

Sjælesorgssamtalen på hospitalet

– mellem fortælling og teologi

Af Christian Overgaard Wegeberg

Årskortnr. 20062046

Masterprojekt i fleksibel master (sjælesorg) 2019

Vejleder: Kirstine Helboe Johansen

Institut for teologi, Arts

Afleveret den 29. november 2019

Indholdsfortegnelse

1.0 Indledning.....	4
1.1 Problemstillinger og problemformulering	4
1.2 Afgrænsning og metode	6
2.0 Paul Tillichs teologi.....	6
2.1 Gud som væren	7
2.1.1 Symbolerne for Gud: levende, skaber og relateret.....	8
2.1.2 Gud over Gud.....	9
2.2 Fremmedgørelse.....	10
2.2.1 Den nye væren	10
2.2.2 Helbredelse af fremmedgørelse	12
2.3 Mod og angst.....	13
2.3.1 Angstens grundtyper	14
2.3.2 Mod.....	15
2.3.3 Absolut tro og mod til livet.....	16
2.4 Opsamling	18
3.0 Narrativitet og sjælesorg	18
3.1 Den narrative sjælesorg.....	18
3.1.1 Det narrative paradigme.....	20
3.1.2 Narrativ teologi	21
3.1.3 Narrativ terapi	21
3.2 Kristendommens rolle i den narrative sjælesorg.....	22
3.3 Sjælesørgerens rolle	23
3.3.1 Fortællingens kontekst	24
3.3.2 Opklaring	25
3.3.3 Analytisk opmærksomhed.....	25

3.3.4 Forståelse	26
3.3.5 Fortolkning.....	27
3.3.6 Grænse for narrativ sjælesorg?	28
3.4 Opsamling	29
4.0 Sjælesorg på hospitalet mellem teologi og fortælling.....	29
4.1 Sjælesorg på hospitalet.....	29
4.2 Tillichs teologi og den narrative sjælesorg: overensstemmelse eller konflikt?	31
4.2.1 Den gensidige relevans	32
4.2.2 Et positivt møde	33
4.3 Mennesket holdes i Guds hånd	34
4.3.1 Præsten som Guds repræsentant	37
4.4 At acceptere accepten.....	37
4.4.1 Skam som fremmedgørelse	39
4.5 Mennesket mellem livsmod og meningsløshed	40
4.5.1 Livsmod i accept af meningsløshed	41
4.5.2 Samtale, ritual og livsmodets grund.....	42
4.6 Et afgørende møde	43
5.0 Konklusion	44
5.1 Undersøgelsens begrænsninger og perspektiver	45
6.0 Abstract.....	47
7.0 Litteraturliste	48

1.0 Indledning

”Jeg tror faktisk, at det bedste var at fortælle min historie til en, der lyttede”. Omtrent sådan siger mange patienter til mig i slutningen af en fortrolig samtale på Regionshospitalet i Holstebro, hvor jeg er hospitalspræst. Patienterne er vant til, at de, der kommer ind på stuen, oftest er sundhedspersonale, der har et andet mål i et moderne hospitalsvæsen med accelererede patientforløb, nemlig patientens fysiske velbefindende. Inden sundhedspersonalet træder ind på stuen, har de i forvejen læst patientens journal og ved, hvad de skal være særligt opmærksomme på. Hospitalspræsten banker tværtimod på og venter på svar, inden han træder ind på stuen, sætter sig ned, har ikke grundlæggende kendskab til medicin og læser ikke journaler og er samtidig ikke en nær pårørende, hvis følelser patienten også skal tage hensyn til (Raun & Frederiksen 2019). Hospitalspræsten lytter til patientens fortælling; om sygdomshistorie, om ulykker, om livets gang og de eksistentielle og religiøse overvejelser, der følger med. Sammen med patienten foreslås måske en vej frem eller en ny fortolkning af vedkommendes fortid og nutid med baggrund i den kristne fortælling og det menneskesyn, der fremkommer i den fortælling.

Her undersøger jeg, hvilken relevans kristendommen har i mødet med menneskets fortælling om sig selv i en kultur, hvor kristendommens grundbegreber langsomt bliver mere fremmede for mennesker. Samtidig undersøger jeg, hvordan kristendommen i denne situation kan formidles meningsfuldt i en nutidig virkelighed af hospitalspræsten i det danske sygehusvæsen.

1.1 Problemstillinger og problemformulering

I undersøgelsen af forholdet mellem kristendom og menneskets fortælling om sig selv arbejder jeg ud fra en narrativ forståelse af sjælesorg. Den narrative sjælesorg fokuserer på, at menneskets egen personlige fortælling kan spejle sig i og finde mening i den kristne fortælling om Gud. Narrativ sjælesorg er primært udviklet i en amerikansk kontekst. Her har særligt teologer som Karen Scheib og Charles Gerkin været fremtrædende (Gerkin 1981; Scheib 2016). I denne kontekst er menigheden tydeligt afgrænset og konfidenten¹ har et indgående kendskab til den kristne fortælling og de kristne dogmer. I en sjælesorgssamtale som hospitalspræst er menigheden dog ikke veldefineret og konfidentens kendskab til kristendom er muligvis begrænset (Mørk 2014, 142). Dette giver helt andre udfordringer for den narrative sjælesorg i en dansk sammenhæng.

¹ Konfidenten anvendes her som begreb for den, der betror sig til sjælesørgeren.

Grundlaget i det narrative paradigme er, at mennesket fortæller sig selv og fortælles af andre. Mennesket er således ikke blot én fortælling, men en myriade af forskellige fortællinger. De store fortællinger, grundfortællingerne om livet som fx kristendommen og nationen synes døde i den senmoderne verden, og i stedet træder den lille fortælling om mennesket selv i forgrunden, som det, der kan skabe sammenhæng og identitet i en omskiftelig verden. I denne verden har den narrative sjælesorg mange fortrin, der passer til det senmoderne menneske. Marianne Bach identificerer fire områder, som kendetegner en nutidig narrativ sjælesorg. Den er konkret/kontekstuel, fænomenologisk, dialogisk og relationel (Bach 2003). I den narrative sjælesorg kan den lille historie blive indgangen til at se sig hjemme i den store fortælling om de kristne grundsandheder. Udfordringen opstår dog, når mennesket ikke har kendskab til de kristne grundbegreber. Hvordan skal mennesket meningsfuldt se sin egen historie som en del af Guds historie, hvis mennesket ikke har et grundlæggende kendskab til den Gud og dertilhørende teologi, der fortælles om?

Ved hjælp af Paul Tillichs teologi ønsker jeg at undersøge, hvorledes narrativ sjælesorg kan tænkes meningsfuldt på hospitalet i en nutidig dansk virkelighed, hvor den almindelige danskers kendskab til den kristne fortælling langsomt bliver mindre. Tillichs teologi beskæftiger sig særligt med konflikten mellem de teologiske dogmer og det moderne menneskes baggrund for at forstå teologiske begreber (korrelation). Derfor er Tillichs teologi særligt velegnet i denne sammenhæng, hvor problemet er forståelsen af den kristne histories relevans i nutiden. Tillichs er således optaget af, at teologi formuleres, så den giver mening for mennesker, der er fremmede for kristen teologi (Pahuus 2017, 9). I denne teologi er Gud, synd og tro begreber, der må udfoldes og nytænkes, uden at de kristne grundsandheder mistes. Denne oversættelse af de kristne grundbegreber kan muligvis tilføje en narrativ sjælesorg både relevans og teologisk dybde for konfidenten i en nutidig dansk virkelighed, hvor fleres fortrolighed med kristendommens grundlæggende sandheder er begrænset.

De centrale problemstillinger for opgaven er derfor, hvilke hovedtræk der kendetegner Paul Tillichs teologi og den narrative sjælesorg og hvorledes et møde mellem disse to kan udvikle en sjælesorg med relevans i en nutidig dansk virkelighed for mennesket på hospitalet. Yderligere hvorvidt den narrative sjælesorg meningsfuldt kan formidle Paul Tillichs teologi. Med baggrund i disse problemstillinger undersøges følgende problemformulering

Hvordan kan en narrativ sjælesorg med baggrund i Paul Tillichs teologi formuleres, således at den har nutidig relevans for det kriseramte menneske på hospitalet i Danmark?

Opgavens hovedformål er således at undersøge, om mødet mellem den narrative sjælesorg og Paul Tillichs teologi kan føje nye indsigter til en dansk sjælesorg; en sjælesorg, der både lytter til menneskets egen lille fortælling og skaber mening i denne, ved at fortællingen spejles i og løftes op i kristendommens store fortælling.

Dette vil blive belyst gennem en redegørelse og analyse af centrale dele Paul Tillichs teologi og den narrative sjælesorg. Herefter vil opgaven, ud fra en beskrivelse af en patients og hospitalspræsts virkelighed, diskutere, hvordan et møde mellem den narrative sjælesorg og Paul Tillichs teologi kan anvendes i en nutidig dansk sammenhæng for det kriseramte menneske på hospitalet.

1.2 Afgrænsning og metode

I undersøgelsen af Paul Tillichs teologi koncentrerer jeg mig primært om *Systematic Theology I-III*, idet disse værker rummer et samlet overblik over Tillichs teologi. Yderligere anvendes også *Mod til livet*, idet Paul Tillichs analyse af modet muligvis kan hjælpe det kriseramte menneske til i modet at finde en meningsfuld fremtidig fortælling om sig selv. Tillichs egne værker suppleres særligt af Bjarne Lentzs *Paul Tillich*, der er en samlet fremstilling af Tillichs teologiske tænkning.

Udover to mindre artikler af Marianne Bach (2001 og 2003) undersøges narrativ sjælesorg i en amerikansk tradition, hvor denne er veludviklet. Centralt står Karen Scheibs *Pastoral Care. Telling the Stories of our Lives (2016)* suppleret med Charles Gerkins *the living human document (1984)* og Susanne Coyles *Uncovering Spiritual Narratives (2014)* samt andre mindre artikler. Udgivelserne forholder sig kritisk til tidligere udgivelser og forsøger at pege en retning fremad for en nutidig narrativ sjælesorg

I diskussion af Paul Tillichs teologi og den narrative sjælesorgs relevans i en nutidig dansk virkelighed på hospitalet, inddrages Katrine Louise Rauns & Linda Ishøj Frederiksens artikel om ”Præsten på hospitalet” fra antologien *Åndelig omsorg (2019)* og Ole Raakjærs *Fra frelse til wellbeing (2018)* der afrapporterer menneskers åndelige behov på hospitalet og hospitalspræsternes respons på dette. Endelig inddrages også eksempler fra egen praksis.

