

# Verdenssyn – en faktor i åndelig vejledning

*Thomas Jakobsen*

Artiklen tager udgangspunkt i, at folkekirkens præster ikke umiddelbart synes at blive brugt som åndelige vejledere for spirituelt indstillede mennesker, skønt disse ofte står som medlemmer af folkekirken. Det foreslås med baggrund i en amerikansk undersøgelse at bringe verdenssynsbegrebet i spil, for at undersøge, hvorfor de såkaldt spirituelle ikke “bider på” folkekirken som et sted for udfoldelse af deres spirituelle liv og erfaring. Til denne afklaring foreslås narrativ analyse og metaforanalyse.

## Folkekirken og de spirituelle

Åndelig vejledning som begreb så vel som praksis har rødder langt tilbage i den kristne kirkes historie. Åndelig vejledning har fundet sted under mange former og i kirkens mangeartede traditioner. Og naturligvis må det også siges, at åndelig vejledning ikke er et fænomen reserveret den kristne sammenhæng. Åndelig vejledning findes i enhver sammenhæng, der i en given forstand anerkender en åndelig dimension i den menneskelige tilværelse og deraf afledte handlemåder eller praksis. Det er således et enkelt men nok så aktuelt aspekt vedrørende dette omfattende begreb, som skal gøres til genstand for overvejelse i nærværende artikel, idet det ofte synes at blive fremført, at mange mennesker fra den såkaldt nyåndelige sammenhæng vælger folkekirken fra, fordi de ikke mener, at kirken kan rumme deres spiritualitet (Grube, 16).

Hvor det således er forholdsvis enkelt at definere dem, der i denne sammenhæng potentielt kan give åndelig vejledning, nemlig folkekirkens præ-

ster, er det langt vanskeligere at definere den gruppe, der om muligt måtte søge åndelig vejledning, endsiges sætte navn på denne gruppe. Denne vanskelighed anerkender Ole Skjerbæk Madsen i en artikel om kirkens møde med en sekulariseret spiritualitet, idet det næsten er “umuligt at definere den nye åndelighed og dens spiritualiteter såvel som at finde den rette benævnelse af fænomenet” (Madsen, 125).

På den anden side er det her alene nødvendigt at anerkende, at der åbenbart findes søgende mennesker, som føler, at kirken ikke kan rumme deres spirituelle erfaringer, og at de derfor helt eller delvist vælger kirken fra som et sted for åndelig vejledning. Og det selvom man står som medlem af folkekirken. Iben Krogsdal reflekterer over dette på baggrund af en række livshistorieinterviews i sin bog *De måske kristne*. Krogsdal refererer en af sine fortællere, at “uanset hvad han altså i øvrigt har at udsætte på kirken, er han stadig medlem, og det er han tilsyneladende også af grunde, der ikke er helt gennemsigtige for ham selv.” Og han er langt fra den eneste fra den “spirituelle gruppe”, som har det sådan, at de på trods af deres aversioner mod kirken som institution finder det meningsgivende at være medlem af folkekirken (Krogsdal, 216).

Krogsdal anfører videre, at netop blandt de udtalt “spirituelle” bliver præstens autoritet betragtet med skepsis. Hun ser det altså ikke blandt alle sine fortællere. Men “jo mere spirituelt interesserede, fortællerne er, jo stærkere modvilje synes de at have mod kirkens autoriteter og mod “intellektualiseringen” af kirken, og jo mere vægt synes de at lægge på den religiøse selverfaring, som kirken *ikke* kan varetage” (Krogsdal, 219 og 230).<sup>1</sup> Præster spærrer for selverfaringen, som Krogsdal refererer en fortæller, medens andre anerkendes som vejvisere fx engle, jomfru Maria og danske såvel som internationale guruer. Det er værd at bemærke, at det således ikke er al religiøs (sociologisk forstået) autoritet, som afvises (Krogsdal, 222 og 237).

Da det er svært at afgrænse endsiges at definere det spirituelle miljø, hvis man da overhovedet tør tale om et miljø i mere formel forstand, er det selvfølgelig heller ikke lige til at give sig ud i, hvor mange af folkekirken medlemmer som danskere i det hele taget, der vil kunne kategoriseres som “spirituelle.” Krogsdal selv mener, at den spiritualitet, som hun har mødt gennem sine interviews, findes “derude” i meget stort omfang. Og det ikke alene blandt alternative behandlere eller særligt spirituelt interesserede privatpersoner,

men også i mere generel forstand som et stærkt og måske stadig stigende fokus på den enkeltes verdenstilgang, selverfaring og evne til at forme verden indefra og ud (Krogsdal, 238).

