandhed, som vi hver især bygger vores liv på, der er på spil ... Dialog er mission, fordi mission er et ønske om at dele den sandhed, som man selv tror på, med andre og sammen med dem søge Sandheden.”



*”Dialog er mission,
fordi mission
er et ønske om at dele
den sandhed,
som man selv tror på,
med andre og
sammen med dem
søge Sandheden.”*

Over for denne mere kognitive forståelse af sandheden, står en mere relationel tilgang. ”Sandheden er ikke kognitiv, men det er en person, som vi vokser ind i. Den sandhed kan vi ikke pådutte mennesker, men de må selv opdage, at Han er vejen, sandheden og livet. Derfor kan det dybest set ikke sættes op i læresætninger. Jesus inviterer til at gå ind i en relation. ”Jeg er”-udsagnene er ikke dogmatiske udsagn, men invitation til relationer.”

Religionskritik

At religionskritik er vigtig i mødet med nyreligiøse, er alle vore samtalepartnere enige om, for som en af dem konkluderer, så er ”religiøse kræfter stærke og trækkes let i en forkert retning.”

Religionskritik må imidlertid begynde som selvkritik. ”Vi må have ydmyghed i mødet med de andre. Når Jesus var i konfrontation, var det først og fremmest i forhold til farisæerne, for de burde vide bedre. Vi må være i konfrontation overfor kirken og dem, der burde vide bedre.”

Kritikken af nyreligiøse forestillinger og praksisser kan også transformeres til en kritik af kirkens undladelsessynder. Når fx reinkarnationstroen breder sig blandt Folkekirkens nyåndelige medlemmer, skyldes det måske, at kirken ikke klart nok har kommunikeret og udfoldet den kristne forståelse af opstandelsen.

Når det specifikt gælder kritik af nyreligiøse grupper, er der to tilsyneladende modstridende tilgange, nemlig en konfrontatorisk og en relationel tilgang.

Ud fra den konfrontatoriske tilgang, har religionskritikken primært fokus på sandhedsspørgsmålet. ”Det er vigtigt at fastholde Sandheden som noget, der står udenfor mennesket. Dialog søger Sandheden. Men dialog uden bedømmelse er bare snak ... Vi vil gerne vægte klarhed, selv om vi også godt ved, at vi kan skræmme andre væk. Vi tager vort udgangspunkt i religionskritikken, og derfor er målet ikke en relationsskabende dialog, men en klarhedsskabende dialog.” Denne tilgang til religionskritik fører til en dialog i konfrontation. ”Vi må turde gå op imod ”dæmoniske” grupper, også selv om vi erkender faren ved, at vi selv bliver dæmoniseret og farvet af dem, vi kæmper imod.”

Ud fra den relationelle tilgang vil muligheden for kritik afhænge af kvaliteten af den relation, der på forhånd er opbygget. ”Jeg kan godt sige noget til ledere af religiøse og spirituelle grupper om evt. uheldig praksis, fordi jeg står på venskabelig fod med dem. Derfor kan vi tale åbent til hinanden. Hvad man kan sige til hinanden afhænger af relationen, men man skal vise ærlighed. ... den konfrontatoriske tilgang kan være skadelig, fordi den frister kirken til at vælge de nemme løsninger.”

Relationen kan være så stærk, som det også fremgår af ovenstående citat, at kritikken ikke opleves som kommende udefra. ”Det er vigtigt at være til stede i et ægte møde med mennesker. For mig har det betydet, at hvor jeg før udefra kunne tale om det okkulte og det farlige i de nyåndelige bevægelser, dér kan jeg nu kritisere indefra. Derfor må vi have en praksis, der accepterer, at der er mennesker, der søger på det åndelige plan, samtidig med at vi peger på Kristus.”

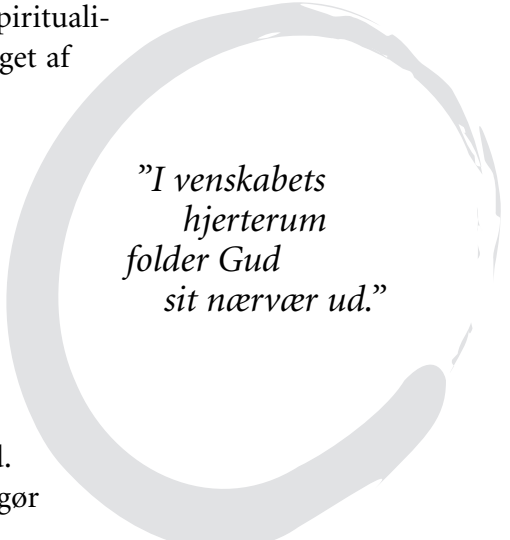
Uden at forsøge at harmonisere disse to tilgange til religionskritikken, kan man dog pege på, at nogle af forskellene måske hænger sammen med de forskellige religiøse miljøer, de færdes i, og de forskellige opgaver inden for kirkens mission, som de føler sig kaldet til at varetage.

Venskab og forsoning

Religionsmødet handler om et personligt møde med mennesker af anden tro og spiritualitet. "Det er de personlige møder, som er det stærkeste." Et sådant møde forudsætter ikke, at man i forvejen har studeret den andens religion eller spiritualitet, men at man har den fornødne nysgerrighed.

"Dialogen handler om at bygge relationer og finde veje for kærlighed." Det åndelige eller spirituelle vedrører noget af det dybeste hos mennesker, og samtaler om det forudsætter, at der er opbygget gode relationer. Guds kærlighed, som er kernen i kristendommen, kan kun deles med andre – fx mennesker påvirket af østlig spiritualitet og religiøsitet – når der er opbygget gode relationer præget af tillid og respekt.

En samtalepartner udtrykker det meget poetisk: "I venskabet hjerterum folder Gud sit nærvær ud." Samme person taler i denne forbindelse om "sjælevenner" og "venskabets samtale" og understreger betydningen af at holde vennerne levende og at vise dem respekt, som har vist én tillid.



*"I venskabets
hjerterum
folder Gud
sit nærvær ud."*

En anden dimension af relation og venskab er tolerancen over for den anden i hans eller hendes anderledeshed. Tolerance som "en måde at være sammen på, selv om det gør ondt."

En tredje dimension er forsoning, her forstået som de nyreligiøses forsoning med kirken. "En af grundene til, at det er nødvendigt med relationsopbyggende arbejde i forhold til disse mennesker, er, at der findes en stor sårethed eller skuffelse, fordi de har oplevet ikke at blive hørt, set eller mødt. ... Det er aldrig Jesus, de har stødt sig på, men på institutionen, dogmerne og præsten. ... Der er et stærkt ønske om forsoning og at blive mødt af kirken, ikke nødvendigvis for at de skal blive kristne eller opgive troen på reinkarnation – men for at blive mødt og forstået, hvor de er." Denne forsoningsproces kræver opbygning af menneskelige relationer og fra kirken side personer, der kan optræde som autentiske repræsentanter for kirken. "Derefter kan de begynde at se også det smukke i kristendommen."

Gensidighed?

En vigtig erfaring, som vore samtalepartnere har gjort, er betydningen af gensidigheden i deres møde med mennesker inspireret af andre religiøse traditioner. Som en af dem formulerer det: "Mission betyder for mig, at jeg sendes ud for at give og tage imod." En giver udtryk for, at "Dialogen holder min tro levende", og en anden, at "Gennem mødet med de andre fik jeg sprog til at udtrykke min egen tro." Mødet med østlig spiritualitet og religion bliver sammenlignet med oplevelsen af at begynde at læse teologi på universitetet; begge dele var et syrebad for vedkommendes tro: "Jeg måtte blive kristen på en ny måde."

Gensidigheden består ikke kun i, at begge parter i mødet med hinanden lærer mere om Gud, men også om sig selv. ”Du lærer dig selv at kende, når du møder andre. Det handler om selv-erkendelse, selvopdagelse. Man kan kun lære sig selv at kende i samspil og medspil med andre.”

Der er dog hos flere en oplevelse af en vis ubalance i gensidigheden. ”Jeg oplever ikke, at de har den samme nysgerrighed overfor mig, som jeg har over for dem.” Forklaringen kan måske være, at nogle nyåndelige ud fra deres erfaringer med Folkekirken mener at have gjort sig færdig med kirke og kristendom. ”De søgende har været på rejse væk fra kristendommen.”