2.0 Paul Tillichs teologi

Paul Tillichs teologi er særdeles omfattende. I det følgende er udvalgt tre emner, der har særlig relevans i den sjælesørgeriske samtale. Disse emner er *Gud som væren (2.1)*, *fremmedgørelse (2.2)*

og særligt *mod og angst* (2.3). Selvom emnerne fremstilles i særskilte afsnit, er hensigten dog også at betone og udfolde deres sammenhæng.

Tillichs korrelationsmetode er grundlæggende for hele hans måde at behandle teologi på. Helt grundlæggende betyder korrelationsmetoden, at Tillich søger at give indholdet af den kristne tro relevans gennem en analyse af de eksistentielle spørgsmål, der opstår af nutidens menneskelige situation og lader de teologiske svar stå i gensidig afhængighed med de spørgsmål, der stilles. Teologien må alene svare på de spørgsmål, der stilles i samtiden, uden at de kristne grundsandheder mistes (Tillich 1973, 60). Det er således et gennemgående træk i Tillichs teologiske tænkning, at de teologiske grundsandheder skal oversættes relevant til nutiden. Gør de ikke det, fordrer de i stedet meningsløshed, der kan nedbryde mennesket i angst (Tillich 1995, 43). Teologiske sandheder er derfor ikke evige sandheder, der kan hævdes trods tid, sted og en almenmenneskelig situation. Kristendommen er en historisk religion, både forstået sådan, at den tager sit udgangspunkt i historien med Jesus Kristus, men tillige, at den altid må tale ind i enhver tid (Wind 1995, 160).

2.1 Gud som væren

Tillichs grundlæggende udsagn om Gud er, at Gud ikke eksisterer; Gud er. Han er væren selv. Han er den kreative grund for al eksistens og kan ikke findes, som et væsen blandt andre. Gud står over det begrænsede og ubegrænsede. Argumenterer mennesket for, at Gud eksisterer, benægter mennesket tværtimod Gud, idet det gør Gud til et objekt blandt andre og dermed noget, der kan modbevise. Udleder vi Gud af verden, kan Gud ikke overskride verden uendeligt (Tillich 1973, 205).

Alligevel er det umuligt at undgå at tale om Gud som noget eksisterende. Mennesket tager altid udgangspunkt i subjekt-objekt relationen. Når mennesket forholder sig til noget andet end sig selv, gør det naturligt det andet til et objekt. Dette er dog et utilstrækkeligt sprog om Gud, hævder Tillich, idet Gud samtidig selv er grunden for subjekt-objekt relationen (Lentz 1994, 99). Er Gud væren selv, må konsekvensen således være, at når mennesket forsøger at tale om Gud i subjekt-objekt relationen, kan talen kun være symbolsk. Herved bruges noget begrænset til at sige noget sandt om det ubegrænsede. Et symbol betyder dog ikke, at det er uvirkeligt, idet et symbol altid har del i det, som det symboliserer og skal således ikke misforstås som et tegn. Som eksempel på dette, bruger Tillich det nationale flag. Flaget symboliserer fx en bestemt nation, men har samtidig del i, hvad nationen er (Tillich 1973, 239). I sin systematiske teologi beskriver Tillich særligt tre symboler for Gud som væren selv. Gud er levende, skaber og relateret.

2.1.1 Symbolerne for Gud: levende, skaber og relateret

At Gud er levende, betyder at Gud er aktiv og virkelig, idet han er fundamentet for alt liv; han er magten, der gør, at det, der er til, er til. Han er den magt, der modstår den endelige ikke-væren og giver væren til den ikke-væren, der endnu ikke er² (Tillich 1973, 244). Derfor er Gud heller ikke en person. Han er grunden for alt personligt og bærer i sig den ontologiske kraft af personlighed. Gud er dog heller ikke upersonlig. Han er ikke mindre end en person, men er transpersonel, hvilket også ses i den bibelske tale om Gud, fx at Guds tilgivelsesmagt er virksom i menneskets indre og at mennesket beder til en Gud, der er nærmere mennesket, end det er ved sig selv (Tillich 1995, 151). Gud er med andre ord ikke et selv, da selvet er defineret ved at være adskilt fra noget andet, og idet Gud er selve værensmagten har han del i alt, der er. Samtidig er han ikke verden, da ville kristendommen være panteistisk og Gud ukendelig (Tillich 1973, 243). Spændingen imellem selv og verden, finder hvile i symbolet Ånd uden at spændingen opløses "... the divine fullness is posited in the divine life as something definite, and at the same time it is reunited in the divine ground" (Ibid., 251). Det guddommelige som Ånd, identificeres således både i *grunden* for det bestemte og *i* det bestemte. Dette udfoldes i det følgende i den symbolske tale om Gud som skaber og relateret.

Gud er skaber som grunden for det bestemte. At Gud er skaber, er ikke blot en historisk begivenhed, men en vedvarende begivenhed. Guds skabelse er opretholdelse af alt, der er. Det er således ved Gud, at mennesket kan modstå ikke-væren, det vil sige det, der nedbryder menneskets væren. Gud er derved immanent i verden, som den permanente kreative grund for alt liv: Det, der er skabt med det formål at udfolde sig i gensidig kærlighed (Ibid., 263). Når Gud ikke blot opretholder, men også driver verden fremad mod fuldendelse, sker det som grunden for alt liv, nemlig gennem menneskets egen gudskabte frihed (Ibid., 267).

Gud er både grundlaget for det bestemte og det bestemte i sig selv. Han er relateret. Det højeste symbol er det personlige og derfor må den symbolske tale også forholde sig til værens personlige dimension. Da væren er det eneste ikke-symboliske udtryk for Gud, er selve jeg-du relationen således at forstå symbolsk (Ibid., 272). I lyset af Gud som væren skal Guds personlige almagt og allestedsnærværelse ikke forstås som, at Gud gør hvad han vil og som væsen er overalt. I stedet er almagten det, der modstår ikke-væren i al form og manifesterer sig i alle skabende processer og Guds allestedsnærvær er hans kreative delagtighed i sin skabning (Ibid., 277).

² I en dansk sammenhæng bør det bemærkes, at Tillichs beskrivelser af Gud som værensmagten, der gør at alt, der er til, er til, muligvis er inspirationskilden for K. E. Løgstrups udsagn om Gud som magten til at være til i alt, hvad der er til (Løgstrup 1978, 90-95). Jakob Wolf nævner, at det er muligt, at Tillich er inspirationskilden til Løgstrups udsagn, men påpeger samtidig, at Løgstrup aldrig nævner Tillich i sin metafysik (Wolf 2013, 159)

Endelig er Gud, som det bestemte og afgrænsede, kærlighed selv. Guds kærlighed er som væren grundlaget for menneskets evne til at elske. I de konkrete symboler Herre og Fader træder kærlighedsforståelsen frem. Derfor er Herre og Fader også de to vigtigste symboler for den personlige Gud. Mens symbolet Fader henviser til den umiddelbare kærlighed, viser symbolet Herre Guds dom som Guds kærligheds radikale modstand mod ikke-væren; det, der nedbryder alt liv. Fordømmelsen af ondskaben er således en kærlighedsakt, uden hvilken ikke-væren sejrer (Ibid., 286-7; Pahuus 2017, 33).

2.1.2 Gud over Gud

Med bestemmelsen af Gud som væren selv og al tale om Gud som symbolsk, fremstår det tydeligt, at Tillich ønsker et opgør med den traditionelle teisme, der vil identificere Gud som "et væsen på linje med andre og som sådan en del af virkeligheden selv... en væsentlig del, men altså kun en del, og derfor underlagt helhedens struktur" (Tillich 1995, 150). Det er magten i væren selv, der accepterer og giver mod til livet, om der kun kan tales om denne magt i symboler. Gud er således hinsides vores begreb om Gud; Gud over Gud. Gud er således hverken objekt eller subjekt i den teistiske struktur, men det personificerede symbolske gudsbegreb afbalanceres ved Guds transpersonelle nærvær, som beskrevet ovenfor (Ibid., 152). Hermed forsøger Tillich at beskrive et meningsfuldt gudsbegreb, hvor Gud hverken bliver identisk med naturen eller verden og samtidig ikke falder i teismens kategori, hvor Gud bliver en ting blandt tingene.

Tillich kritiseres ofte for, at han med det symbolske gudsbegreb og identificering af Gud som væren selv, ønsker at eliminere det bibelske gudsbegreb til fordel for et rent filosofisk-abstrakt begreb (Harbsmeier 2017, 82). I indledningen til *Systematic Theology II* svares også tydeligt på denne kritik af *Systematic Theology I* (Tillich 1975, 5-12). For Tillich er symboliseringen af gudsforestillingen en nødvendighed. Han ønsker ikke at eliminere det bibelske gudsbegreb, men rehabilitere det og gøre det meningsfyldt for det moderne menneske. Det forudsætter dog, at symbolbegrebet ikke misforstås som tegn, men forstås som grundsymbol, hvor symbolet har delagtighed i det, som det symboliserer, nemlig væren selv. Med benævnelsen af Gud som væren selv, vil Tillich således ikke afskaffe det personlige sprog om Gud, men skabe et meningsfuldt rum for det (Harbsmeier 2017, 90-2). Dette gør sig også gældende i sjælesorgssamtalen, som det diskuteres i 4.3. Her skabes netop et meningsfuldt rum for sproget om Gud, når Gud identificeres som værensmagten. Er Gud selv værensmagten, sættes en ramme for menneskets verden, som en, der er omfattet af Guds transpersonelle nærvær som grunden for ens egen væren.