En iagttagelse af det spirituelle miljø og folkekirken, Morten Thomsen Højsgaard, beskriver i sin bog, *Den tredje Reformation*, ikke uden et glimt af ironi, folkekirken situation: "Folkekirken skal i det 21. århundrede fortsat være for alle – samtidigt med, at færre og færre i praksis hører til den. Kirken skal og vil i sin selvforståelse gerne være et nationalt samlingspunkt. Men virkeligheden viser sig i flere og flere sammenhænge at være en anden" (Højsgaard 103). For den mest betydelige religiøse forandring i Danmark finder nemlig sted blandt folkekirken egne medlemmer. Man melder sig ikke ud og går over i små buddhistiske sekter, man bliver, men "melder sig gerne samtidigt til meditationskursus med fokus på den personlige udvikling eller lader sig i det små fascinere mere og mere af for eksempel den dybe visdom fra Østen" (Højsgaard, 112). For Højsgaard er konklusionen nærliggende, at danskerne er færdige med religioner, der vil have patent på det hele (Højsgaard, 121). Han belægger dette synspunkt med at referere til en meningsmåling fra 2009 blandt 1021 repræsentativt udvalgte personer fra 18 til 75 år, hvor 69 % af de adspurgte er enige i, at "Det er fint, at hver enkelt person selv former sin egen måde at tro på med det bedste fra forskellige religioner" (Højsgaard, 140). Man shopper de elementer, man kan bruge. Religion som samlet betegnelse er nu en vare, som falbydes på et marked (Rosen, 152f og Højsgaard, 83f).

De såkaldte helsemesser er et meget håndgribeligt udtryk markedsgørelsen af det spirituelle. Kirsten Grube karakteriserer den åndelige søgen på messerne – inden for et overvejende holistisk verdensbillede – som en, der "former sig som en søgen efter de elementer, tilgange og praksisser, som funktionelt kan hjælpe den enkelte videre i forhold til den individuelle udvikling af selvet" (Grube, 27). Det underlige er kun efter Højsgaards opfattelse, at skønt den kristne tradition er så rig på mystik og med mulighed for åndelig indlevelse, og at dele af folkekirken faktisk gør sig umage med mange gode (og gratis) tilbud, "så bider danskerne alligevel ikke på" i samme omfang som ved de mange tilbud fra den såkaldt alternative verden (Højsgaard, 152).

## Tre præstetyper

På denne baggrund bliver det naturligt at spørge efter årsager til, at danskeren og således i de fleste tilfælde også folkekirkemedlemmet med formuleringen fra før "ikke bider på". I en undersøgelse baseret på spørgeskemaer sendt til en fjerdedel af folkekirkens præster søgte sociologen Steen Marquard Rasmussen bl.a. at identificere de strategier, som bliver bragt i anvendelse i mødet med den religiøse mangfoldighed i Danmark (Christensen 2007, 7 og 151). Han finder, at der overordnet set er tre præstetyper, som hver repræsenterer en måde at møde udfordringen fra den religiøse mangfoldighed. Den første præstetype benævnes den "klassiske præst" eller traditionalisten. Han/hun er karakteriseret ved at hvile uforstyrret og trygt i den folkekirkelige tradition. Hvad der ligger uden for denne er ganske enkelt irrelevant. "Derfor har denne præst kun *et diffust billede af den anderledes troende*, og derfor står denne præst som nævnt uforstående over for den sekulariseringsproces, der ligger i, at folkekirken skulle give afkald på borgerlige funktioner som civilregistrering, bestyrelse af begravelsespladser m.v." (Christensen 2007, 236). Den anden præstetype, som kaldes den "kæmpende præst", er karakteriseret ved, at hans/hendes vej til de anderledes troendes tro er at læse og analysere deres dogmatik. "Den kæmpende præst forholder sig altså ikke til personer, men til livsanskuelser" med det resultat, at religionsdialog "aldrig bliver ført ud i livet som et personligt møde med den anderledes troende, da en sådan kontakt ville nuancere og dermed nedbryde det reducerede billede, der skal til for at fastholde en klar front" (Christensen 2007, 237). For den "dialogsøgende præst", som er den tredje folkekirkelige præstetype undersøgelsen finder, ligger vægten på det personlige møde med den anden, hvis standpunkt søges forstået ved indlevelse. Den kæmpende præst indtager Jeg-Det-holdningen ved at sætte fokus på "sagen", troens genstand, medens den dialogsøgende præst har fokus på Jeg-Du-relationen altså, at der er nogen at tale med. Hermed involveres samtalens deltagere på en anderledes, unik måde (Christensen 2007, 238).<sup>2</sup>