Vidnesbyrd

Forstås mødet med de nyreligiøse som mission, så er missionens redskab vidnesbyrdet. Forståelsen af (missions)opgaven er ”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.” Missionens sprog i mødet med mennesker præget af østlig spiritualitet er primært vidnesbyrdet, der bygger på den personlige erfaring. Det drejer sig om ”at dele sin tro med andre frem for blot at udveksle teologiske synspunkter.” Teologien får sin plads, når relationen er veletableret. En af vore samtalepartnere peger således på, at det er frugtbart at tage ”udgangspunkt i et personligt møde, i personlige erfaringer og livshistorier i dialogen. Det er dog vigtigt på et tidspunkt at tage fat på de dogmatiske spørgsmål. Det handler her om at sætte andre ord på.”

Flere peger på, at der mht. vidnesbyrd og personlige erfaringer ligger et problem for mange præster og andre folkekirkemedlemmer. ”Dialogen med den østlige spiritualitet hænger tæt sammen med en ukompliceret adgang til egen tro og tradition.” I Folkekirken er der ofte en stor blufærdighed omkring åndelige spørgsmål. ”I Vestens tradition er vi meget mere vendt udad mod verden, end man er i østen. Vi har ikke lært at færdes inde, indadtil. Vi må som kultur øve os i en mere balanceret holdning mellem ude og inde.”

Udfordringen for Folkekirken er at ”få skabt dialogmiljøer hos os selv i kirken ... Det er vigtigt at øve os i at tale om vor egen tro.” Først når den interne trossamtale i kirken fungerer, vil det være naturligt også at tale med mennesker fra andre spirituelle og religiøse miljøer om tro og erfaringer.

Kristen spiritualitet

Hos de fleste samtalepartnere finder vi en forståelse af, at kristentro i mødet med mennesker inspireret af østlig religiøsitet og spiritualitet bedst formidles ved at inddrage dem i den kristne spiritualitet, som nærer deres egen kristne tro.

Gudstjeneste: I kristendommens formidling spiller fællesskab, kirke, menighed og gudstjeneste en afgørende rolle. ”Det er fællesskabet, hvor man oplever nærheden og trossamværet, som er grundlaget”, men samme person forsætter, ”Det er ikke alle, der kan mærke det i højmessen.” Vore samtalepartneres erfaringer tyder på, at der er mange nyåndelige, som gerne ville være en del af og bruge kirken, bl.a. fordi de er optaget af Jesus-skikkelsen, men de har oplevet mødet med kirken som meget utilfredsstillende. ”Det har været smertefuldt at kende til mange men-

neskers længsel og søgen og samtidig mærke, at kirken har været meget fordømmende, når de har søgt kontakt dertil. De var jo potentielle kirkegængere, som blev afvist.”

Mange har den erfaring, at den klassiske gudstjeneste med dens gamle slidstærke ritualer ofte påskønnes, og derfor er der ikke noget ønske om, at den ændres radikalt. Det, der efterlyses, er imidlertid:

- **Nærvær og autenticitet:** ”Problemet i gudstjenesten er ofte mangel på nærvær og kult, tilstedeværelse, autenticitet.” Erfaringen er, at det element i gudstjenesten, som oftest ikke formidler godt nok, er præstens prædiken. ”Det er vigtigt for præsten at prædike uden manuskript. Det giver større autenticitet. Det er vigtigt at være til stede som det menneske, man er, og gøre rede for sin tro på en måde, så folk kan forstå det.” Den vanskelige opgave er ”at få mennesker vakt for guds nærværet inden for kirkens rammer,” siger en anden.
- **Sanselighed og mystik:** ”Fra den kristne mystik véd vi, at sanserne er det, som enten holder os fast i denne verden eller åbner os for mysteriet. Gudstjenesten skal være sanselig, og så skal kirken – med sin store tradition – styre, hvad der opleves. Der er visse rammer, som må til, for at man fx kan kalde det en nadver. Hvis kirken ikke går ind som vejleder i de liturgiske eksperimenter, så gør mennesker det alligevel, men så går koblingen til det kristne mysterium tabt. Vi må tro på, at det, vi har, rent faktisk holder og er godt nok.” En måde at fremme oplevelsen af sanselighed og mysterium på er gennem en fokusering på kirkens ritualer. ”Det er vigtigt at arbejde med ritualer. Og her finder vi en tredobbelt tendens. ”Dels skal de være korte og præcise, dels skal mysteriet fastholdes, og dels skal der skabes helt nye ritualer.”
- **Inderlighed og tros glæde:** ”Mange oplever, at gudstjenestens bønner blot bliver læst op og mangler inderlighed. Det siger ikke nødvendigvis noget om præsternes tro, men de vover ikke at vise troen og inderligheden.” ”I ritualerne er det vigtigt, at man kan mærke inderligheden – de må ikke bare lyses af. Generelt oplever jeg, at jeg savner præsters inderlighed i deres formidling af søndagens gudstjeneste og i det hele taget. Hvor er tros-glæden henne?” ”Vi kan ikke konkurrere med kulturhuset ved blot at lave noget tilsvarende. Kirken må have sit eget særegne, som har at gøre med tro, inderlighed og nærvær.”

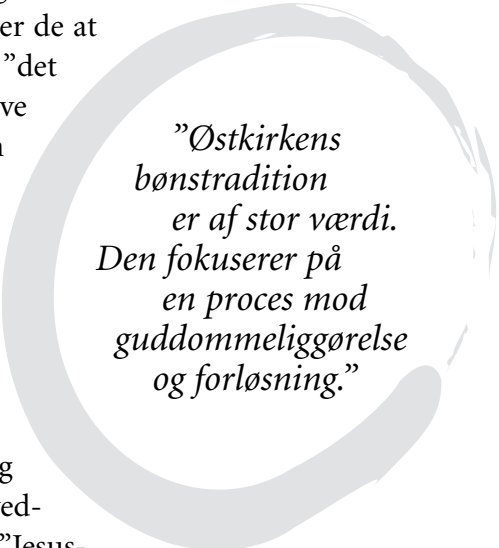
Meditativ bibelbrug: Det er typisk den meditative brug af Bibelen, som samtalepartnerne har gode erfaringer med i mødet med nyånderlige, en slags ”lectio divina”. Denne meditative tilgang til Bibelen anvendes på forskellig måde i åndelig vejledning, i gruppesamtaler og som guidede meditationer over bibelske tekster i større grupper eller menigheder.

En samtalepartner fortæller, at ”aldrig har jeg brugt Bibelen så meget, som jeg gør nu. I min vejledning er der altid en halv times meditation, hvor jeg leder dem ind i en bestemt bibeltekst.” Og vedkommende fortæller videre, at ”det at trænge ind til, hvordan de forstår Gud, og hvad der berører det enkelte menneske i bibelteksten, åbner for forvandling og vækst. Det, jeg kan give, er en kristen tilgang. Jeg lader andre ”oversætte” det til deres egen gudsforståelse, for at de kan relatere til det. Der skal være højt til loftet og tid til proces. Mennesker kommer jo til mig for at lære Jesus bedre at kende.”

En anden har ”med inspiration fra Theresa af Avila udviklet en metode til at læse tekster i mindre grupper, så teksterne kommer til at handle om menneskers eget liv. Man læser teksten, og hver deltager finder et sted, som særligt taler til ham eller hende. Der er ingen diskussion og intet ”rigtigt” eller ”forkert” – men teksten har noget at sige den enkelte, der hvor man er. Mennesker kommer, fordi de længes efter troserfaringer, og de bliver opløftede af at opleve, at det er muligt at fordybe sig i teksterne på denne måde.”

Bøn i hverdagen: Mange samtalepartnere har erfaret betydningen af bøn i deres liv. Deres erfaringer med forskellige former for bøn forsøger de at dele med mennesker i nyåndelige miljøer. En fortæller således, at ”det at være der ude på kanten har vist mig, at det, jeg kunne overleve på, var bøn. Aldrig har jeg bedt så intenst. Det blev starten til en vandring tilbage til det erfarede Guds nærvær.”