2.2 Fremmedgørelse

Ifølge Tillich er mennesket fremmedgjort overfor sig selv og sin verden. Mennesket har en uforanderlig og sand ontologisk struktur, det vil sige, at mennesket har en essens. I sin faktiske eksistens er mennesket dog fremmedgjort overfor sin essens. Som eksistentiaalist afviser Tillich, at mennesket selv kan overvinde denne kløft. Overgangen fra essens til eksistens ses i den mytologiske fortælling om skabelse og syndefald i Genesis. Det særlige ved Tillichs fortolkning af disse fortællinger er, at skabelse og syndefald er sammenfaldende (Tillich 1975, 44). Det betyder, at menneskets aktualiserede skabelse og dets fremmedgjorte eksistens er sammenfaldende. Mennesket er således skabt frit og lever i sin essens i en drømmende uskyldighed, men friheden vækkes på grund af menneskets angst for egen endelighed og for i realiseringen af sig selv at miste sig selv og sine muligheder. Når mennesket aktualiserer denne frihed, har overgangen fra essens og eksistens fundet sted. Om end slangen i syndefaldsberetningen repræsenterer, at mennesket også er genstand for naturens dynamik, er det mennesket selv, der i sin frihed vælger overgangen fra essens til eksistens. Det er med andre ord frihedens pris, at mennesket i denne overgang bliver fremmedgjort overfor sig selv og verden (Ibid., 40). Menneskets fremmedgørelse er således et eksistentielt grundvilkår.

Denne fremmedgørelse er ikke identisk med synden. Hvor synd er den personlige friheds udtryk, er fremmedgjortheden den universelle skæbne. Synd er det negative udtryk på menneskets fremmedgjorthed overfor Gud, sig selv og andre. Denne fremmedgjorthed i eksistensen kommer til udtryk i vantro, hybris og begær. Vantroen betyder, at mennesket vender sig bort fra Gud både kognitivt, viljemæssigt og emotionelt. Mennesket vender sig mod sig selv og mister derved sin forening med sin essens, sin værens grund. I hybris gør mennesket sin egen verden til centrum og selvophøjer sig og anerkender således ikke sin egen begrænsning. Her indtræder begæret i form af menneskets vilje til ubegrænset overflod (Ibid., 47-55). Fremmedgørelse betyder således grundlæggende, at mennesket er uden for det guddommelige centrum, som dets eget personlige center essentielt tilhører (Pahuus 2017, 23). I dets selvkredsen, hvor mennesket forsøger at bevare sig selv, mister mennesket paradoksalt nok sig selv, og oplever bl.a. skyld, ensomhed, tvivl og meningsløshed, som konsekvens heraf (Tillich 1975, 62; 66-74).

2.2.1 Den nye væren

Mennesket vil nu naturligt søge at overvinde denne fremmedgørelse og søge efter at opnå en ny væren og finde tilbage til essensen. Det vil således selv forsøge at fjerne skyld, ensomhed, tvivl og

meningsløshed. Tillich beskriver, at mennesket forsøger at frelse sig selv gennem religion, lov, askese, mystik, sakramente, dogmer og følelser. De gennemgående træk ved disse veje til selvfrelse bliver tydelige på to måder. På den ene side i en legalisme, hvor mennesket forsøger at opfylde en række af krav, der skal ændre det til en ny væren, på den anden side ved rituelle og intellektuelle former for gerninger, hvor en bestemt lære eller fromhed skal forandre selvet. Men i dets fremmedgørelse mislykkes også dette for mennesket. Det må i stedet forbinde sig til en ny væren (Ibid., 78-84; Lentz 1994, 155). Fremmedgørelsen må således overvindes af noget udefrakommende (Tillich 1976, 281).

Denne nye væren, som mennesket må forbinde sig med, er Kristus. Han er den nye væren. En fuldstændig enhed med Gud, som er væren selv (Tillich 1973, 135). Det skyldes, at i hans liv er den essentielle menneskehed kommet til udtryk under eksistensens vilkår uden at blive overvundet af disse vilkår. Jesus; det sande menneske, modstår fremmedgørelsen og overvinder den dermed dels ved hans enhed med væren selv og dels ved at opgive den fordel han kunne drage af at være fuldstændigt forbundet med væren selv, fx ved at undslå sig eksistensen og lave brød om til sten ved fristelsen i ørkenen. At dette er muligt, er det kristne paradoks (Tillich 1975, 94). Jesus er Kristus ved Guds fuldkomne nærvær i ham. At han er Kristus og dermed den nye væren ses gennem hans ord, gerning og lidelse. I hans ord og gerning modstår han fremmedgørelsen, og han lever og prædiker i overensstemmelse med sin essens. I hans lidelse og død bliver Jesus til Kristus. Kun derved deltager han fuldstændigt i denne menneskelige eksistens og overvinder derved enhver fremmedgørelse, som forsøger at ødelægge hans enhed med Gud. I overvindelsen af enhver fremmedgørelse i eksistensen bliver Jesus Kristus således fuldstændig identisk med den nye væren, da han oprejses til evigt nærvær som Ånd. Den Ånd, der skaber tro og kærlighed i mennesket (Ibid., 123)³.

Vil mennesket i sin eksistentielle fremmedgørelse finde sin nye væren, må det forbinde sig med Kristus, som Tillich udtrykker det på følgende måde

”To experience the New Being in Jesus as the Christ means to experience the power in him which has conquered existential estrangement in himself and in everyone who participates in him” (Ibid., 125)

³ Tillich udfolder herfra det kristne treenhedsdogme. Hvor Gud er afgrund og kraft, er Kristus (logos) denne afgrunds fulde indhold og således mening. I Ånden er kraft (afgrund) og mening (indhold) forenet og møder mennesket i det Åndelige Nærvær, der forandrer mennesket til tro og kærlighed (Tillich 1973, 251; Tillich 1976, 129)

Mennesket må således forbinde sig med Kristus for at overkomme den fremmedgørelse, der adskiller en fra sig selv og verden omkring en.

2.2.2 Helbredelse af fremmedgørelse

For at udfolde frelse fra fremmedgørelsen tager Tillich udgangspunkt i, at frelse på engelsk *salvation* kommer af det latinske *salvus*, der egentligt betyder helbredelse. Helbredelse betyder således at genforene det, der er fremmedgjort. I frelsen bliver mennesket genforenet med sin væren gennem den nye væren i Jesus Kristus, men bliver ikke dette fuldkomment (Ibid., 167). Mennesket får delagtighed i Kristus og transformeres. Fremmedgørelsen overvindes ikke, men må accepteres i det lutherske dogme retfærdiggørelse af tro. Hermed er vi fremme ved et helt centralt begreb i Tillichs fortolkning af fremmedgørelsen, nemlig udtrykket *accept af den uacceptable*. Accept af den uacceptable er Tillichs oversættelse af det lutherske dogme retfærdiggørelse af tro. I accepten af den uacceptable fjernes fremmedgørelsen ikke i mennesket, men må accepteres på trods af, at mennesket grundlæggende er uacceptabelt i sin eksistentielle fremmedgørelse. Dette står for Tillich som luthersk teolog som et helt centralt begreb. Mennesket eksisterer således i fremmedgørelsen. Det er grundlæggende fremmedgjort over for sig selv, verden og Gud. Og den fremmedgørelse resulterer i skyld, ensomhed, tvivl og meningsløshed. Det er kommet væk fra dets essens; det guddommelige centrum, som det selv er centreret i. Denne fremmedgørelse kan ikke overvindes i selvfrelse, men den kan accepteres ved at forbinde sig med Kristus og derved blive accepteret, på trods af, at mennesket er uacceptabelt i dets fremmedgørelse for sig selv og omverdenen (Ibid., 178). I accepten af ens uacceptabilitet kan mennesket leve med sin skyld, ensomhed, tvivl og meningsløshed. At mennesket må acceptere, at det er accepteret trods uacceptabilitet kan også have en særlig rolle i sjælesorgssamtalen på hospitalet. Når mennesket kommer i krise eller er døden nær, genovervejer det eget liv, og vurderer, om det har handlet, som det burde i livet. I denne situation kan det opleves som en dyb befrielse for et menneske, der angrer og skammer sig, at det er accepteret, trods dets uacceptable adfærd eller handlen (Raun & Frederiksen 2019, 188).

Frelse er for Tillich et historisk begreb, om end frelsen opleves som frigørelse i livet. Evighed er i Tillichs tænkning ikke blot en fremtidig tilstand men en altid nærværende tilstand i tiden, som det skabtes indre mål. Metaforisk udtrykker Tillich dette som, at det temporale bliver til evig erindring. Det positive indhold i historien løftes op, idet det positive ikke kan gå til grunde, da det er

udtryk for væren selv, der ikke kan overvindes af ikke-væren (Lentz 1994, 231). Sådan er det til alle tider, både i liv og død. Derfor afviser Tillich også tanken om den dobbelte udgang, hvor det enkelte menneske fuldstændigt fordømmes eller frelses. Idet ethvert menneske har rod i den evige væren, kan det således ikke fuldstændigt overvindes af den ikke-væren, som han identificerer den evige død med. Med udgangspunkt i det paulinske udtryk om, at Gud skal blive alt i alle, fortolker Tillich således det evige liv som, at evigt liv er liv i den evige Gud, både i livet og døden. Dermed overvindes menneskets fremmedgørelse af Gud selv i sin evighed.

Mennesket fjerner således ikke selv sin fremmedgørelse over for livet med selvfrelsende anstrengelser. I stedet må mennesket acceptere, at det accepteres som uacceptabelt ved at forbinde sig med Kristus, der overvinder enhver fremmedgørelse, og samtidig skaber tro og kærlighed i mennesket, så det vendes mod verden. Menneskets bevægelse i livet går med andre ord fra den skabte essens gennem eksistensen til essentialisering (Tillich 1976, 420-22). Herved forbindes mennesket med dets egen væren, som det er fremmedgjort overfor, og forbindes med væren selv, som er Gud.

2.3 Mod og angst

I værket ”*The courage to be*” (i dansk oversættelse *Mod til livet*) udfolder Tillich, hvordan mennesket i dets eksistentielle væren er truet af ikke-væren, hvilket er årsag til angst. Angsten modsvares af modet til livet, der har dets grund i Gud. Modet er således jegets affirmation af sig selv på trods af det, som synes at forhindre jeget i at bekræfte sig selv (Tillich 1995, 29)⁴.