Et kort tilbageblik på Iben Krogsdals livshistorieinterviews viser hurtigt, at mødet mellem de to første præstetyper og de spirituelle er problematiske i det mindste i den forstand, at præsten ikke vælges til som åndelig vejleder. Mødet mellem den "klassiske præst" og den spirituelle er jo gnidningsløst i

den forstand, at den spirituelle ofte opretholder sit folkekirkemedlemskab, benytter kirken ved livsbegivenhederne og er tiltalt af kirkerummets særlige stemning, ja, hellighed. Men den "klassiske præst" ser ikke eller undgår at forholde sig til den spirituelle, medens den spirituelle bruger kirken til det, kirken kan, og lader sin åndelige søgen gå andet steds hen.

Mødet mellem den "kæmpende præst" og den spirituelle bliver ikke til dialog endsige åndelig vejledning, fordi den "kæmpende præst" i en samtale alene synes at have en interesse i at overbevise den "spirituelle" om, at han/hun tager fejl, og at denne således må forlade sit synspunkt for at samtalen lykkes. Og for den spirituelle ses denne præstetype som bekræftelsen på alle de negative billeder om religion<sup>3</sup>, præsten som autoritet og dogmer som noget, der lukker af for den spirituelle samtale, eller med Ole Skjerbæk Madsens formulering: "Kirken må forstås på andre måder end som en institution, hvis den skal opleves som relevant for vor tids troende og åndeligt søgende" (Madsen, 127). Det er dog et spørgsmål, om dette – som man umiddelbart kunne få indtryk af – handler om teologisk, dogmatisk uenighed, hvor den ene part så "stiver sig af" med institutionel magtfuldkommenhed, eller om der er noget helt andet på færde?

Det problematiske ved kirken som institution synes at blive bekræftet indirekte af den tredje præstegruppe. For selvfølgelig er der dialogmøder, der lykkes, og selvfølgelig er der folkekirkelige præster, som fungerer som åndelige vejledere. Steen Marqvard Rasmussen gør i øvrigt opmærksom på, at kvindelige præster er stærkt overrepræsenterede i gruppen af "dialogsøgende præster" (Christensen 2007, 11 og 15). Det er klart, at der ikke kan ske en egentlig jævnførelse mellem Rasmussens tal og Krogsdals iagttagelse, allerede af den årsag, at en kvindelig præst ikke nødvendigvis tilhører den dialogsøgende gruppe. Men Krogsdals bemærkning er alligevel slående, når hun siger, " ... og at de kvindelige præsters massive indtog i den kirkelige verden ikke har rokket meget ved den udbredte forestilling, at kirken både var og også stadig i dag er domineret af mænd, som ønsker magt" (Krogsdal, 222). Og som taler dogmer, prædiker abstrakt og intellektualiserende, kunne det tilføjes (Krogsdal, 237). Det siger selvfølgelig noget om, hvor stærke ned-arvede billeder er. Men det siger måske endnu mere noget om, at der er en eller flere faktorer på spil, som man ganske enkelt ikke forholder sig til.

## Det underliggende verdenssyn

I en undersøgelse blandt ledende praktikere af konfliktmediering i USA har den amerikanske konfliktforsker Rachel M. Goldberg undersøgt, hvordan og i hvor høj grad disses verdenssyn<sup>4</sup> rent faktisk påvirker deres mediering i praksis. Rachel Goldberg motiverer bl.a. sin undersøgelse ud fra den overvejelse, og mediatorer risikerer ubevidst at forme forhandlinger såvel som egentlige medieringer ud fra begrænsningerne i deres eget verdenssyn. Hun spørger, om ikke argumenterne fra den, der ligner en selv mest – ofte den mest magtfulde side, hvis man ellers står som repræsentant for mainstream kulturen – kan være så lig med egne normer og holdninger, at de rent faktisk bliver usynlige som holdninger? Disse normer og holdninger opleves som et udtryk for, at det bare er sådan, tingene er (Goldberg, 406). Goldberg undersøgte, hvordan verdenssyn som de rammer, mennesker skaber for at *afgrænse, hvad de opfatter, bestemmer, hvad der er vigtigt, irrelevant, godt, ondt osv. i disse opfattelser, altså nogle ting dømmes inde, andre kastes ud*, rent faktisk påvirkede konfliktmæglernes praksis. Fx kunne Goldberg påvise en kraftig korrelation i konfliktmæglernes konkrete praksis mellem givne verdenssyn og synet på magtanvendelse, en korrelation, som således ikke alene kunne henføres til bevidste faglige vurderinger (Goldberg, 408).