Mange henter inspiration til bøn fra den ortodokse kirke. ”Østkirkens bønstradition er af stor værdi. Den fokuserer på en proces mod guddommeliggørelse og forløsning.” Jesus-bønnen, også kaldet hjertebønnen, bruges som nævnt af flere. En samtalepartner fortæller, at ”i mit møde med mig selv og kristendommen og religiøse erfaring – kroppens rolle i kristen sammenhæng – blev Jesus-bønnen min redning.” I samme forbindelse peger vedkommende på, at der er et link fra Jesus-bønnen til buddhismen. ”Jesus-bønnen kan opleves ret elitær i luthersk sammenhæng, men ikke for nyreligiøse. Vers syv i ”Hil dig frelser og forsoner”, ”Du, som har dig selv mig givet ...”, svarer til hjertebønnen.”



*”Østkirkens
bønstradition
er af stor værdi.
Den fokuserer på
en proces mod
guddommeliggørelse
og forløsning.”*

Både når det gælder bibelbrug og bøn, peger flere på betydningen af det kropslige. For bønnens vedkommende kan der skabes en sammenhæng med åndedrættet, og mht. tilegnelsen af bibelens budskab kan det formidles gennem pilgrimsvandring.

Flere fortæller om retrætens betydning for deres indføring i bøn og meditation. En samtalepartner ”fik kontakt med retrætebevægelsen i både Danmark og Norge. Joachim Grün fik sat fokus på, at når det var vigtigt for Jesus at trække sig tilbage, så var det nok også vigtigt og muligt for en sognepræst. Det var en stor åbenbaring at få tilbagetrækningen med ind i det daglige arbejde.” Kristne retræter med fokus på bøn og meditation giver muligheder for at nyåndelige møder krintentro på en måde, som ofte giver mening for dem.

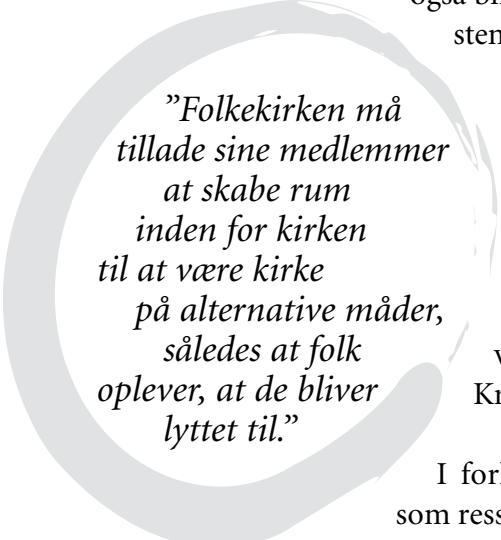
Diakonal spiritualitet: Flere samtalepartnere beskriver diakonien, kærlighedens tjeneste for næsten, som spiritualitet. I deres næste møder de Kristus. Ligesom dialog og diapraksis hører sammen, giver det ingen mening at adskille diakonien fra spiritualitet, som den udfolder sig i gudstjeneste, meditativ bibellæsning, bøn osv.

Kirkens hellige rum og ritualer: Noget af det, som nyåndelige påskønner ved Folkekirken, er kirkerummet og de gamle ritualer. Flere samtalepartnere peger på, at kirkerummet kan være

med til at formidle noget centralt i kristendommen. Én drømmer om ”at kirken var åben for, at den kunne bruges til retræter og rammer for tidebønner, meditationssamlinger mv.” En anden giver udtryk for, at ”vi skylder befolkningen at levendegøre ritualer, fordi man kan gøre genuine spirituelle erfaringer i ritualerne.”

Kirkens mange rum: Flere samtalepartnere efterlyser større rummelighed i Folkekirken i forhold til spiritualitet. En giver udtryk for, at ”Det først og fremmest handler om at give rum i kirken for alternativ kristen spiritualitet uden for højmesse. Vi taler om den rummelige folkekirke, og der er også plads til 83 % af befolkningen, men der er tilsyneladende ikke så mange steder plads fx til meditation. Det er ærgerligt, at man skal på aftenskole for at dyrke meditation.”

En anden efterlyser flere alternative tilbud, hvor mennesker kan opleve åndeligt fællesskab. ”Efter retræter spørger folk altid, hvor de skal gå hen for at holde fast i det åndelige fællesskab, de erfarede på retræten. Mange har gået til den lokale højmesse, men føler ikke, at de får noget ud af det. De oplever ikke, at de møder mennesker, at de bliver budt velkommen. Der skal være mindre fællesskaber, som fx bibelkredse, bønnespiregrupper, bedegrupper m.v. Men det kan også blive for sammenspist og for nært. Der kan fx en kursusrække i kristen spiritualitet være en mulighed.”



”Folkekirken må tillade sine medlemmer at skabe rum inden for kirken til at være kirke på alternative måder, således at folk oplever, at de bliver lyttet til.”

Helt grundlæggende peger flere samtalepartnere på, at mødet med de nyåndelige eksponerer behovet for at genoverveje forståelsen af, hvad det vil sige at være kirke i dag. Én antyder, at der er behov for en udvidelse af kirkebegrebet: ”Det er vanskeligt at flytte nyåndelige ind i kirken. Men er Kristi legeme identisk med Folkekirkens nuværende organisationsform? Eller bliver der også plads til andre religiøse fællesskaber, hvor Kristustroen udfoldes på en anden måde?”

I forlængelse heraf tegnes den vision, ”at sognemenighederne står som ressourcecentre og orienteringspunkter. ... Omkring dem kunne der så være mindre grupper, subkulturer og ad hoc fællesskaber, der også tilkendes værdi som kristne fællesskaber, fx pilgrimsbevægelser, retrætecentre etc.” Eller som en anden siger: ”Folkekirken må tillade sine medlemmer at skabe rum inden for kirken til at være kirke på alternative måder, således at folk oplever, at de bliver lyttet til.”

Åndelig vejledning: En samtalepartner udtrykker, hvad flere andre også er inde på, nemlig at ”der er brug for åndelig vejledning i Folkekirken. De nyreligiøse har faktisk uddannet folk i åndelig vejledning”, men det savnes i Folkekirken. En anden gør opmærksom på, at ”Folk får masser af erfaringer, men ingen i Folkekirken vil hører på dem. De mangler landkort. Der mangler åndelige vejledere, derfor går man over til de nyåndelige.”

Mens der i nyreligiøse miljøer er en lang tradition for åndelig vejledning og uddannelser heri, har kun de færreste præster i dag forudsætninger på dette område. ”Hvis sognepræsten skal gå

foran eller gå ind i åndelig vejledning,” siger en samtalepartner, ”kræver det, at de får prioriteret deres personlige bønsliv og gudsforhold for at kunne det.” Problemet er imidlertid, at mange præster ”forsøger at leve op til så mange forventninger, at der ikke bliver plads til at varetage deres eget bønsliv, ... og præsterollens opgaver bliver ofte en hindring for, at præsten kan udvikle sig som åndelig vejleder med en autentisk og levende spiritualitet.” Et konkret forslag går ud på, at åndelig vejledningspraksis og en årlig retræte inkorporeres i præstetjenesten, og at der også i uddannelsen af præster arbejdes med dette område.

6. Afslutning

Målet med denne lytterunde har været at indhøste og bearbejde de erfaringer og refleksioner, som ti præster og kirkelige medarbejdere gennem en længere årrække har gjort sig i mødet med enkeltpersoner og grupper påvirket af østlig spiritualitet og religiøsitet. De har hver deres livs- og troshistorie, som har været med til at forme dem; de har hentet inspiration og ladet sig udfordre af mange forskellige traditioner, og de har været i kontakt med forskellige religiøse og nyåndelige miljøer. Derfor kan det heller ikke undre, at de har erhvervet sig forskellige erfaringer, at de anlægger forskellige teologiske synspunkter på mødet med de nyåndelige traditioner, og at de hver for sig praktiserer forskellige tilgange til mødet med personer fra disse miljøer. Samtidig har vi også kunnet konstatere, at på flere områder har de gjort næsten de samme erfaringer og er nået frem til konklusioner mht. teologi og praksis, som ligner hinanden. I denne rapport har vi forsøgt at reflektere både den mangfoldighed og de fælles træk, som vi har mødt hos de ti personer, som vi har talt med.