I tanken om væren opstår et chok fra ikke-væren. I menneskets overvejelse over dets eget liv, opdager det, at livet er endeligt. Heraf kommer et ontologisk chok. Selve det at være, er at være et begrænset, endeligt individ. Når mennesket opdager denne endelighed, opstår en grundlæggende eksistentiel angst i mennesket for at miste sin egen væren (Tillich 1973, 186). Angst er således tilstanden, hvor mennesket bliver bevidst om sin mulige ikke-væren, og at denne ikke-væren er en del af væren.

Angst og frygt er ikke identiske. Hvor frygt er psykologisk, er angst ontologisk ifølge Tillich (Ibid., 191). Frygten har således en genstand, som mennesket kan se i øjnene, analysere, bekæmpe eller udholde. Frygten kan overvindes, fordi mennesket står i et forhold til det, som frygtes. Angsten derimod har intet indhold, eller paradoksalt udtrykt ”angstens genstand er negationen af

⁴ I den danske oversættelse oversættes selfaffirmation ikke med selvbekræftelse, men med affirmation. Det skyldes, at selvbekræftelse ifølge oversætteren er belastet af narcissistiske konnotationer, der ikke var aktuelle i 1951, hvor værket udkom på engelsk. I stedet oversættes selfaffirmation med affirmation. I nærværende opgave følges oversætterens oversættelse (Tillich 1995, 174).

enhver genstand" (Tillich 1995, 32). Angsten eneste indhold er således truslen som sådan, idet det er det ukendte, der fremprovokerer angsten, og som ikke kan være kendt, da det er det ikke-værende.

Angst og frygt er dog også forbundne og kan ikke adskilles helt. Frygter man noget, er man således angst for dets følger. Som eksempel på dette, omtaler Tillich døden. Frygt for døden griber til foregribelsen af at blive slået ihjel af sygdom eller ulykkestilfælde, fx ved at leve sundere, mens angst for døden er angsten for ikke-væren, det vil sige det absolut ukendte. Derfor vil mennesket også forsøge at omdanne angst til frygt, men det er umuligt, da angsten for ikke-væren, som beskrevet er et eksistentielt grundvilkår, der ikke kan overkommes (Ibid., 33-34).

2.3.1 Angstens grundtyper

Angsten truer menneskets affirmation på tre områder; ontisk affirmation, som angst for skæbne i relativ forstand og som død i absolut forstand, og åndelig affirmation, som tomhed i relativ forstand og som meningsløshed i absolut forstand og endelig i moralsk affirmation som skyld i relativ forstand og som fordømmelse i absolut forstand.

Angsten for skæbne og død er uundgåelig. I skæbnen hersker tilfældigheden. De årsagssammenhænge mennesket indgår i, er givne og kan ikke afledes af noget logisk. Derfor opleves de som irrationalitet. Skæbnen er den ontiske angst i relativ forstand, men den findes alene på den absolutte baggrund; dødsangsten. Skæbnen betyder i sidste instans, at mennesket "kastes ud af tilværelsen" i livets allersidste øjeblik (Ibid., 39). Det enkelte øjeblik er flygtigt og vi bevæger os fra fortid mod fremtid. Bag denne erfaring står ikke-væren. Når mennesket mødes af svækkelse, sygdom og ulykke står ikke-væren bag, som det anslag mod vores evne til at være til med krop og sjæl. Dette materialiserer sig i angsten for ikke-væren; angst for død (Ibid., 39).

Angsten for tomhed og meningsløshed er truslen mod menneskets åndelige affirmation. Den åndelige affirmation består i, at mennesket bekræfter sig selv gennem fx kultur og videnskab, hvor det skabende individ modtager og omformer virkeligheden. Opleves det ikke, er mennesket truet af ikke-væren; angst for tomhed og meningsløshed. Angsten for meningsløshed er med andre ord angsten for at miste et absolut anliggende som menneske (Ibid., 40). Truslen træder frem i mennesket fremmedgørelse mod sig selv og livet. I angsten for tomhed og meningsløshed trues mennesket af total tvivl, der opsluger bevidstheden. Mennesket forsøger at komme uden om dette gennem noget overindividuel. Det flygter fra sin frihed ind i fx fanatisme for at undslippe angsten for meningsløshed. Dette sker også i mødet med kristendommen, når den mister evnen til at svare på menneskets spørgsmål. Den åndelige og ontiske affirmation hænger sammen og trues, når mennesket

vil forkaste eksistensen, ”snarere end at udholde tomhedens og meningsløshedens fortvivlelse (Ibid., 44).

Angsten for skyld og fordømmelse truer menneskets moralske affirmation i ikke-væren. I den moralske affirmation udspringer handlen, der bidrager til, at mennesket opfylder sin bestemmelse. Angsten for skyld og fordømmelse viser sig ikke i en ydre straf, men i fortvivlelsen over at have svigtet sin egen bestemmelse. Dette gør mennesket i fremmedgørelsen. Det er således en bevidsthed om tvetydighed. Mennesket forsøger selv at overkomme denne ved ligegyldighed med egne handlinger (anomi) eller ved streng moralisme og medfølgende selvtilfredshed (legalisme).

De tre angsttyper indgår alle i menneskets tilværelse, dets endelighed og fremmedgørelse. Derved bidrager de alle til menneskets grundlæggende fortvivlelse. I fortvivlelsen er mennesket uden håb og fortvivlelsen fordobles, når mennesket er bevidst om sin manglende evne til at bekræfte sig selv på grund af ikke-væren. Mennesket ønsker at slippe for sig selv men kan ikke. Når fortvivlelsen er til stede, bestemmer den fortolkningen af hele tilværelsen (Ibid., 48)

De tre angstformer har alle været dominerende på forskellige tidspunkter i historien. Angsten for skæbne og død dominerede i senantikken, angsten for skyld og fordømmelse dominerede i senmiddelalderen, mens angsten for tomhed og meningsløshed dominerer i nutiden på grund af endevældens sammenbrud, den industrielle kapitalismes udvikling og de to verdenskrige (Ibid., 51-53, bemærk at *The courage to be* oprindeligt er udgivet i 1951).

2.3.2 Mod

Modet er det, der modsvarer angsten hos Tillich. Modet er det, der gør, at mennesket ikke går under i angsten. Modet er menneskets affirmation på trods af det, der kan forhindre mennesket i at bekræfte sig selv (Ibid., 29).

Menneskets affirmation har to sider, som kan skelnes, men ikke adskilles. Disse to sider har baggrund i menneskets ontologiske struktur; individualisering og participation. I individualiseringen søger mennesket at bekræfte sig selv som individ. Det handler om mod til at være et selv. I participationen søger mennesket at bekræfte sig selv som en del af noget større, dvs. et mod til at participere (Ibid., 75). Når affirmation finder sted på trods af truslen fra ikke-væren, er der tale om mod.

I harmonisk overensstemmelse med hinanden er modet til at participere og modet til at være et selv integreret i hinanden. Men på menneskets fremmedgjorte vilkår bliver de adskilte. Det resulterer sig fx i menneskets deltagelse i kollektivistiske og nykollektivistiske bevægelser, hvor

menneskets individualitet opsluges i et hele. Samtidig resulterer det også i, at mennesket efter det moderne gennembrud søger at bekræfte sig selv i sit spejlbillede. Det sker både i romantikken, naturalismen og særligt i eksistentialismen, hvor menneskets jeg alene ses som ophav for sig selv. Konsekvensen af opsplitningen af modet til participation og til at være et selv er, ”at jeget går tabt i kollektivismen, og at verden går under i eksistentialisme” (Ibid., 127). Mennesket vil således forsøge at finde modet, som modsvarer den eksistentielle angst i det kollektive eller i det individuelle. På den baggrund spørger Tillich, om der findes et mod, som overskrider individualiteten og participationen ved at forene dem?

Der findes i det endelige menneske en basis for mod, men dette mod kan mennesket ikke bevare imod truslen fra ikke-væren. Imod ikke-væren har mennesket brug for en basis for ultimativt mod, idet det netop ikke selv kan overkomme angsten. Dette mod findes i Gud. Truslen mod ikke-væren overkommes af væren selv (Tillich 1973, 209). Dette er tydeligt i Jesu Kristi liv, i hvilken alle angstformer er til stede, men hvor håbløsheden samtidig er fraværende (Ibid., 201). I den reformatoriske kristendom overvindes således modstillingen mellem mod som alene participation eller individualisme. Mennesket bekræftes i den reformatoriske kristendom ikke af noget endeligt udenfor en selv eller i en selv. Opdelingen af modet i participation og individualisme overvindes ved, at grundlaget findes i væren selv, i Gud, der er udenfor en selv og ikke endeligt. Modet finder således alene sin grund i Gud, der erfares i et unikt og personligt møde (Tillich 1995, 134).

2.3.3 Absolut tro og mod til livet

Menneskets mulighed for affirmation trods angsten har sin baggrund i, at mennesket er accepteret trods dets uacceptabilitet (jf. afsnit 2.2). Her overvindes menneskets angst for skyld og fordømmelse og for skæbne og død (Ibid., 135;139). Dette mod indebærer, at mennesket i Guds accept kommer til at høre sammen med ham. Mennesket får således del i Gud og del i Guds evighed (Ibid., 139).

Angsten for tvivl og meningsløshed, der særligt gør sig gældende i vores tid overkommes i det Tillich kalder absolut tro. Den absolutte tro er, som accepten af den uacceptable, et helt centralt begreb for Tillich

Tro er en tilstand af at være grebet af magten i væren selv. Mod til livet er et udtryk for tro, og hvad ”tro” betyder, skal forstås gennem mod til livet. Vi har defineret mod som affirmation af væren på trods af ikke-væren. Magten bag denne

affirmation er værens magt, som er virksom i enhver modig handling. Tro er erfaringen af denne magt (Ibid., 141)

I troen kan mennesket erfare den magt, der er modet til livet. Herved bekræfter mennesket sin væren på trods af ikke-væren. Denne magt modstår angsten for tvivl, tomhed og meningsløshed, som mennesket ikke ved egen kraft kan modstå, men har brug for et ultimativt mod til. Dette mod har sin grund i Gud over Gud: den Gud, der er værens grund, bag alle symboler om Gud. Tro er således ifølge Tillich ikke teoretisk bekræftelse af noget usikkert, men en tilstand, hvor mennesket er grebet af værens magt, af Gud over Gud. I denne magt kan mennesket acceptere sig selv og sin fortvivlelse, fordi det er accepteret på trods (Ibid., 141).