Sigtet med Steen Marquard Rasmussens undersøgelse var netop ikke at beskrive trosræssige holdninger hos præsterne, men at beskrive udfordringen fra de anderledes troende og hvordan de identificerede præstetyper forholder sig til den. Men det er spørgsmålet, om ikke en undersøgelse af de pågældende præster vil vise, at det i det mindste i første omgang ikke er et spørgsmål om teologi eller lære men netop et spørgsmål om verdenssyn, som får betydning for, om mødet med den spirituelle måtte kunne lykkes, og folkekirken således ikke bliver fravalgt. En grund til at mødet mellem kirken og den spirituelle ikke lykkes, kunne således være, at den klassiske præstetype slet ikke ser et behov for dialog med den spirituelle. Han eller hun er så indlejret i den folkekirkelige tradition som mainstreamkultur, at det folkekirkelige af denne opleves som “sådan verden nu engang er skruet sammen” og ikke som bare en religiøs tydning blandt flere i en pluralistisk virkelighed. Derfor kommer der ikke en samtale med den anderledes troende.

Goldberg valgte at fokusere på verdenssyn som faktor i modsætning til fx kultur, fordi synet på et fremtrædende element i en given konflikt kan være den samme for ulige kulturer, skønt forskellene bliver tydelige, når talen falder på mindre fremtrædende emner. Hun konkluderer hertil, at de brudlinjer, som skiller dem i konflikt, ofte løber ned igennem kulturelle og etniske grupper, snarere end mellem dem (Goldberg, 411).

## Hvor ligger brudfladerne?

Måske skulle man udfordre sig selv med at spørge, om ikke grænser og skel på en lang række områder netop ikke løber mellem kirkesamfund og kirkelige eller religiøse grupper men ofte midt igennem dem. Den norske, teolog og forsker i religionsdialog, Notto R. Thelle, siger således om interreligiøs dialog, at han ofte har erfaret et dybere åndeligt fællesskab med buddhistiske venner end med kristne kolleger (Thelle, 131). Folkekirken har fx en kultur, som binder den sammen omkring forpligtelsen til at yde medlemmerne en række religiøst betingede ydelser omkring navngivning, ægteskab og død. På grund af sin centrale rolle i det danske samfund vil man formentlig tale om, at folkekirken også er en kultur. Samtidigt står det dog klart, at folkekirken rummer så store modsætninger, at man ikke kan tale om, at folkekirken har en fælles holdning til fx alternativ behandling eller åndelig vejledning, uagtet at åndelig vejledning kan finde sted ud fra mange forskellige udgangspunkter. Så "succesen" af et interreligiøst møde fx mellem en præst og en spirituel afhænger altså set i dette perspektiv af, hvem præsten er. Men præsten vil alligevel blive set som "kirken" af den spirituelle (Krogsdal, 219 og 237). Den "mislykkede" dialog kunne have sin baggrund i en bevidst, dogmatisk afvisning fra præstens side, hvilket således kunne siges at repræsentere en af præstetyperne i Rasmussens undersøgelse. Eller en ubevidst og derved uerkendt holdning om, at der ikke er nogen grund til dialog, fordi folkekirkepræsten ingen modsætning ser, hvilket kunne kendetegne en anden præstetype. Så allerede af denne årsag, vil det ikke give et retvisende billede af den interreligiøse dialog, hvis man alene ser denne som en sammenligning mellem de to kulturer eller konfessioner – om man vil.

Hensigten med at sætte Goldbergs undersøgelse i spil i denne sammenhæng sker for at antyde muligheden af, at der netop med tanken om verdenssyn (worldview) findes et værktøj, som ikke alene kan hjælpe til at analysere mødet mellem folkekirken og den spirituelle men også at vise nogle veje, der rent faktisk kan få et møde i stand. Det er værd at fastholde, at hendes undersøgelse styrker antagelsen af et verdenssyns *indlejrede* natur, eller med en anden formulering, at verdenssyn ligger “indbygget” i holdninger og følgelig i den praksis, som følger heraf. Men også, at dette ofte sker ubevidst eller uerkendt.