Det er bevidst, at vi har karakteriseret vore ti samtalepartnere som grænsegængere. Som sådanne har de som medlemmer af og – i de nyåndeliges optik – som repræsentanter for Folkekirken færdes i grænselandet mellem kristendom og østligt inspireret spiritualitet og religiøsitet. Samtidig med at de har lært af de nyåndelige og delt deres kristne tro med dem, de mødte, har de erhvervet erfaringer, som hele kirken har brug for. I denne sårbare situation som grænsegængere har de brug for anerkendelse af betydningen af det vanskelige arbejde, de står i.

Samtidig har vore samtalepartnere – og andre grænsegængere, som vi ikke har haft mulighed for at interviewe – brug for et engageret med- og modspil fra præster og andre teologer, menighedsrådsmedlemmer og engagerede i Folkekirken. Det gælder både mht. vurdering og bearbejdelse af de teologiske problemstillinger, som mødet med traditioner, der har rod i buddhisme, hinduisme, teosofi mv., rejser. Det gælder også mht. de pastoralteologiske udfordringer, som præster og menigheder må forholde sig til i mødet med nyåndelige, når disse møder kirke og kristendom med anderledes erfaringer, spørgsmål og forventninger, end traditionelle kirkegængere. Og endelig gælder det mht. de praktiske og til tider eksperimenterende former for trosudtryk, liturgiske samlinger og formidlingsformer, de arbejder med.

I de to efterfølgende artikler vil Niels Henrik Gregersen, professor i dogmatik ved Københavns Universitet, og Henning Thomsen, rektor for Pastorseminariet i Århus, reflektere over de

synspunkter, der er bragt frem i den første rapport, ”Tro i tiden”, og i denne rapport, ”Tro i lære.” Dermed tager vi hul på den teologiske og pastoralteologiske samtale i med- og modspil, som forhåbentlig fører frem til en bredere drøftelse i Folkekirken. Hvordan kan og skal vi være kirke i en tid, hvor østligt inspirerede spiritualiteter og religiøsiteter er blevet en del af konteksten – og nyåndelige en del af menigheden?

Kirkens grænsegængere og kristendommens grænser

Professor Niels Henrik Gregersen, Det Teologiske Fakultet, København

Det har været udbytterigt at læse resultaterne af de kvalitative interviews, som foreligger med *Tro i tiden*, der redegør for interviewene med tolv udvalgte ”nyåndelige”, og *Tro i lære*, der fremlægger resultaterne af ti interviews med udvalgte ”grænsegængere” inden for Folkekirken. De sidstnævnte har – de fleste med sympati, enkelte i konfrontation – befundet sig i en langvarig dialog med østlig religion og spiritualitet.

Jeg har fået den opgave at forholde mig til denne dialogs resultater som dogmatiker eller samtidsteolog. I det følgende vil jeg dels rejse nogle kritiske spørgsmål til synspunkter fremsat af én eller flere informanter, dels undervejs foreslå nogle teologiske modeller, som måske kan være brugbare. Flere af spørgsmålene ligger allerede i materialet selv, ligesom mine egne bud heller ikke gør krav på at være originale. Snarere tværtimod. Det gælder ofte om at mindes gamle sandheder for at kunne se på en ny situation med balancesansen i behold. For troens lære har ikke mindst den opgave at opøve en balancesans i forhold til den kristne tradition indadtil, og i forhold til andre religioner udadtil.

1. Faren for erfaringsfundamentalisme

Livshistorien og dens væld af erfaringer hører uden tvivl med til teologiens kilder, dvs. hører med til det materiale, på baggrund af hvilket et menneske danner sig sin opfattelse af forholdet mellem sig selv, andre mennesker og Gud. ”Alene erfaringen skaber teologen” (*sola experientia facit theologum*, WA TR 1, 16), sagde allerede Luther i en bordtale, hvormed han karakteristisk nok tænkte på situationer af prøvelse og anfægtelse. Nemt er det ikke, hvis man vil være erfaringssteolog.

Sagen er jo, at ethvert menneske gør sig erfaringer af den forskelligste slags i de forskelligste sammenhænge. Vi kender alle til erfaringer af forventning og skuffelse, af at lykkes og ikke lykkes. Og vi gør os ganske forskellige erfaringer, alt efter om vi spiser madpakker med kollegaer, spiller fodbold, ser fjernsyn eller er tavse syv dage på en retræte.

Ingen af os kommer derfor uden om at være ansvarlige for at gøre os tanker om, hvad der er de vigtigste og de bærende erfaringer, i forhold til hvilke andre erfaringer er mindre vigtige. Vi må fx spørge os selv: Hvad er det vigtigste: vore oplevelser i vågen tilstand eller i drømme? I gode drømme eller i mareridt? I gode tider eller i hårde tider? Og hvad er mest sandt: Hvad vi som regel erfarer, eller hvad vi kun erfarer enkelte gange, måske endda kun en enkelt gang, men til gengæld oplever som rystende og skelsættende?

I den første lytterunde med nyåndelige nævner en informant en drømmeoplevelse som 16-årig, i hvilken Jesus siger til ham eller hende: ”Jeg sagde ikke ’Jeg er vejen, sandheden og livet’. Jeg sagde: ’Jeg’et er vejen sandheden og livet” (*Tro i tiden: Lytterunde blandt mennesker inspireret af østlig religiøsitet og spiritualitet*, Århus 2008, s. 9). Spørgsmålet er her, hvilken vægt man vil til-

lægge en sådan drøm. Kan oplevelsen fx tages som bevis for noget stort og metafysisk eller er der blot tale om en øjeblikkelig indskydelse (velsagtens hjulpet frem af en forudgående læsning i esoterisk litteratur)? Det samme spørgsmål må rettes til alle mulige andre oplevelser, som vi hver især har. Man hjælper hverken sig selv eller andre videre ved at erstatte en skiftfundamentalisme med en erfaringsfundamentalisme.

Det virker fx både lidt pauvert og lidt forceret, når én af grænsegængerne siger: ”Det, der er egentlig kristendom, er erfaring[en] af, at det virker i os. Mennesker har krav på erfaringer. Kristendom er en erfaringsreligion” (*Tro i lære. Lytterunde. Folkekirkens møde med tidens åndelige strømninger*, s. 23). Der er flere modspørgsmål, der kan stilles her:

- (1) Er kristendom virkelig blot en erfaring af, at noget ”virker”? Men kirken bringer vel netop et Guds Ord, der taler til os, når vi ikke har nogen erfaringer at bygge vores tro på, fx ved den meningsløse hændelse eller ved graven?
- (2) Kan mennesker virkelig ”gøre krav” på erfaringer? Nej, erfaringer er noget, der enten kommer, ofte ganske overraskende, eller ikke kommer.
- (3) Er kristendommen virkelig kun en religion, der bygger på erfaringen? Nej, for i så fald er kristendommen 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.

Nu kan det sagtens være, at pågældende informant selv er klar over problemet. Det er vigtigt at ”validere” sine troserfaringer, som én siger. Derfor henvises der efterfølgende til ”behovet for teologiske landkort”, der gør det muligt at ”orientere sig i relation til erfaringer” (s. 23). Jeg vil derfor foreslå, at vi alle slækker lidt på selvhøjtideligheden og prøver at indsætte vore hver for sig unikke erfaringer i en større sammenhæng, i stedet for at sætte dem som individualistiske absolutter. I den forbindelse vil jeg foreslå, at man i en kirkelig kontekst slet ikke er bange for at lytte til helt individuelle livshistorier, der opleves som åbenbarende, men samtidig centrerer sig selv om de typer af erfaring, der har form som:

- *Hverdagserfaringer*, som er genkendelige for læg og lærd, prøvede såvel uprøvede.
- *Undtagelsererfaringer*, der på trods af deres unikke karakter indeholder et alment budskab.
- *Gentagelsererfaringer*, som tilegnes liturgisk, fx forbindelse med gudstjeneste, bøn, meditation eller andre øvelser.

Kort sagt: Ingen erfaringer skal på forhånd være forbudte eller tabubelagte. Men alle erfaringer skal prøves i en større sammenhæng og må i sidste ende måles på, om de tjener fællesskabet med medmennesket og lovpriser Gud. ”Alt er tilladt, men ikke alt er gavnligt” (1 Kor 10,23).