I mødet med meningsløshed og tvivl, der resulterer i fortvivlelse, er accepten af fortvivlelsen derfor selve svaret på, hvordan mennesket lever med angsten for tvivl og meningsløshed: ”Tro, som gør fortvivlelsens mod muligt, er det at kunne acceptere værens magt, selv når ikke-væren har tag i én” (Ibid., 144). Når mennesket således fortvivler over mening, og oplever ikke-værens tag i sig, bekræfter væren sig stadig gennem en i den absolutte tro. Selv indholdet af den absolutte tro, er ikke andet end troen selv. Det betyder, at den absolutte tro er en tilstand, hvor ikke-væren er omsluttet af væren selv, men aldrig overvinder den. Ikke-værens magt overvindes med andre ord ikke ved, at den afvises, men ved at den indoptages i væren selv (Lentz 1994, 202). I denne absolutte tro erfarer mennesket værensmagtens tilstedeværelse i acceptens kraft, selv når ikke-væren manifesterer sig (Tillich 1995, 145). I denne absolutte trosakt får mennesket som fremmedgjort mod til at acceptere meningsløshed og fortvivlelse.

På samme måde overvindes angsten ved, at modet til livet accepterer angsten og samtidig bevarer modet på trods af angsten. Angsten fra ikke-væren overvindes af modet fra væren selv. Den absolutte tro, der virker dette, holdes fast af Gud over Gud; den Gud, der er magten i væren selv, i hvem det personificerede symbolske gudsbegreb afbalanceres ved Guds transpersonelle nærvær, der accepterer og giver mod til livet. Dette kan have en afgørende betydning i sjælesorgssamtalen. Følges Tillichs beskrivelse af meningsløshed og mening, betyder det, at mennesket ikke kan afvise meningsløsheden ved at blive mindet om livets mening af sjælesørgeren. I og med at meningsløsheden bæres og udtrykkes af et jeg, kan dette jeg erfare, at værensmagten bryder igennem og skænker det mening og mod. Med andre ord erfares mening på meningsløshedens baggrund, ved at meningsløsheden bæres.

2.4 Opsamling

I dette afsnit har jeg undersøgt begreberne Gud som væren, fremmedgørelse samt angst og mod. Her viste det sig, at Tillich opfatter Gud som væren selv. Gud eksisterer således ikke, men er. Derfor vil al tale om Gud være symbolsk tale. Gud er som væren selv Gud over Gud hinsides vores begreber om Gud. Yderligere viste det sig, at mennesket ikke kan overvinde sin egen fremmedgørelse, men må forbinde sig med den nye væren, Kristus. Mennesket er således acceptabelt, trods dets uacceptabilitet. Endelig viste det sig i undersøgelsen af angst og mod, at mennesket oplever angst for ikke-væren i skikkelse af angst for skæbne og død, for tomhed og meningsløshed og for skyld og fordømmelse. Angsten modsvaret af modet. I det ultimative mod, der har dets grund i Gud, går mennesket ikke under, men affirmerer sig selv, trods angstens tilstedeværelse.

På baggrund af en udfoldelse af Tillichs centrale begreber om Gud som væren, fremmedgørelse samt angst og mod har jeg tilstræbt en dybere forståelse af centrale teologiske begreber, der har en særlig relevans for sjælesorgen. Spørgsmålet bliver på den baggrund, hvorledes denne tænkning og udfoldelse af Gud som væren, fremmedgørelse samt angst og mod kan integreres i en dansk sjælesørgerisk praksis for den kriseramte. I det følgende afsnit undersøger jeg derfor narrativitet og sjælesorg.

3.0 Narrativitet og sjælesorg

Mennesket er et fortællende væsen. Mennesket fortæller sig livet igennem og fortælles. Når mennesket fortæller sin historie, fortolker det samtidig sin fortid, giver mening til sin nutid og planlægger sin fremtid. Hermed former fortællingen vores tid og identitet (Scheib 2016, 6; Erbs 2008, 34).

3.1 Den narrative sjælesorg

Sjælesorg kan overordnet opdeles i to forskellige retninger; den kerygmatiske og den terapeutiske⁵. Den kerygmatiske sjælesorg har sin baggrund i efterkrigens dialektiske teologi og ophavsmanden til denne retning er Eduard Thurneysen. I den kerygmatiske sjælesorg ledes efter et brud i samtalen,

⁵ En opdeling i kerygmatiske og terapeutiske må opfattes som de overordnede retninger. Herunder kan peges på flere grundtyper, fx Grevbo, der selv identificerer otte grundtyper og ender med at foreslå en niende (Grevbo 2006, 302; 502).

hvor samtalen får karakter af skriftemål, så evangeliet om syndernes forladelse kan blive forkyndt gennem syndsbe kendelse. I den kerygmatiske forståelse bevarer sjælesorgen tydeligt sin egenart over for andre typer af samtaler, fx den terapeutiske. I den terapeutiske retning⁶, der fremkommer fra 1960'erne, er fokus derimod på klienten. Sjælesørgeren må opbygge en god relation for at kunne hjælpe mennesket med dets umiddelbare udfordringer. Den terapeutiske sjælesorg er derfor meget kontekstuel. Hvor den kerygmatiske sjælesorgs svaghed således er, at den overser konteksten, er den terapeutiske sjælesorgs svaghed, at den mister sin egenart, fordi det teologiske indhold glemmes (Bach 2001, 6-7).

Den narrative sjælesorg forsøger at bevæge sig mellem disse to retninger. I den narrative sjælesorg fokuseres der således både på kontekst og indhold, budskab og form, idet den er kontekstuel, fænomenologisk, dialogisk og relationel. Den udspringer således altid af den konkrete situation (Demasure & Müller 2006, 419) og samtidig må sjælesørgeren insistere på, at menneskets lille fortælling rummes af den kristne grundfortælling (Bach 2003, 201). Scheib nævner dog, at det har været en udfordring og til stadighed er det, at sjælesorgen, også i den narrative form, mangler teologisk ballast (Scheib 2016, 14).

Derfor er det også et mål for Scheib at tilføre den narrative sjælesorg en større teologisk tyngde. På denne baggrund definerer Scheib narrativ sjælesorg som

an ecclesial, theological practice through which we listen to lifestories in order to discern the intersection of human stories and God's story in the context of community and culture (Ibid., 4)

Hermed understreger Scheib, at den narrative sjælesorg har kirkelig og teologisk baggrund, lytter til menneskets livshistorie med det formål at se dennes sammenhæng med den kristne fortælling om Gud. Det skal ske i konteksten af det konkrete samfund og den konkrete kultur, hvilket tydeliggør, at mennesket ikke skriver livshistorierne alene, men kun er medforfattere på egne historier, der påvirkes af både kultur og samfund.

Den narrative sjælesorg er, ifølge Scheib, således kendetegnet ved at være hermeneutisk, dels fordi dens grundtese er, at identitet helt grundlæggende formes gennem

⁶ Den terapeutiske retning refereres også til som den empiriske.

menneskets og det omkringliggende samfunds fortællinger, og dels fordi det er sjælesørgerens opgave at sammenbinde disse fortællinger med den kristne grundfortælling (Ibid., 22-3).

3.1.1 Det narrative paradigme

Den narrative sjælesorg har sin filosofiske baggrund i det narrative paradigme, hvor Paul Ricœurs hermeneutik står centralt. Denne anser fortolkningen af en tekst og en fortælling som en proces, der begynder med prefiguration, hvor et billede af fortællingen dannes inden mødet med den, og derefter bevæger den sig over i konfiguration, hvor fortællingen beriger lytterens fortolkning. Fortolkning slutter i refigurationen, hvor noget nyt opdages. Hermed dannes en hermeneutisk spiral, hvor erkendelsen øges, idet refigurationen er baggrund for en ny prefiguration. Selvom selve dannelsen af en fortælling er strukturering af handlinger, bliver det i mødet med den enkelte til identitetsskabende, idet mennesket definerer sin grundlæggende identitet gennem fortællingen af historier. Denne strukturering baserer sig på mulighed og ikke nødvendighed, og dermed kan struktureringen danne forskellige meninger, om end begivenhederne er de samme (Demasure & Müller 2006, 411-2).

Scheib påpeger, at det ikke kun er menneskets egen fortælling, der er identitetskonstruerende. Fortællinger kommer også udefra og bestemmer konteksten for enhver personlig fortælling. Hun opdeler disse fortællinger i mikro- og makrofortællinger. I mikrofortællingerne, fx skole, kirke, by og familie formes fx overlevelsesstrategier og selvværd. Makrofortællinger er fx region, race, nation og kultur. Her formes antagelser om køn, seksualitet, politik og religion. Mennesket er således kun medfortæller på sin egen historie, idet udefrakommende fortællinger også indirekte har indflydelse på ens egen fortælling (Scheib 2016, 84; 95).

Tidligere identificerede mennesket sig i højere grad med makrofortællingerne, grundfortællingen, der gav mening og sammenhæng i den enkeltes liv. I den senmoderne verden hævdes det, at de store fortællinger er døde og ingen objektiv sandhed findes længere. Derfor bliver mennesket i højere grad i dag fokuseret på den lille fortælling; den lokale, der oftest handler om menneskets eget liv (Bach 2003, 200). Mennesket fortæller således om egen fortid, nutid og om håb for fremtiden og skaber dermed sammenhæng og mening i livet gennem de oplevelser og møder, mennesket har udenom de store fortællinger (Gerkin 1984, 49). Det narrative paradigme har påvirket en række af forskellige videnskabelige områder. Af særlig relevans for den narrative sjælesorg er dels den narrative teologi og den narrative terapi, idet den narrative sjælesorg understøttes både af teologisk tænkning (narrativ teologi) og terapeutisk praksis (narrativ terapi).