## Verdenssyn – narrativer og metaforer

At se verdenssyn som et begreb har filosofiske såvel som lingvistiske rødder, og det findes i en lang række faglige sammenhænge som filosofi, antropologi, historie, sociologi, teologi. Allerede af den årsag findes der ikke en samlende definition.<sup>5</sup> Her giver det mening at henvise til den forståelse, som Goldberg bringer i anvendelse, eftersom der kan argumenteres for, at hendes tilgang til undersøgelsen af sammenhængen mellem konfliktmæglernes verdenssyn og deres konkrete praksisskridt også med udbytte må kunne bringes i anvendelse i forhold til folkekirkepræsters praksisskridt set som åndelig vejledning eller dialog i det hele taget med det spirituelle miljø.

Hun anfører, at verdenssyn i konfliktforskningen især refererer til de kognitive, etiske og perceptuelle rammer, som et individ skaber for sig selv. Og henviser i øvrigt til Oscar Nudler, som anfører, at et verdenssyn består af fire nøgleelementer: 1) en ontologi, eller en teori om de basale elementer, som udgør universet. Man kan fx antage, at alene materielle eksistenser er virkelige eller sige, at ideer, tale, sjæle osv. findes som særskilte eksistenser. 2) en teori om en verdensorden, eller med andre ord, en teori om, hvordan disse elementer relaterer til hinanden, fx om de er ordnet i hierarkier eller i netværk eller om de basalt set er i en ikke ordnet tilstand. 3) En axiologi, altså en teori om værdi, fx hvad er mere værdifuld end andet. 4) En epistemologi: hvordan ved du? I hvilken grad ved du? Hvad er viden? (Goldberg, 407).

Det kommer næppe som en overraskelse, siger Goldberg, at forskere har kæmpet for at finde metoder, som kan klarlægge aspekter af verdenssyn in-



den for konfliktanalyse (Goldberg, 411). Ofte har interessen været rettet mod narrativer og metaforer. Fordi narrativerne, her set som måden hvorpå mennesker fortæller deres historier, viser, hvordan man bevidst organiserer og konstruerer ens forståelse af verden, hvad der gives værdi, og hvad der lukkes ude, og hvilke magtstrukturer, som tages for givet. Videre findes der i disse narrativer mange opsamlede, kulturelt og erfaringsmæssigt influerede sæt af forståelser og antagelser gemt og pakket som metaforer. Analyse af disse metaforer afslører ubevidste strukturer, og hvordan disse livsantagelser knyttes sammen (Goldberg, 411).

Ved at analysere, hvordan mennesker får deres erfaringer til at give mening gennem narrativer vises en konstrueret fortælling af en forstået virkelighed, altså hvordan den interviewede mener, at verden er sat sammen og organiseret, samt hans/hendes indre "worldview framework" (Goldberg, 414). Goldberg fokuserede videre på fremtrædende mønstre i mediatorernes praksishistorier. Hun fandt to, som hun gav særlig opmærksomhed, nemlig 1) hvad den interviewede så som sin rolle i medieringsprocessen, og 2) hvad den interviewede så som sin opgave. Altså mønstre, som det også ville være rimeligt at se efter i forhold til præsters strategier over for den spirituelle verden.

De fleste menneskers verdenssyn er normalt ikke eksplicitte. De er snarere ubevidste, hvilket betyder, at man alene kan få en indirekte adgang til dem ved at analysere deres manifestationer. Det er af denne grund, at narrativ analyse og metaforanalyse er velegnede metoder til at afdække verdenssyn. Goldberg definerer i denne sammenhæng metaforen som en metode gennem hvilken mennesker bærer og kommunikerer en forfærdelig mængde antagelser om verden (Goldberg, 415).

Som worldviewforskeren David K. Naugle gør opmærksom på, er de konceptuelle systemer ved hvilke mennesker definerer virkeligheden og ud fra hvilke, de tænker, fortolker og erfarer verden, som George Lakoff and Mark Johnson viser, i høj grad et spørgsmål om metaforer" (Naugle, 172). Dette udfoldes i deres dynamiske bog *Hverdagens metaforer*. Her taler de således for, at metaforen er selve grundlaget for vor måde at opfatte verden på. Fordi vore begreber er metaforiske. De anfører således, at "vores begreber strukturerer vores opfattelse af verden, hvordan vi bevæger os rundt i den, og hvordan vi forholder os til andre mennesker" (Lakoff/Johnson, 13). Om det holder

stik, at vores begrebssystem hovedsageligt er metaforisk, kan man finde ud af ved at undersøge sproget. "I og med at kommunikationen er baseret på det samme begrebssystem som tanke og handling, er sproget en vigtig kilde til oplysninger om, hvordan dette begrebssystem ser ud" (Lakoff/Johnson, 14)