2. Modstanden mod missionærbegrebet – eller om at skelne mellem person og rolle

Erfaringer er altid bundet til en person, samtidig med at det, der erfares, er større end personen. Men i samme øjeblik en erfaring rækkes videre til et andet menneske, er der noget tredje på spil. Der er et budskab, og der kan være en forestilling om at være ”sendt” af Gud.

Sendelsestanken ligger helt fremme i den traditionelle opfattelse af missionæren, der etymologisk set netop betyder ”den der er sendt”. De fleste informanter har vanskeligheder med dette

ord, og det forstår jeg godt. Ord har nu engang en historie, og ikke alle historier er lige gode. Kvababelserne mod missionærbegrebet kommer af, at man ikke forstår sig selv som en gesandt for et fremmed budskab, men virkelig ønske at lytte til, hvad den anden har at sige. Og det er godt, menneskeligt set. Samtidig har det den teologiske pointe, at den, der er udsendt, møder den anden under den forudsætning, at Gud allerede har en historie med ham eller hende, og ikke kun med én selv (jf. Paulus på Areopagos, Ap. Gern. 17). Guds historie med mennesker er større end kristendommens historie.

Så vidt så godt. Alligevel vil jeg benytte lejligheden til at spørge, om det er helt tilfredsstillende, hvis ordet "dialog" træder i stedet for ordet "mission"? Hvad der tabes ved at tale om "dialog" i stedet for "mission" er to ting. For det første forståelsen af, at man kommer med evangeliets budskab, som er større, end man for øjeblikket selv har erfaringsradius til at rumme. Man er *repræsentant* for et større budskab. Den liturgisk eller spirituelt skolede véd således, at ordene, som man tilbyder den anden, er større end, hvad nogen enkeltperson kan rumme. Hvem véd egentlig, hvad man har sagt "amen" til, når man har bedt sit Fadervor? Og hvem véd, hvad det betyder, når man indbydes til alteret med ordene: "Velsignet være han, som kommer i Herrens navn"? Og hvem véd, hvad "halleluja" betyder? Kort sagt kommer man med et budskab, der er større end en selv. Det er der ikke noget autoritært i, snarere tværtimod, fordi man dermed indrømmer, at det andet menneske (inderen eller kineseren eller den nyåndelige) allerede er Guds barn og måske bliver en bedre kristen end én selv.

For det andet tabes der ved dialog-begrebet let den dimension, som har at gøre med at være *sendt af Gud*. Man er som udsending ikke bare et individ, men en person i den gamle latinske betydning af ordet *persona*: den maske, som en stemme taler igennem (per-sona betyder egentlig: "lyd-igennem"). Den udsendte giver altså stemme til en større Stemme. Ved en dialog eller en samtale er det derimod almindeligvis sådan, at man sidder som to eller flere individer, der prøver på at forstå hinanden, sådan helt individuelt, ligesom hvis man sidder rundt om et bord og kigger hinanden dybt i øjnene. Men overfører man ideen om det uformidlede møde på den situation, hvor man er udsendt af Gud som en stemme for evangeliets budskab, går der nemt flimrer i den.

En informant siger, at hun eller han har "fået ærefrygt for at træde ind i et andet menneskes liv" (s. 10). Men er det egentlig opgaven? En anden informant (eller den samme?) siger forståeligt nok, at der kan opstå en skuffelse, når man opdager en mangel på gensidighed: "Jeg oplever ikke, at de har den samme nysgerrighed over for mig, som jeg har over for dem" (s. 31).

Det er ikke svært at forstå. Folk i Østen (og jeg tror det samme gælder de fleste muslimer) vil gerne forstå den vestlige kultur i almindelighed, og kristendommen i særdeleshed. Men de har sjældent nogen stor nysgerrighed over for mig som lille-mig - for min livshistorie, mine erfaringer og mine små fortællinger om tro og tvivl. Det er kun sen-moderne tvivlrådige kristne, der gider at lægge øre til min helt personlige tolkning af kristendommen. Mennesker af anden tro (og anden kultur) tager mig kun alvorligt, hvis jeg tager mig selv alvorligt som en repræsentant for kristendommen. De tager kun den repræsentant alvorligt, der tager det alvorligt at for-

tælle dem noget fra Gud. Dette kalder på en religiøs og teologisk saglighed, som går ud over en jeg-du dialog.

Dette rejser spørgsmålet om, hvad der menes med appellen til "troværdighed" (s. 9). Autenticitet kan, så vidt jeg kan se, betyde to ting: (1) Min helt egen personlige integritet, der naturligvis skal være i orden, ligesom hvis jeg skal være en troværdig brugtvognsforhandler eller universitetslærer. Men autenticitet drejer sig også om (2) ens evne til at repræsentere den kristne tro (eller et andet budskab) i en rimeligt genkendelig form.

Af samme grund er der for mig at se noget positivt i forslaget om at forstå sig selv som et "vidne", der vil "dele sin tro med andre frem for blot at udveksle teologiske synspunkter" (s. 31). Man skal nemlig være integreret med sin tro, og troen må i et vist omfang være integreret i én selv som person for at kunne gives videre. Men også her gælder det, 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 Kristus, der er *Vidnet*, Faderen der er *Kilden*, og Helligånden, der er *Kraften*.

3. Doksologi og lære

Flere informanter peger med rette på betydningen af princippet *lex orandi- lex credendi*, dvs. det er bønnens, liturgiens og salmesangens lovmæssigheder, der skal være norm for læren (s. 21). Jeg er helt enig i dette synspunkt. Og Folkekirken gør klogt i at forholde sig til de smertelige erfaringer af konformistisk minimalteologi og liturgisk formalisme, som kommer til udtryk fra flere informanter.

Det er både forståeligt og ud fra et kirkeledelsessynspunkt uproblematisk, at der er folkekirkelige præster og teologer i Folkekirkens udkant, som mener, at den lutherske tradition skal suppleres og iltes gennem fromhedstraditioner, som er hentet enten fra katolsk eller ortodoks tradition. Og at man forlanger af præsten, at hun skal kunne prædike og bede frit, uden at "læse op", og lære de vigtigste dele af liturgien udenad ("by heart"). Dette burde indøves på Pastorseminariet – eller hurtigst muligt derefter.

Men jeg vil også gerne advare mod de eksempler på *overkill*, som kan ligge i kritikken af Folkekirken som institution. Folkekirken skal jo være kirke ikke bare for de få åndeligt søgende, men også for de mange, der ikke tager på retræter, ikke bruger Jesus-bønnen, men nøjes med fx Fadervor og lidt til. Sandheden er jo nok den, at "snæverheden omkring det spirituelle i Folkekirken" (s. 8), har sin baggrund i, at også spiritualiteten har sin snæverhed, hvis den presses ned over et flertal af kirkens medlemmer. Dette erkendes da også af flere informanter (velsagtens af et flertal), mens der hos andre mærkes en indestængt aggression over for Folkekirken, en aggression der ikke fremtræder som spirituelt bearbejdet: "Folkekirken har brug for at tænke nyt om formodningen om Gud. Den lutherske udgave er død i sin antagelse om Gud" (s. 13). Formuleringen virker både indeklemt og intellektualistisk.

Også en informant, der bevidst indarbejder en ortodoks mentalitet, formulerer en modsætning mellem liturgi og dogmatisk lære, som ikke helt har den ortodokse tradition bag sig: "ret teolo-

gi er ret tilbedelse og ikke dogmatiske læresætninger” (s. 21). Her er vi nemlig tilbage ved det tidligere spørgsmål om autenticitet. For en ortodoks kristen afgøres læren ikke af den enkelte, men af det kirkelige fællesskab, repræsenteret ved den siddende biskop, på hvis autoritet man er præst eller teolog. Som det rigtigt siges: ”Ud fra en kristen forståelse er vi ikke kun enkelt-individer – men en del af Kristi legeme.”