3.1.2 Narrativ teologi

I dansk sammenhæng var narrativ teologi mest udbredt i 1980-90erne. Denne var et forsøg på at svare på det narrative paradigmes grundideer om store og små fortællinger. Er mennesket mest optaget af egen fortælling, må den fortælling også kunne finde rum i den store fortælling; den kristne grundfortælling, som Svend Bjerg kalder den (Bjerg 1981). Hos Bjerg er grundtanken med baggrund i filosofen Wilhelm Schapp, at den kristne grundfortælling kan besætte et menneske, når det optages af den, så fortællingen får indflydelse på menneskets egne fortællinger⁷. Peter Kemp derimod tager udgangspunkt i Paul Ricœur og sprogfilosofien og udvikler i *Engagementets Poetik* (Kemp 1974) en mytisk-poetisk teologi, der forstår den kristne myte som en grundlæggende fortælling, der kan genbeskrive ens egen virkelighed. Kems fortolkning ligger ligeledes tættere på den amerikanske narrative teologi (Kemp 2008). Fælles for Bjerg og Kemp er, at de fokuserer på den kristne fortælling som det, der skaber sammenhæng og rum "rum for identitet, for tro og handling, for tid og historie, for fællesskabet mellem Gud og menneske" (Bjerg 2008, 3). Derfor sættes fortællingen som det primære stof i kristendommens identitet, fremfor dogmatiske læresætninger.

3.1.3 Narrativ terapi

Narrativ terapi er grundlagt af Michael White og David Epston i 1980erne (White & Epston 1990). I narrativ terapi er virkelighed og identitet sociale konstruktioner. Når et problem dominerer, fortolker mennesket sin livsfortælling og dermed sin identitet gennem det problem. Den narrative terapi forsøger at åbne disse fortællinger op og sammenligne dem med andre fortællinger om klientens liv, så den problemfyldte fortælling ikke dominerer. Det er et afgørende fokus i narrativ terapi at undersøge, hvilke mikro- og makrofortællinger klienten har med sig, da disse kan være problemfyldte og muligvis er nogle, som klienten skal løsrive sig fra (Scheib 2016, 120-1). Når problemet skal overvindes, vægtes klientens egen fortolkning og kapacitet til at overvinde problemet ved at kende egne ressourcer godt og tydeligt navngive problemet. Af denne grund er den narrative terapi ikke interesseret i at diagnosticere (Ibid., 22).

I selve behandlingen bruger terapeuten primært følgende metoder:

- *Eksternalisering*. Problemet adskilles fra klienten som den eneste historie, der er sand om livet. Problemet sættes udenfor klienten, så det kan undersøges separat.

⁷ Senere forlades dette synspunkt til fordel for erfaringsteologien (Bjerg 2008). Dette behandles mere udførligt i afsnit 4.2.

- *Genforfatning*. Her opfordres klienten til at genforfatte historierne om sig selv, der skal gøre opfattelsen af selvet større, dvs. her medtages historier, som klienten normalt ikke vil bruge til at beskrive sig selv. Herved opstår et bredere identitetslandskab hos klienten.
- *Re-membering*. Genindsætte medlemmer ud fra hukommelsen. Her undersøges, hvilke mennesker der er vigtige for ens identitetsdannelse og hvorfor samt hvilke der ikke er og hvorfor. Denne er særlig vigtig i sorgbearbejdelse.
- *Definitionsceremonier*. Her fortælles ens historie foran et publikum eller en gruppe.
- *Stilladsopbygning*. Her genopbygges ens historie gennem det, der er meningsskabende i eget liv.
- *Det fraværende-men-implicit*. Her undersøges, hvordan klienten er kommet til forståelse af sin egen livshistorie for at afdække, hvilke kilder den narrative fortælling har. Ligesom det undersøges, om denne forforståelse er positiv eller negativ (Coyle 2014, 23-27; Erbs 2008).

Målet med narrativ terapi er på baggrund af disse metoder at dekonstruere problemfyldte fortællinger, og konstruere sunde og mere funktionelle historier (Scheib 2016, 120).

Den narrative sjælesorg har således sin baggrund i det narrative paradigme og særligt i den narrative teologi og terapi. Den narrative sjælesorg placerer sig således i spændingsfeltet mellem terapi og teologi. I den narrative sjælesorg spiller kristendommen derfor også en særlig rolle, som den grundfortælling mennesket kan tolke sit liv ud fra.

3.2 Kristendommens rolle i den narrative sjælesorg

Kristendommen er i narrativ sammenhæng en grundfortælling⁸. Denne grundfortælling kan påvirke mennesket og være en grundlæggende ramme, som ens livshistorie fortolkes i. Grundfortællingen påvirkes af, hvilket miljø vi omgiver os med og hvilken teologi grundfortællingen består af. Derfor er en stor del af den kristne grundfortælling forankret i gudsbilledet og menneskesynet i kristendommen. Dette gudsbillede og menneskesyn kan ændres gennem livet. Scheib beskriver, at mennesket kan begynde i en integreret (embedded) teologi, der har formet vores livshistorie og bevæge sig videre til en overvejet (deliberate) teologi, når mennesket møder en krise (Ibid., 30; 36). Indholdet af den kristne grundfortælling er en kærlighedshistorie, idet forholdet mellem Gud og

⁸ Jeg vælger her at anvende det danske ord grundfortælling, som både Bjerg og Kemp anvender, Scheib kalder det henholdsvis masternarrative og makronarrative (Scheib 2016, 86)

mennesket baseres på og har dets mål i Guds kærlighed, sådan som den kommer til udtryk i Jesus Kristus. Dette ses både ud fra skriften, traditionen, fornuften og erfaringen (Ibid., 45-53).

Kristendommens rolle i en narrativ sjælesorg er derfor at være et fortolkningsrum som en livshistorie kan fortolkes ud fra, så livshistorien oplyses af den kristne grundfortælling (Bach 2001). Denne grundfortælling kan med baggrund i det kirkelige fællesskab give mod og kraft til at udholde livets vilkår, snarere end at løse dem (Holm 1990, 840). Mennesket må således omfavne, at det er et begrænset væsen, der samtidig har mulighed for at ændre livets perspektiv, så en situation kan se anderledes ud og ligeledes kan have håb for en fremtid, der til stadighed er i Guds nærvær (Gerkin 1984, 64; Bach 2001, 16). Den kristne grundfortælling er en grund, som livet kan leves ud fra, men også en ramme, der kan være meningsfortolkende, når livshistorien fortælles, så livsperspektivet ændres.

3.3 Sjælesørgerens rolle

Sjælesørgerens grundlæggende opgaver er at lytte og bistå i fortolkningen af fortællinger. Derfor er narrativ sjælesorg hverken terapi eller rådgivning⁹. Hvor terapeutens opgave er at frembringe følelsesmæssig helbredelse gennem narrativ rekonstruktion og rådgiverens rolle er med baggrund i terapien at give konkrete råd til at komme ud af ens situation, er sjælesørgerens rolle at lytte og bistå i, at en fortælling giver mening i en krisefyldt tid (Scheib 2016, 70-71). Samtalen må således opleves som meningsfuld, selv hvis meningen med fortællingen ikke tydeligt træder frem. I den sjælesørgeriske samtale er målet således, at konfidenten opdager “who we are, where we are going, in life and how we relate to others, and to the world around us, and the God who created us (Ibid., 71-2).

Scheib anvender en tekstfortolkningsmodel i sin tilgang til sjælesørgerens rolle, idet tekstfortolkning med rimelighed kan sammenlignes med fortolkning af en livsfortælling. I denne model bevæger sjælesørgeren sig langsomt dybere ind i fortællingen og fortolkningen af denne gennem fem opmærksomhedspunkter. De fem opmærksomhedspunkter er her tilpasset den sjælesørgeriske samtale af livsfortællinger ved at overskrifterne målrettes en præsentation af mødet med livsfortællinger alene og ikke også tekstfortolkning: (1) Fortællingens kontekst, (2) Opklaring, (3) Analytisk opmærksomhed, (4) Forståelse og (5) Fortolkning (Ibid., 107-115).

⁹ I den amerikanske litteratur tales om pastoral counseling (rådgivning). Scheib foretrækker udtrykket pastoral conversation i stedet. Jeg har lagt at oversætte pastoral conversation med sjælesorgssamtale (Scheib 2016, 69-70).

3.3.1 Fortællingens kontekst

En fortælling er altid en del af en større fortælling. Når en sjælesørger lytter til en fortælling, oversætter han således helt automatisk, og fortolker dermed også det, han hører. Her er det vigtigt, at sjælesørgeren gør sig bevidst, at han kun hører en mindre bid af en fortælling, og være opmærksom på, at den optræder i en særlig kontekst, nemlig den større fortælling, der ofte er ufortalt. Derfor er det indledningsvist vigtigt at afklare gennem spørgsmål, om ens fortolkning af konteksten er rigtig (Ibid., 109).

For nogle år siden blev jeg som hospitalspræst tilkaldt til en samtale med en mand, der havde været ude for en alvorlig ulykke, der nær havde kostet ham livet. Jeg har tidligere prøvet noget lignende, så jeg forestillede mig, at han havde brug for at tale en nærdødsoplevelse igennem med mig. Derfor bad jeg ham fortælle, hvad han havde oplevet og jeg spurgte indgående ind til, hvordan det præcist var sket, og hvad det havde medført af tanker for ham. Efter noget tid sagde han, at det faktisk slet ikke var på grund af ulykken, at han havde spurgt, om jeg ville komme. ”Vi skal jo alle sammen dø engang, så det har jeg det fint med”. I stedet ville han fortælle, at hans hustru kort forinden havde fortalt ham, at hun forlod ham, og hvordan det var utroligt svært for ham.

Her forsøgte jeg at hjælpe konfidenten til at sætte ord på, hvad der var sket for ham i ulykken, men overså, at den fortælling var en del af en kontekst, nemlig en større fortælling. Det var denne kontekst, der faktisk var årsagen til, at jeg var der, nemlig, at han var blevet forladt. Dette var den egentlige ulykke for konfidenten. Som sjælesørger havde jeg den lille fortælling for øje ved at spørge indgående til en oplevelse, jeg forestillede mig, havde størst betydning for hans følelsesmæssige tilstand. Jeg havde dog ikke for øje, at han også havde en større fortælling, der havde større betydning for, hvorfor han havde bedt om en hjælpende samtale.

At have hele fortællingen for øje betyder også, at det er sjælesørgerens opgave at hjælpe konfidenten til at se, hvilke mennesker, der har haft betydning for, hvem man er nu og således gøre den konkrete fortælling større og minde om, at mennesket en del af en større fortælling med andre mennesker (Erbs 2008, 38).