## Metaforer og dialogmøde

Det er således bemærkelsesværdigt, hvilke metaforer Marquard Rasmussen bringer i anvendelse, når han skal beskrive den kæmpende præsts dialogmøde med den anderledes troende. Det handler om at *udkæmpe en kamp*, som skal udstille deres *svagheder* og vise *styrken i egen position*. Da dette er meget krævende, er det en stor fordel, at disse andre ikke er tæt på præsten i dennes dagligdag. At være på *kamppladsen* hele tiden er ikke muligt. Derfor må præsten trække sig tilbage for at *lade op til næste slag* (Christensen 2007, 17). Lakoff/Johnson viser, at metaforen "diskussion er krig", er en af vore grundlæggende metaforer (Lakoff/Johnson, 14). Men de viser også metaforen: "Diskussion er en rejse."

Og man kunne således spørge, hvad der ville ske, hvis præsterne så det konkrete religionsmøde ud fra metaforen "en diskussion er en rejse"? En af de ting, vi ved om rejser, er, at "en rejse definerer en vej". Sammensat bliver det til "en diskussion definerer en vej", (Lakoff/Johnson, 104-5) for ikke at tale om de positive konnotationer der er til vejmetaforen i et fælles religiøst univers.<sup>6</sup> Notto R. Thelle synes også at referere til en metafor om en fælles vej. Han siger, at dialog er mennesker, som mødes og taler sammen om det, der optager dem. At banke på hinandens døre, at blive inviteret ind i andres huse, at krydse grænser, at finde sig selv ved grænsen og lytte, se og tale. Og noget sker (Thelle, 130). Ja, noget sker, som Lakoff og Johnson konkluderer: "forandringer i vores begrebssystem forandrer det, der er virkeligt for os, og påvirker måden, vi opfatter verden på, og vores deraf følgende handlemåde" (Lakoff/Johnson, 166). En metaforisk kunnen består også i at kunne justere sit verdenssyn og tilpasse den måde, som erfaringer kategoriseres på, når der skal skabes kontakt og kommunikeres erfaringer, som ikke er fælles (Lakoff/Johnson, 257).

Grundlaget for Rachel M. Goldbergs undersøgelse var en række såkaldt kvalitative interviews, hvoraf hun analyserede 18 til bunds. En tilsvarende undersøgelse vil være nødvendig blandt folkekirkepræster set som potentielle åndelige vejledere, såfremt man ønsker at grave nogle spadestik dybere end Steen Marquard Rasmussens undersøgelse. Hvad er det for nogen uerkendte mekanismer, som muligvis er på spil, siden mødet mellem folkekirkepræsten og den spirituelle ikke kommer i stand, og den åndelige vejledning derfor finder sted i andet regi – skønt de spirituelle ofte står som medlemmer af kirken?

## Rationalitet kontra erfaring

At der er tale om verdenssyn eller verdensbillede, om man vil, kan Marquard Rasmussens undersøgelse dog umiddelbart vise. Rasmussen sammenholder således de tre præstetyper, han har identificeret, med de tre religiøse grundformer i det moderne samfund, som sociologen Peter L. Berger opererer med. Berger taler om den deduktive, reductive og induktive metode. I denne sammenhæng skal alene den reductive måde trækkes frem, som Marquard Rasmussen beskriver under overskriften "rationalisme". Den reductive tilgang betyder, at dette menneske lever sit religiøse liv ud fra fornuften. Derfor er det vigtigt at kunne beskrive sin tro som logisk sammenhængende og som i overensstemmelse med, hvad der anses for normalt i et moderne samfund. Denne religionsform lægger vægt på at være i overensstemmelse med det sekulariserede samfund (Christensen 2007, 235).

Den såkaldt kæmpende præst er den, som repræsenterer den reductive metode i og med, at hans eller hendes vej til de anderledes troendes tro er at læse og analysere deres dogmatik. Metoden når sit højdepunkt i den rationelle kritik af modpartens opfattelse, i bedste fald med den intention at finde teoretisk-dogmatiske temaer for religionsdialog. Denne dialog bliver dog aldrig ført ud i livet som et personligt møde med den anderledes troende, for, som Marquard Rasmussen siger, det vil nedbryde det reducerede billede, en klar skelnen kræver (Christensen 2007, 237). Men, og nok så væsentligt, en erfaringsbaseret spiritualitet ønsker ikke at redegøre for rationaliteten af det erfarede. Meget rammende her opsummerer Krogsdal, at jo større en

spirituel interesse, hendes fortællere har, desto stærkere modvilje synes de at have mod kirkens autoriteter og mod intellektualiseringen af kirken, og desto mere vægt synes de at lægge på den religiøse selverfaring, som kirken ikke kan varetage (Krogsdal, 219). Kirken har taget selverfaringen fra det enkelte menneske, og derved frataget det den vigtigste, hvis ikke eneste vej til sandheden (Krogsdal, 237).<sup>7</sup>