4. Det universelle: Skabelse, kristologi og treenighedslære

Den danske teolog K.E. Løgstrup er kendt for den formulering, at skabelsestanken hører til det universelle i kristendommen, mens kristologien hører til det specifikke i kristendommen. Løgstrups kriterium for universalitet var her, om kristendommen kunne tilbageoversættes til et filosofisk sprog eller ej. Men nu er de interviewede i denne lytterunde ikke grænsegængere mellem teologi og filosofi, men mellem kristendommen og de andre religioner. De deler derfor ikke den løgstrupske opdeling af kristendommen i noget universelt og noget specifikt. Alt, hvad der har at gøre med Guds væsen og virke, er født universelt. Det partikulære kommer derimod først ind, når det drejer sig om kristendommen som en religiøs tradition, byggende på mellemøstlig og græsk-romersk kultur, og på den kristne kirke som sociologisk fænomen.

Informanterne har derfor som flest et stort teologisk vingefang. Skabelsestanken er helt fundamental, fordi den siger, at kosmos skabes, opretholdes og fornyes af Gud og at ethvert menneske – uanset kulturel kontekst – er skabt i Guds billede og lighed (1. Mos 1,26-7). På tilsvarende måde er også Kristus universel, ”den dybe sammenhæng” (DDS 192, 7). Derfor ”virker Kristus som Logos også uden for kirke og kristendom”, som det fremhæves (s. 25). Ja, det er ved Kristus og Helligånden som ”Faderens to hænder” (Irenæus), at skabelsens verden fornyes.

Der er derfor grund til, at treenighedslærens betydning fremhæves af så mange informanter. Treenighedslæren formulerer det mønster for Guds handlen, at alt kommer *ud af og fra Faderen* (som er både guddommens og skaberværkets Kilde), men alt holdes oppe *gennem Sønnen*, der som Logos omspænder alle begivenheder, både i det høje og i det lave, ligesom alt fornyes *ved Helligånden*, som er Kraften og Energien i alt, som er til, uden selv at blive identisk med skabelsen og blive én skabning blandt andre. Kristus er således den kreative matrix for det, som var og er og skal blive – uanset om dette foregår i Vesten eller i Østen. Og Helligånden er den livgivende kraft, som skænker sig selv i skabelsens gave – og samtidig bevarer det guddommelige overskud. Helligånden står derfor for Guds fremtidighed, som ingen religiøs tradition (heller ikke kristendommen) kan indfange dybden i – eller forudsige, hvor den blæser hen.

Kristen tro er derfor et erindringsfællesskab, der bevæger fra fortidens akkumulerede erfaringer hen mod en fremtid, som kun kan forventes – men ikke forstås. Det er derfor et teologisk sundhedstegn, at ingen informanter mener, at karmaloven er forenelig med kristendommen. Karmaens tunge fortidstvang er brudt, både i Kristi stedfortrædende død og i den opstandelse, som Helligåndens kraft har bevirket påskemorgen (Rom 1,3) – og igen vil bevirke ved alles opstandelse fra de døde. ”Vi ser frem til den kommende verdens liv”, som det hedder i den nikæno-konstantinopolitanske bekendelse.

Kristne véd derfor ikke så meget, som andre religiøse traditioner hævder at vide om livet efter døden. Men forventer så meget desto mere.

5. Grænsegængerens rolle

Folkekirken skal efter min ringe opfattelse være glad for at have grænsegængere i sin midte, selv om tærsklen for officielle taknemmelighedsytringer fra kirkens ledelse efter sædvane er høj. Sådan har det vistnok altid været. Den tysk-amerikanske teolog Paul Tillich opfattede således sig selv som en grænsegænger mellem teologi og filosofi/psykologi. Hans teologiske arbejder har dermed hjulpet mange teologer med at blive præster. Men Tillich er ikke blevet takket for det og har næppe heller savnet det. Han er bare blevet ved, og sådan skal det være.

Det nye er, at vi gennem de seneste årtier har fået vigtige grænsegængere mellem kristendommen og de andre religioner. Mens den akademiske teologi igennem århundreder har koncentreret sig om forholdet mellem kristendommen og den sekulære kultur, er forholdet til andre religioner først relativt sent kommet i synsfeltet. Da jeg i 1970'erne læste teologi, var den skjulte dagsorden på Det Teologiske Fakultet i København: "Hvor lidt behøver vi egentlig at tro på, for alligevel at være en slags kristne?" I dag er dagsordenen snarere: "Hvor stort kan vi tænke kristendommen?" For mig at se er dette en betydeligt mere attraktiv dagsorden, og det er næppe tilfældigt, at denne nye dagsorden kom frem, da tesen om, at religionens tid er forbi, i begyndelsen af 1980'erne faldt sammen. Jeg er overbevist om, at dette på sigt vil føre til markante ændringer i det teologiske studiums pensum og form, selvom det vil vare nogle år endnu.

I den danske debat har forholdet mellem kristendom og islam de sidste ti år stået i centrum, givetvis mere af politisk nødvendighed end af oprigtig religiøs interesse. Forholdet mellem kristendommen og østasiatisk spiritualitet og tænkning har derfor gennem nogen år været trængt i baggrunden. Alligevel vil jeg vove den påstand, at forholdet mellem kristendommen og østlig spiritualitet snart igen vil træde i centrum. Ikke alene er både Kina og Indien i færd med at rejse sig som økonomiske og politiske stormagter, men der er også en reel religiøs nysgerrighed på spil i forhold til asiatisk tænkning, som vi næppe finder i forhold til islam. Den, der beskæftiger sig med hinduistisk, buddhistisk eller kinesisk spiritualitet, lever derfor på forkant med udviklingen, hvor ubemærket man end lever.

Grænsegængere – indbefattet alle eventuelle fejltagelser og ubalancer – er derfor vigtige katalysatorer for kirkens fremtid. De er ligesom spejdere, der bevæger sig ind i fremmede territorier. Og dog halter denne militære analogi. For grænsegængere er hverken fjendtlige spioner eller venlige turister. De tager ved lære af det fremmede og tager væsentlige dele af det med sig hjem. De kan derfor se det fremmede med egne øjne og ens eget med det fremmede blik. Og dog: også denne analogi halter. For der eksisterer ikke to sæt øjne, der kigger på hinanden udefra – et "kristent" blik og et "østligt blik". Hvad man ser og får øje på, opstår ganske vist i mødet med de forskellige landskaber, der kommer gennem øjet, men blikket samler sig et sted bag øjet, hvor traditionerne synkroniseres uden nogensinde at kunne reduceres til hinanden.

Dialogen foregår indeni. Deraf spændingerne, men deraf også spændstigheden.

Fra ånd til krop – retur

Nogle pastoralteologiske bemærkninger til rapporterne

Rektor Henning Thomsen, Pastorseminariet, Århus

I. Den umiddelbare reaktion

Det er et fortjenstfuldt stykke arbejde, projektgruppen bag de to rapporter har leveret. Ganske vist er vi mange, der allerede forud mente, at heller ikke den danske folkekirkekristendom længere kunne forstås som en (eventuelt blot vigende) enhedskultur; men at også den tværtimod måtte se sin egen diversitet i øjnene. Og dog har et præcist signalement af den religiøse blandingsøkonomi hos folkekirkemedlemmer hidtil manglet. Ligesom en konkret viden om de traditioner udover den kristne, der trækkes på, har gjort det.

Nu har vi fået begge dele. Elementer fra især hinduisme og buddhisme, som katalyseres til teosofi, står nu klart som inspiration. Både for de søgende, der samtidigt opretholder eller endda fornyer deres folkekirkemedlemskab. Og for den radikalt mindre gruppe, som foretrækker den østlige spiritualitet i en renere form og derfor enten træder ud af Folkekirken eller aldrig finder anledning til at melde sig ind.

Fælles for alle inddragede er ifølge *"Tro i tiden"* under alle omstændigheder en stor vilje til bevægelighed. Samme person kan således udmærket eksperimentere med forskellige former for spiritualitet og praksis med det mål for øje at opnå flere typer af erfaringer. Flere beretter fx om en "livslang trosudvikling": "Man kan måske betegne dette som en "fluktuerende" tros-praksis, hvor personen gennem ny praksis og tilføjelser af nye elementer er i stadig bevægelse mod nye erkendelser" (s. 12).