Skal hele fortællingen med, kan det også være sjælesørgerens opgave at bidrage til at enkelthistorier bliver til livshistorier. Tor Johan S. Grevbo påpeger, at sjælesørgeren må hjælpe til, at et menneske også accepterer, at svære historier er en del af, hvem han er og forsone sig med sit liv. Det kan være en udfordring for det moderne menneske, hvor succes og positive historier er vigtige. (Grevbo 1998, 17).

3.3.2 Opklaring

At opklare en fortællings spørgsmål begynder med aktiv lytning, det vil sige ikke blot at høre, hvad der tales om, men hvilken sammenhæng fortællingen skaber for mennesket. Det sker ved fx at parafrasere det, der høres, at stille opklarende spørgsmål og opsummere og derved forme et narrativt perspektiv. Herved konstrueres brudstykker af historie til en samlet fortælling, ikke blot om den enkelte episode, der kan være årsagen, men til et helt livsforløb. Ifølge Coyle er den vigtigste opgave, at konfidenten fortæller, så genfortæller sjælesørgeren, det, der høres og konfidenten responderer på dette. Sådan skrider samtalen frem: "this is the narrative proces of telling, retelling the telling and retelling the retelling of the story" (Coyle 2014, 36).

En del af at opklare de spørgsmål, der kan være til fortællingen, er også at undersøge, om de, der optræder i fortællingen, opfatter den på samme måde som konfidenten. Herved bliver konfidenten opmærksom på, at vedkommende fortæller historien fra en position og fx kunne have valgt en anden. Det udvider perspektivet og giver forskellige fortolkningsmuligheder (Scheib 2016, 110).

I denne proces er det vigtigt, at sjælesørgeren er opmærksom på sig selv, fx om han har fordomme om personens baggrund eller lignende (Ibid., 89), og således er bevidst om, at han altid har en forud forståelse, som det er nødvendigt at kende og forholde sig til (Gerkin 1984, 123). Scheib understreger, at det er sjælesørgerens rolle at være dette bevidst, være empatisk, lytte og samtidig holde afstand til egen fortælling (Scheib 2016, 65). Dog skal det bemærkes, at sjælesørgerens identifikation med fortællingen også kan skabe en forbindelse til konfidenten. Her understreges det fx også i samtalen, at det ikke er en terapeutisk samtale, men en medmenneskelig, og at sjælesorgssamtalen særlige kendetegn er sjælesørgerens autenticitet og integritet (Bach 2003, 207). Sjælesørgerens egen identifikation med fortællingen skal således først og fremmest være noget, sjælesørgeren selv er bevidst om og kan holde afstand til, når det nødvendigt, men samtidig være bevidst om, at dette er med til at skabe et medmenneskeligt rum for samtale.

3.3.3 Analytisk opmærksomhed

At være opmærksom på fortællingen, kræver først og fremmest, at sjælesørgeren lytter opmærksomt og samtidig lægger mærke til kropssprog, brug af pauser, talehastigheder og øjenkontakt. Hvor de indledende spørgsmål var afklarende, er de nu hermeneutiske, hvori der er en undren over, hvad der grundlæggende er fortolkningen af den fortælling, der lyttes til. Her kan sjælesørgeren gøre brug af eksternalisering, så eventuelle problemer i fortællingen kommer i fokus. Herved adskilles person og

problem og problemet undersøges nu mere grundigt i sig selv. Ved at konfidentens forhold til problemet ændres, bliver det mere naturligt at ændre på problemet eller forholde sig til det, alt efter hvad der kræves i situationen. Disse spørgsmål må være uden for konfidentens rækkevidde, men inden for deres fantasi (Scheib 2016, 111-3; Erbs 2008, 35). Hermed bliver sjælesørgeren ledsager, samtidig med, at en analytisk opmærksomhed netop hjælper konfidenten til at opdage nye sider af fortællingen.

Her er det også vigtigt, at sjælesørgeren hjælper til at afklare, hvorfor konfidenten handler som vedkommende gør, eller hvorfor han vurderer sine følelser på en bestemt måde. Herved kan ledes efter en alternativ historie, hvis det er nødvendigt.

I en samtale jeg havde med en kræftsyg kvinde, fortalte hun, at hun midt i det alvorlige savnede sin første mand, som var afdød ved døden år forinden, men hun nu var gift på ny. Det skammede hun sig over. Vi talte om, hvorfor hun gjorde det og betydningen af en fælles historie med et menneske, når vi kommer i krise. Jeg spurgte, hvorfor hun syntes det var forkert, at hun savnede den afdøde mand? Det skyldtes en bekendt, der havde sagt, at hun skulle glemme sin tidligere mand, hvis hun ville binde sig til sin nye. Sammen snakkede vi om, at det måske var helt fint, at hun i en svær situation kunne savne en, hun havde delt livet med i så mange år og samtidig kunne være forbundet til sin nuværende mand.

I dette eksempel omvurderede kvinden sine følelser og fandt samtidig en ny fortælling om sit liv; at hun godt kunne savne sin tidligere mand og samtidig være loyal overfor sin nuværende mand. Denne hjælp fik kvinden gennem åbende spørgsmål, hvor hendes følelser blev set i et nyt lys, og derved fik hendes historie en dybere dimension. Coyle kalder dette at tykne fortællingen. Herved mener hun, at sjælesørgeren må hjælpe til, at en fortælling kan rumme dybde, blive bredere og derved få en ny fortolkning, der fortæller et større billede af en persons identitet og fortolkning af virkeligheden (Coyle 2014, 36-45). Dette er også tilfældet i overstående eksempel. Gennem en grundlæggende opmærksomhed sættes hendes følelser i et nyt lys, og herved tyknes fortællingen. Kvinden får mulighed for at konstruere en fortælling om eget liv, der giver et større billede af egen identitet som hustru gennem en ny fortolkning af virkeligheden.

3.3.4 Forståelse

Det er afgørende, at sjælesørgeren gennem samtalen sikrer sig, at vedkommende har oversat og forstået konfidentens problem rigtigt. Derfor må sjælesørgeren teste, at konfidentens beskrivelse og sjælesørgerens forståelse stemmer overens (Scheib 2016, 114). At teste forståelsen indebærer også at

nærundersøge fortællingen. Dette indebærer at have en forståelse for, hvad fortællingens pointe er; hvordan fortællingen bevæger sig temporalt; hvori fortællingens konflikt består; hvilke karakterer der optræder i fortællingen, samt hvilken genre fortællingen er. Herved sætter sjælesørgeren sig tydeligt i den andens sted og forsøger derved at forstå konfidentens synspunkt (Ibid., 114).

Samtidig er det lige så vigtigt, at sjælesørgeren ser fortællingen udefra. Som sjælesørger, der repræsenterer et særligt religiøst standpunkt, indebærer det også en grundlæggende forestilling om, at noget udefrakommende kan berige ens fortælling, idet mennesket ikke selv kan finde frem til sandheden i eget selv. Sjælesørgerens opgave er således ikke kun at lytte, men at pege hen på Guds fortælling, der kan sætte mennesket fri (Robertson 1990, 43). Hermed menes punkter, hvor den kristne fortælling om Gud og den måde, hvor på Gud agerer i verden og forholder sig til mennesket, kan berige konfidentens fortælling og se sig ind i en større sammenhæng, hvor kristendommen bliver meningsskabende (Scheib 2016, 29;115). Coyle udfordrer således, at den pastorale opgave blot er at være der. Det er bestemt også vigtigt, påpeger hun, men samtidig må sjælesørgerens opgave i en narrativ sjælesorg være, dels at lytte aktivt og *samtidig* komme med åndelig vejledning. Dette indebærer at sammenvæve Guds fortælling om mennesket med menneskets egen fortælling (Coyle 2014, 36-41). Grevbo udfolder dette, idet han understreger, at sjælesørgeren må tage udgangspunkt i, hvad han selv forestiller sig, den kristne berigelse i situationen kan være og således bruge dialog med konfidenten frem for at diktere en forestillet sandhed i et kerygmatiske sprog. Ligeledes at anvende åbne formuleringer, så konfidenten kan fastholde en eksistentiel erkendelse uden at være overbevist om den religiøse bagvedliggende fortælling (Grevbo 1998, 18). Scheib opsummerer ”Most storytellers don’t want pat (kompakt) theological answers. Storytellers who seek out pastors as story companions want to understand their stories in the context of God’s story” (Scheib 2016, 115).

3.3.5 Fortolkning

Hvis konfidentens historie ikke længere giver mening eller stemmer overens med min oplevelse, må sjælesørgeren assistere i at omfortælle ens historie (som i fortællingen om den kræftsyrge kvinde ovenover) eller i at åbne menneskets livsfortælling, når et menneske dømmes den ude (Ibid., 120).

Jeg havde en samtale med en mand i 60erne, der var blevet amputeret fra knæet og nedefter på det ene ben. Han mente, at det var bedre, om han var blevet skudt som en hund. Hans altoverskyggende fritidsinteresse, der tilføjede hans liv mening, var nu umulig. Han var i stor sorg over dette, og det havde medført en helt generel følelse af meningsløshed i ham. Jeg bad ham fortælle

sin livshistorie og det gjorde han velvilligt. Sammen drøftede vi, hvad der egentligt er det vigtigste i livet. Jeg kunne foreslå, hvad kristendommens svar var på dette spørgsmål og manden havde selv nogle bud, uden at vi fandt frem til egentlige svar. Men i selve det at tale om mening og meningsløsheden kom livsmodet langsomt tilbage. Herved åbnede livet sig for ham på ny, uden at sorgen over hans handicap forsvandt. Livet blev nyt for ham.

En livshistorie kan åbnes igen gennem en sjælesørgerisk samtale, hvor fortællingen spiller en afgørende rolle. I fortællingen berørte manden således, hvad der havde haft betydning for ham i livet og gennem disse oplevelser, havde jeg mulighed for at foreslå en fortolkning af livets mening dog uden, at vi sammen fandt frem til svaret. Svaret lå i selve samtalen om mening og meningsløshed, og her var fortolkningen. Herved åbnede mandens øjne sig for, hvad det vigtigste i livet kunne være. Han udtrykte fortvivlelsen, og dermed fik han langsomt livsmodet igen, uden at sorgen over tabet benet forsvandt.