Krogsdal refererer en fortæller, som betegner sig selv som dybt spirituel og forstår det spirituelle som dét at være bevidst om, hvad man gør med sin egen krop, og samtidigt som noget, der overstiger den naturvidenskabelige virkelighed, det overfladiske og materielle (Krogsdal, 217). Og videre, at de fleste præster, hun kender til, desuden ikke anerkender hendes helt konkrete oplevelser af engle, nisser og andre væsener. Denne dimension af tilværelsen synes de fuldstændigt at have "fortrængt" til fordel for ord og lære (Krogsdal, 222). Disse modstillinger viser klart, at denne fortæller oplever, at præster "spærrer" for selverfaringen, som er et konkret element i hendes verdenssyn. Og med Marquard Rasmussens karakteristik af den kæmpende præstetype bliver det tydeligt, at det er et verdenssynsspørgsmål i helt klassisk forstand. Hvordan og i hvor høj grad dette så er tilfældet, og hvordan det fordeler sig på de forskellige præstetyper, vil det kræve en undersøgelse som skitseret ovenfor at klarlægge.

Men der kan næppe være megen tvivl om, at rigtigt mange møder mellem folkekirkens præster, og her er det næppe nødvendigt overhovedet at bringe begrebet "åndelig vejledning" i spil, aldrig kommer i stand på grund af ofte uerkendte forudantagelser om den anden. Det handler ikke om religion, åndelighed eller spiritualitet, hvad ord man måtte vælge, og da slet ikke teologi, men om verdenssyn. Det er selvfølgelig klart, at dette "går begge veje". Perspektivet her har primært været kirkens således forstået, at det med et gammelt ord burde "anfægte", at folkekirken tilsyneladende ikke er i stand til at møde en større gruppe af sine medlemmer med "åndelig vejledning", et begreb som nok kan siges at have hørt til kirkens kærneydelser i al dens tid.

I lytterunden "Tro i Lære" blandt såkaldte kirkelige grænsegængere, præster og medarbejdere i de kirkelige organisationer, som er tæt på "østligt inspireret spiritualitet", er der en bemærkning fra en af samtalepartnerne i rapporten, som bider sig fast: "En spirituel dialog kan kun ske, hvis du er personlig og giver noget af dig selv, og spørger ind til din egen erfaring, sæt-

ter sprog på egne erfaringer og liv. Man må starte på erfaringsplanet. Senere – efter lang tid – kommer teologien” (Christensen 2008, 11). Krogsdal refererer en af sine fortællere, som forbinder det spirituelle med konkrete oplevelser af relationen mellem to mennesker – dette pludseligt at blive rummet af en anden, er spirituelle oplevelser. De har, siger han, intet med kirke og “stiv kristendom” at gøre (Krogsdal, 214).

## At gå på besøg hos hinanden

Det er således nærliggende at henvise til besøgsmetaforen, som Notto Thelle introducerer som en bevidst strategi at se mødet med den spirituelle, nemlig at invitere ham/hende indenfor i sit eget hus. Eller komme på besøg hos ham/hende. Den besøgende vil ikke tage hele huset, men indtage sin plads ved bordet. Forudsætningen for samtalen er, at man i sit eget rum, giver en plads til den anden. Men en anden kommentar fra Tro i Lære bider sig også fast: “Der er et stærkt ønske om forsoning og 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” (Christensen 2008, 30). Måske er målet netop først at “komme på besøg” og “være i samme rum”, “sidde ved det samme bord”, og at kunne se en kvalitet ved det.

Det kræver en bevidstgørelse af egne metaforer. Et måske ganske idealistisk projekt. Men lad denne artikel klinge ud med, ikke som før i referat, men nu i citat, som Lakoff/Johnson siger: “En metaforisk forestillingsevne er en altafgørende kunnen, når der skal skabes kontakt og kommunikeres erfaringer, der ikke er fælles. Denne kunnen består i store træk af evnen til at kunne justere dit verdenssyn og tilpasse den måde, du kategoriserer dine erfaringer på” (Lakoff/Johnson, 257).