Disse valg af stadigt skiftende spiritualitetsformer er på ingen måde ukritiske, men medfører en høj grad af individuelt udformede konklusioner. Visse træk er dog typiske. Den konkrete erfaring danner næsten altid indledningen. Først derefter findes den "livstydningstradition, der giver den bedste tolkningsmulighed" (s. 14) af den åndelige oplevelse. Og til sidst tilegnes den "religiøse forestillingsverden" (s. 17), man har valgt at gøre til sin. Med stort engagement: "nogle vælger en radikalt ændret livsstil med klostertilværelse, omfattende meditativ praksis og grundige studier, andre bruger tid og penge på rejser til åndelige mestre i Østen" (s. 17).

Men selv om man på denne måde bruger betydelige ressourcer på at nå til en forståelse af sin tradition "vurderes denne stadig på baggrund af ens egen erfaring og sunde fornuft. Tilgangen forbliver selektiv" (ibid.).

Alt dette betyder imidlertid kun sjældent, at kristendommen afskediges. For det første har man respekt for at leve i en kristent inspireret kultur (s. 28). For det andet bøjer man sig uden diskussion for Jesus-skikkelsen som et både etisk forbillede og spirituelt menneske (s. 19). Hvorimod den generelle modstand mod religionens institutionalisering (s. 30) vendes mod den kristne kirkes organisation, dogmer og mangel på spirituel praksis. Folkekirkeforkyndelsen

karakteriseres følgelig som abstrakt og intellektualiseret. Den har forrådt sin egen kropslige ansats (s. 31) - i liturgien (s. 30) og den førreformatoriske fromhedstradition (s. 14). Den har forsømt den intime sammenhæng mellem budskab og handling og dermed glemt elementær autenticitet (s. 36).

Angiveligt er der således intet galt med kristendommen. Det er den faktiske kirke, der er problemet:

”Udefra virker det ikke mere åndeligt, hvad der sker dér,
end hvad der sker i Brugsforeningen” (s. 30).

Folkekirken muliggør derfor ikke selvets udvikling – til en sammensmeltning med det guddommelige (s. 23), men spilder i stedet tiden med dårlige og direkte forstyrrende prædikener.

Det er denne udtrykkelige kirkekritik, der kommer til at danne forbindelsesleddet til den anden rapport *”Tro i lære”*, som i virkeligheden gengiver pointer fra 10 kirkelige grænssegængeres årelange optagethed af indvendingerne fra de nye åndelige miljøer. De berettigede dele af disse indsigelser bliver på denne måde anledning til både en stadig bestræbelse hos de 10 på at forstå de kritiserende positioner og i takt hermed en lige så løbende udvikling af egne standpunkter. I liv og lære.

Det faktiske liv på disse udkigsposter i grænselandet har altid aftvunget min største respekt. Dels er det ofte forbundet med een eller flere dybtgående revisioner af de umiddelbare rammer for dagligdagen. Dels er det hårdt arbejde både at identificere sig med aspekter af det nye og på denne baggrund til stadighed at gøre op med sit eget, hvor det ikke længere er frugtbart. Periodevis tørke, manglende inspiration og længsel efter fornyelse (s. 9) tror jeg, vi alle kender til. Men har vi modet til at gøre noget ved disse følelser?

I første omgang løber den pastoralteologiske vurdering derfor ud i en stille men intens opfordring til at lytte, lære og tage ved lære. ”I mødet med andres trosudsagn sættes ens egen tro og identitet under pres. Men samtidig sker der en bevidstgørelse af den kristne tros centrum” (s. 11). Der er ikke længere nogen argumenter for blot at afvise religionsmødet, hverken på det personlige eller det systematisk reflekterede plan. Tværtimod, for de andre er i virkeligheden ikke de andre, men en del af os (s. 27). De udtrykker også anliggender, vi ofte selv har fortrængt fra vores egen tradition og uberettiget undertrykt i samtiden. I dette perspektiv bliver de kirkens uventede chance.

II. Den reflekterede stillingtagen

På baggrund af denne umiddelbare reaktion vil jeg koncentrere mig om en systematiseret stilling til

- a) den nye åndeligheds kirkekritik og
- b) dens alternative ideal om selvudvikling.

ad a)

Interessen for spiritualitet og nyåndelighed har som allerede antydnet både direkte og indirekte

affødt en kritik af Folkekirkens liv for manglende kropslighed og sanselighed. På alle niveauer: Den lutherske teologi er hjerne-teologi (s. 18), den folkekirkelige gudstjeneste udnytter ikke ritualernes eget sanselige potentiale (s. 32), og præsterne tør ikke bruge den centrale placering, de ellers har fået foræret, til nærværende forkyndelse og levende undervisning (s. 13); men de spiser i stedet menigheden af med uvedkommende prædikener og død tale, der læses op.

Denne kritik er ikke bare umulig at overhøre. Den er yderst relevant og har megen saglig berettigelse. Protestantismen har længe nok prioriteret en usanselig refleksion og skriftlighed som den altdominerende form for religionsudøvelse. Som om kristendom ikke var andet. Hvor den dog først og sidst er:

Fremførelse af vanskeligt forståelige oldtidstekster, ”fælles salmesang, bøn, Fadervor ved nattetide, fysisk tilstedeværelse, sammenkomst på bestemte steder og til bestemte tider i bestemte rum, rituel aktivitet i skikkelse af kropslige akter såsom gang, at rejse sig, sætte sig, knæle, spise og drikke, slå korsets tegn, overøse et barns hoved med vand, bære afdøde fra hjemmet og videre ud fra kirken, kaste jord på en kiste, lægge hånden på et hoved – kirkeår med jul, påske og pinse – og meget, meget mere.”¹

Den altafgørende pointe er nu, at alle disse handlinger er mere end blot koder for et intellektuelt indhold, der må afkodes og oversættes til begreber. De er noget i sig selv. Allerede mens de foregår, giver de den, der udfører dem, en måde at være i verden på.

Tager vi dette udgangspunkt alvorligt, bliver kommunikation umærkeligt til kommunion. Det er da også det karakteristiske for al levende liturgi, at den netop ikke kommunikerer noget *om* guddommelige emner, men i stedet er en kommunion *med* Gud selv.²

Det betyder ikke, at prædikenen bliver overflødig. Men det betyder, at den må indplacere sig i denne sammenhæng for ikke at blive det. Det vil sige: den må selv bogstaveligt give tilhøreren plads; idet den lader evangeliet komme til syne som det rum, Gud stiller til rådighed for mennesket. Ved i Jesus fra Nazareth at lægge den abstrakt disponerende magt fra sig og begrænse sig selv til et jordisk format.

I mine øjne er problemet derfor slet ikke opfanget, så længe det blot reduceres til et spørgsmål om evt. at prædike friere, ”uden manuskript” (s. 32). Nej, det er selve forståelsen af, hvem Gud er i de evangeliske tekster, det drejer sig om. Er han virkelig den inkarnerede; den, der med sin foranderlige krop åbner sig for omverdenen og gør den til en del af sig? Og dermed også lader kirken dukke op som en forlængelse af denne sårbare menneskelighed.

Fra opmærksomheden på kommunikationens forandring til kommunion går der derfor en lige linje til den formidlende kirke som et konstant selvoverskridende fællesskab. Gøres kroppen til

¹ Bent Flemming Nielsen: ”Kirken som rituelt rum” i H. Christiansen og H. Thomsen (red.): *Pastoralteologi*. København: Forlaget Anis, 2007, s. 83-96; s. 88

² Jeg spiller her på en sætning s. 409 fra Ola Sigurdson: *Himmelska kroppar. Inkarnation, blick, kroppslighet*. Logos. Pathos. Nr. 6. Munkedal: Glänta Produktion, 2006.

udgangspunktet, findes der derfor næppe en individuel tro først og dernæst et liv i menighedens fællesskab. Men så er tro liv i menigheden. Ligesom mennesket i det hele taget er det væsen, der altid allerede er indfældet i en kropslig sammenhæng. Og først derefter og herudfra tilegner sig en måde at opfatte verden på.

Mission bliver her af sig selv til tiltrækning ved konkret samliv, før den defineres som noget som helst andet. Og den faktiske kirkeforståelse udfordres. Så den traditionelle sognestruktur pludselig må tænkes sammen med former for kirkeliv, der ikke har sognemenigheden som udspring, men snarere er orienteret mod bevægelige netværk. Det vil sige grupper, der som kirke vandrer ud i verden. Er tilstede i kulturen. Og dér helt konkret praktiserer åbne fællesskaber.

Hvad der begyndte med den enkeltes efterlysning af øget sanselighed og yderligere krop ender således med at trække mere med sig. Sådan må det imidlertid være, hvis man gør alvor af legemligheden som det faktiske udgangspunkt. Med sin berettigede indsigelse har den nye spiritualitet derfor foretaget en åbning, hvis konsekvenser godt kunne komme bag på også den selv.

Iveren for kroppen binder fx uundgåeligt til tiden og rummet. I en sådan grad, at kun den brudte krop kan udstrækkes og integrere. Der er derfor en dyb sandhed i, at det i evangelierne er den enes lidelseshistorie, der er vejen til indoptagelse. Og den er konsekvent. Ikke engang opstandelsesbudskabet dementerer den. For hvem er den opstandne? Det er den korsmærkede, som vender tilbage. I al evighed.

På denne måde får kristendommen fra begyndelsen tilkendegivet, at målet aldrig er at hæve sig over begrænsningen, men at forsones sig med den og lade sig formidle af den. Frelse er det endelige menneskes frelse – ikke frelse fra endeligheden. Iveren for kroppen er derfor på forhånd enhver reinkarnationstanke modsat. Denne modsætning udelukker naturligvis ikke, at kirken udfolder den kristne opstandelses forståelse, hvor troen på reinkarnation råder (s. 30). På ingen måde. Men opstandelsesbudskabet er ikke en kirkelig pendant til reinkarnationsforestillingen. Den er akkurat kærligheden til det begrænsede over for trangen til det ubegrænsede.

ad b)

Så vigtigt det er at lade sig påvirke af den østligt inspirerede spiritualitets kritik, lige så vigtigt er det åbenbart at bevare roen, når det anderledes kropsbevidste udkast skal udfoldes. Her nytter det ikke blot at kaste sig i armene på samme åndeligheds alternativ. For hvad er det?

Tydeligst kommer det frem i *”Tro i tiden”*, hvor det hedder: ”I grupper, der forstår guddommen eller det guddommelige som noget, der bor i mennesket, rettes fokus i det åndelige arbejde på udvikling af selvet eller bevidstheden” (s. 26). Og lidt senere: Denne udvikling er således et personligt ansvar. ”Alt, hvad der tilstøder den enkelte her i livet, kan tolkes som kilde til læring” (ibid.). Og endelig: ”Målet for denne bevidsthedens udvikling er en sammensmeltning med det guddommelige” (s. 23).

Med andre ord: Hvad det drejer sig om, er selvudvikling. At blive den, man er bestemt til. Ikke

ganske enkelt at være. Og såvel karmatænking (s. 24) som reinkarnationstanken (s. 25) kan bruges som redskaber i denne udvikling. Ligesom enhver lidelse kan instrumentaliseres til ”en vigtig del af gralsvejen” (s. 31).

Senest her bliver konsekvensen af hele tiden at være på vej ud over sine grænser tydelig. Der er ikke noget, som blot er – eventuelt uforståeligt, meningsløst og ufremkommeligt. Men alt kan gives en plads og tildeles en hensigt. For den høje pris ganske vist, at alt dermed også kan frakendes egentlig alvor.

I ”*Tro i lære*” lægges der da også afstand til denne instrumentalisering, idet begrænsningen stedvist beskrives som et gode (s. 21 fx). Og det understreges hele tiden, at den spiritualitet, grænsegængerne efterlyser, er ”væsensforskellig fra de andre spiritualitetsformer” (s. 17); den skal udfolde sig som en ”generobring” af glemte ord og grundbegreber fra kirkens egen tradition (s. 12).

Alligevel slipper en rest i mine ører med over i grænselandet, så længe opmærksomheden er så intenst rettet mod behovet for ”tid til sit eget åndelige liv” (s. 14). Hvad er det helt præcist, der her skal opspores af det enkelte individ på udsondrede præmisser?

Manglen på afklaring og konsekvens på dette punkt synes blot at vokse yderligere, når der sættes navn på den tradition inden for kirken, hvorfra de glemte ressourcer skal hentes. I flere tilfælde er det ørkenfædrenes erfaringsbaserede vejledning, der nævnes.

Går man til den nyeste udgivelse af ørknens visdom på dansk, springer eet forhold imidlertid straks i øjnene. Tydeligst, når spørgsmålet til sidst rejses, hvordan den ønskede åndelighed kan fastholdes. Da svarer udgiveren Rowan Williams først med et citat: ”Gå hen og sæt dig i din celle og giv din krop som pant til væggene.” Hvorefter han udlægger det som følger:

”Man skal love sig selv til sig selv og til ens faktiske omgivelser, ganske som hvis man indgik i et ægteskab. Man skal ”gifte sig” med virkeligheden snarere end med uvirkeligheden, det vil sige med de faktiske begrænsninger, der ligger i det sted, man befinder sig, og i den person, man er, snarere end med en magisk verden, hvor alting kan ske, hvis man bare ønsker det. En fantasiverden er en, hvor jeg ikke har lovet mig selv, viet mig selv, til min krop og min historie – med alt hvad det indebærer af familie, arbejde, faktiske fysiske omgivelser, de mennesker jeg skal leve sammen med, sproget jeg taler, og så videre.”³

Tydeligere kan det ikke udtrykkes. Den åndelige virkelighed er så langt fra at overskride kroppen og dens grænser, at den tværtimod sætter dem. Ånd har virkelig krop.

Der findes derfor hverken sandhed, godhed eller udvikling, som ikke ”på en eller anden måde er kropslig, virkelig og lokal.”⁴ I samme grad det står i fare for at blive glemt, truer den kristne spiritualitets karakteristiske Kristuscentrering med at blive en tom påstand. Forstået som

³ Rowan Williams: *Stilhed og honningkager. Ørkenens visdom*. København: Forlaget Alfa, 2008, s. 102

⁴ *ibid.* s. 103

begrænsningernes forsamling, forbliver menigheden derfor den sande spiritualitets sted. At trænge frem til Kristus er at trænge ind i den givne sammenhæng, ikke at hæve sig over den.

”Der er altså et ubarmhjertigt prosaisk element i rejsen mod hellighed. Skidt med ekstaserne og selvfornektelsens bedrifter, skidt med det heroiske: den vigtigste opgave er det, der skal gøres her og nu, hvad det så end er.”⁵

Her risikerer den individuelt åndeliges idealistiske begreber om sanser og krop at falde til jorden – af alle steder. Når det derfor s. 24 i *”Tro i lære”* hedder, ”at Gud også kan møde den kristne gennem den anden”, kan jeg ikke holde mig tilbage: Gør han andet?

Konklusion

Denne vurdering af rapportererne har undervejs allerede ladet flere udfordringer til Folkekirken og dens uddannelse skinne igennem. Vi kan ikke længere uddanne præster, uden at de ved mere om religionsmødet tættest på dem. Vi må besinde os på kroppens status i den kristne tradition og den deraf følgende forståelse af mission, kirke og præsteroller. Vi må tænke inkarnation, opstandelse og den opstandnes Ånd organisk sammen. Og mere endnu.

Men den helt afgørende opgave bliver at give den kristne menighed sin tiltrækning tilbage. Som menighed vel at mærke og det vil sige: som Guds nærværs sted. Mod den radikale individualisme igen at gøre fællesskabets autoritet gældende som den formidlende instans.

Gud går ind i verden og dens historie med det uomgængelige resultat, at den bliver en del af Gud. Intet menneske kan derfor længere komme og gå i forhold til Gud efter forgodtbefindende. Akkurat som intet menneske kan gå bag om forviklingen med andre. Ja, de to sætninger er i virkeligheden to sider af samme sag. Den sidste konkretiserer blot den første. Så går man forbi et menneske på sin vej for at finde Gud, har man allerede forladt Gud. Ingen individualisme i hverken fri stigning eller frit svæv kan derfor påberåbe sig hans ånd. Den fører tværtimod altid tilbage til opgaverne og problemerne. Til Jesu vej i verden.⁶

⁵ ibid. s. 98

⁶ Udtrykket er Dietrich Bonhoeffer og kommer fra s. 198 i Dietrich Bonhoeffer: *Min tid er i dine hænder. Vennebreve og teologiske refleksioner 1943-44*. København: Forlaget Aros, 2006.