## Litteratur

Berit Schelde Christensen, Viggo Mortensen og Lars Buch Viftrup: *Karma, Koran og kirke – Religiøs mangfoldighed som folkekirkelig udfordring*, 2007.

- Berit Schelde Christensen, Lars Møllerup-Degn, Mogens S. Mogensen og Leif Vestergaard, *Tro i lære – lytterunde Folkekirken møde med tidens religiøse strømninger*. 2008.
- Rachel M. Goldberg: How Our Worldviews Shape Our Practice, i: *Conflict Resolution Quarterly*, vol. 26, no. 4, 2009, s. 405-431. Artiklen refererer til hendes upublicerede afhandling: "Conflict Resolution, Metaphor and Myth", 1995.
- Kirsten Grube: *Jeg vælger det, der virker*, Frederiksberg 2010.
- Morten Thomsen Højsgaard, *Den tredje Reformation – fra statskristendom til google-buddhisme*, 2011.
- Iben Krogsdal, *De måske Kristne*, København 2012.
- George Lakoff og Mark Johnson, *Hverdagens metaforer*, København 2002.
- Ole Skjerbæk Madsen, Hvordan være kirke vis a vis en sekulariseret spiritualitet? I: *Præsteforeningens Blad 2011 nr. 7*, s. 124-131 & nr. 8, 158-164.
- David K. Naugle, *Worldview – The History of a Concept*, Grand Rapids, Michigan 2002.
- Steen Marquard Rasmussen: *Religiøse grundfarver – Peter L. Bergers sociologi i anvendelse på folkekirken*, 2005.
- Ina Rosen, *I'm a believer – but I'll be damned if I'm religious*, Lund 2009

## Noter

- 1 Der skal i øvrigt også henvises til Ina Rosens afhandling om tro og religion i det storkøbenhavnske område på baggrund af fokusgruppe interviews: *I'm a believer – but I'll be damned if I'm religious*, Lund 2009. Se fx s. 152ff om den spirituelles forhold til religiøse institutioner.
- 2 Steen Marquard Rasmussen, som er forfatter til det refererede afsnit i undersøgelsen, beskriver disse tre præstegrundtyper med inspiration fra sociologen Peter L. Berger i sin bog *Religiøse grundfarver* fra 2005.
- 3 Her bruges ordet i den betydning, som Grube beskriver, at "ordet opleves som lukkende for selvudvikling og associeres i interviewene med "kasetænkning", "fundamentalisme", "fanatisme", "moralisme", "absolut sand-

hed” (i modsætning til det naturligt positive, der ligger i individuel sandhed), “ensrettende”, “magt” osv.” S. 11.

- 4 Verdenssyn er en direkte oversættelse af det engelske “worldview”, som er det almindeligt brugte ord. Der er selvfølgelig mange overvejelser at gøre omkring terminologien såvel som definitionen af begrebet. Rammerne her tillader alene antydningvisse overvejelser i teksten.
- 5 En teologisk tilgang findes hos James W. Sire, *Naming the Elephant – Worldview as a Concept*, 2004, s. 23. En filosofisk tilgang hos Clement Vidal: *What is a worldview?* Acco, Leuven 2008, s. 2 og en antropologisk hos Paul G. Hiebert, *Transforming Worldviews*, 2008, s. 13.
- 6 Den engelske filosof Don Cupitt bruger vej- og rejsemetaforen til at beskrive et pluralistisk religiøst univers betinget af postmoderniteten. Se Don Cupitt, *Sea of Faith*, London 1994. s. 18ff.
- 7 Desværre har der ikke været mulighed for at udvikle dette aspekt i denne sammenhæng. Men sandhedsbegrebet er væsentligt i religionsteologien, ligesom det må være en forudsætning for meningsfuld religionsdialog, at man kan finde måder at tale om sandhed. Sandhedsbegrebet er samtidigt helt centralt for beskrivelsen af worldviews og sammenligningen af disse. Her ses det tydeligt, at det er den religiøse eller teologiske ladning af sandhedsbegrebet, som spærrer for, at der kommer en samtale i gang. Se evt. denne artikel for en kort introduktion: Clément Vidal, *An Enduring Philosophical Agenda: Worldview Construction as a Philosophical Method*, 2011, <http://cogprints.org/6048/>. Vidal har udviklet problematikken i flere artikler.

Thomas Jakobsen, Ph.d.-studerende ved Aalborg Universitet.  
E-mail: [tja@hum.aau.dk](mailto:tja@hum.aau.dk)