Fortolkningen indebærer også, at menneskets fortælling kan gennemlyses af Guds fortælling, som det også fremkom i 3.3.4. Som beskrevet i afsnit 3.1 om kristendommens rolle må den narrative sjælesørgeriske samtale give mod til at ændre det, som vedkommende kan eller acceptere det, som ikke kan ændres. Her er det afgørende, at der er korrelation mellem menneskets liv og kristendommens grundbegreber. Det skal med andre ord give mening for konfidenten og resonere med vedkommendes liv (Ibid., 30). Vedkommendes livsverden skal derved både forstørres og oplyses (Gerkin 1994, 123).

3.3.6 Grænse for narrativ sjælesorg?

Blair Robertson påpeger i en kritik af den narrative sjælesorg, at der er en grænse for, hvad fortællingens kraft i sjælesorgen kan udrette. Der er brug for poesi, billeder, symboler og metaforer, der kan løfte konfidenten ud af sin egen fortælling og spejle sig i den kristne symbolverden (Robertson 1990, 43). Den svenske hospitalspræst Lars Björklund beskriver også stilheden som et rum, hvor refleksionen begynder, når mennesket ikke taler (Björklund 2003, 23-26).

Bach påpeger dog også, at den narrative samtales funktion blandt andet er, at den kan munde ud i stilhed og ritualer (Bach 2003, 204). Der behøver således ikke at være modsætning mellem samtaler, symboler og ritualer. Den narrative sjælesorg kan dog med rette kritiseres for at overse sin egenart overfor den narrative terapi, når den fx beskriver, at menneskesynet er det samme i den narrative samtale og i den narrative terapi, som Scheib gør det (Scheib 2016, 22). Kjeld Holm beskriver således skæringslinjerne mellem psykologi og retorik, der er nært beslægtet med

narrativitet, i modsætning til Scheib. Ifølge Holm, kommer retorik før psykologi i sjælesorgen, idet den kristne samtale grundlæggende fordrer, at følelsen ikke kommer fra det indre, men er dialogisk og vokser frem i kommunikationen. Den kristne sjælesorg etablerer således et forståelsesrum, som ikke kommer fra den lidende selv (Holm 1990, 846). Dermed påpeger Holm, at der er en egenart ved den narrative sjælesorg i sammenligning med den narrative terapi, idet mennesker ikke blot fortælles af sig selv og andre, men er en del af Guds fortælling, der konstituerer menneskets værdi og dermed også beskriver menneskesynets egenart i kristendommen.

3.4 Opsamling

I undersøgelsen af narrativitet og sjælesorg er det blevet tydeligt, at kristendommen i den narrative sjælesorg anses for den grundlæggende fortælling som etablerer det fortolkningsrum, som menneskets livshistorie spejles i. Sjælesørgerens rolle er således at lytte og bistå i fortolkningen af en fortælling, så den giver mening for konfidenten. Herved etableres et forståelsesrum, der ikke kommer fra den lidende selv. På denne baggrund er spørgsmålet, hvorledes den narrative sjælesorg kan anvendes med baggrund i Paul Tillichs teologi? Udgangspunktet for dette er, at sjælesorgssamtalen tager afsæt i den menneskelige livserfaring, men samtidig insisterer på, at teologien har svarene, der korresponderer denne erfaring også i en nutidig dansk sekulariseret virkelighed, hvor kendskab til de kristne grundbegreber er begrænsede.

4.0 Sjælesorg på hospitalet mellem teologi og fortælling

Inden mødet mellem Paul Tillichs teologi og den narrative sjælesorg diskuteres, sætter jeg rammen for selve dette møde, nemlig sjælesorg, som den udøves på hospitalet, herunder den særlige situation, som både konfident og sjælesørger er i. Ud fra denne beskrivelse vil jeg diskutere, hvordan et meningsfuldt møde mellem Tillichs teologi og den narrative sjælesorg kan finde sted i en hospitalssammenhæng.

4.1 Sjælesorg på hospitalet

Hospitalspræsterne Katrine Louise Raun og Linda Ishøj Frederiksen påpeger flere kendetegn, der kan gøre sig gældende for et hospitalsindlagt menneske (Raun & Frederiksen 2019). Særligt for de, der er i en alvorlig eller livstruende situation, kan det gøre sig gældende, at de er afmægtige og bange for

kontroltab. Mennesket kan opleve, at ens eksistentielle grundlag, forstået som de værdier, det bygger eget liv på, pludselig forsvinder eller ikke længere giver mening. Det hospitalsindlagte menneske opdager med andre ord, at sårbarhed og afhængighed af andre er grundlæggende træk ved eksistensen. Dette giver fx anledning til at gøre status over eget liv og bedømme, hvordan livet har været og hvordan man selv har handlet i dette liv. I sådanne situationer kan der opstå tanker og følelser, som det kan være vanskeligt at dele med ens nærmeste. Dette kan skyldes flere forhold, fx at patienten ønsker at skåne dem, ikke kan overskue deres reaktion, skammer sig over det, de vil fortælle eller ikke normalt taler om følsomme emner med dem (Ibid., 187-8).

I sådanne situationer kan patienter ifølge Raun & Frederiksen have gavn af at tale med en hospitalspræst (Raun & Frederiksen 2019, 186). Oftest vil det være sådan, at kontakten formidles af sundhedspersonale, der opdager, at patienten er nedtrykt eller har eksistentielle eller religiøse frustrationer eller spørgsmål. Patienten kender således ikke naturligt præsten, er måske ikke en aktiv del af en menighed og mange har ikke et stort kendskab til evangeliernes fortællinger eller kristen trosforståelse (Mørk 2014, 142). Dette indebærer også forestillinger fra patienter om, hvad præstens opgave er og ikke er, fx at en præst kun taler med døende og kun om tro, kirke og Gud (Raun & Frederiksen 2019, 202).

Hospitalspræstens opgave er på disse vilkår at møde patienten og tage udgangspunkt i den enkeltes situation og hvordan denne opleves. Herfra kan, som det antydes ovenfor, opstå mange forskellige temaer i en samtale. Det indebærer fx at give mulighed for, at patienten kan fortælle om de afgørende begivenheder i sit liv; at være samtalepartner omkring det meningsfulde eller meningsløse i livet; at foreslå en vej fremad med baggrund i kristendommen; at være stille sammen, når ord synes overflødige; at bede en bøn sammen. I denne situation er det afgørende, som Grevbo påpeger det, at den berigelse, der kan have sin baggrund i kristendommen, altid må fremkomme gennem dialog og ikke dikteres i et kerygmatiske sprog. Ligesom det skal være muligt at fastholde en eksistentiel erkendelse uden at være overbevist om dets baggrund i kristendommens grundlæggende sandhed (Grevbo 1998, 18).

Samtalerne er, som enhver samtale med en præst, beskyttet af absolut tavshedspligt og præsten har hverken notatpligt eller (som oftest) adgang til journaler. Dette adskiller sig fra den kollektive tavshedspligt og dertil hørende notatpligt, som patienten ellers møder på et hospital. Hospitalspræstens opgave er at lytte til patienten, stille spørgsmål og hjælpe patienten til en dybere forståelse af sig selv og sin situation. Samtidig bringer hospitalspræsten også et andet perspektiv og

en anden forståelse med baggrund i kristendommen og det kristne livs- og menneskesyn (Raun & Frederiksen 2019, 189-190)¹⁰. Endelig udfører hospitalspræsten også ritualer på hospitalet fx andagt, gudstjeneste, dåb, vielse og nadver. Ritualer er som oftest tilpasset den særlige situation, som patienten og deres pårørende er i (Lorenzen & Rasmussen 2012, 4). I ritualer, der oftest har en følelsesmæssig og/eller juridisk baggrund, sættes menneskets fortælling helt konkret ind i den kristne fortælling i situationer, hvor det ofte opleves, at almindelige ord ikke formår at beskrive den situation et menneske og dets pårørende er i. Herved ”indramme(s) det, der ikke kan udholdes” (Raun & Frederiksen 2019, 199).

Indholdet i sjælesorgssamtalen tager således sit udgangspunkt i de eksistentielle anfægtelser, som den enkelte oplever i mødet med sygdom. Det er disse, der oftest fylder mere end de specifikt religiøse spørgsmål (Andersen, Erkmén & Gundelach 2019, 240). Derfor vil det oftest være sådan, at kristendommen ligger som en baggrund for de eksistentielle temaer, der tales om i samtalen, idet det de specifikt kristne dogmer ikke altid nævnes direkte. Fra denne anfægtelse og de fællesmenneskelige erfaringer kan det teologiske og den kristne fortælling dog også foreslås i samtalen som en meningsfuld fortolkning af egen situation. I sjælesorgssamtalerne kan den narrative sjælesorg og Paul Tillichs teologi således også spille en særlig rolle.

4.2 Tillichs teologi og den narrative sjælesorg: overensstemmelse eller konflikt?

Et grundlæggende træk ved den narrative sjælesorg er, at menneskets fortælling skal sættes ind i Guds fortælling. Dette indebærer en kontinuitet, hvor menneskets fortælling belyses og forstørres af Guds fortælling. Guds fortælling bliver derved naturligt en del af menneskets fortælling og dets forståelse af sig selv. Paul Tillichs teologi er derimod kendetegnet ved, at evangeliet må oversættes på baggrund af de fællesmenneskelige erfaringer, for at det kan blive meningsfuldt for den enkelte. Denne oversættelse indebærer, at der er konflikt mellem menneskets umiddelbare forståelse og det kristne budskab. Der er således ikke umiddelbar overensstemmelse mellem narrativ sjælesorg og Paul Tillichs teologi. Med baggrund i Svend Bjergs forståelse af forholdet mellem teologi og fortælling,

¹⁰ Som en del af masterforløbet har jeg i foråret 2018 fulgt kurset ”Sygdom- og sundhedsbegreber. Etik og værdier i sundhedspraksis” på Aarhus Universitet. Her skrev jeg opgave om hospitalspræstens etiske overvejelser i mødet med patienten på hospitalet, hvor patientens autonomi kan opleves som hellig, dvs. som noget alle argumenter må bøje sig for. I denne opgave konkluderede jeg, at hospitalspræsten også har en forpligtelse til at udfordre patientens autonomi og bringe et perspektiv ind med baggrund i en fortolkning af evangelisk luthersk kristendom. Opgaven kan rekvireres, hvis dette ønskes.

vil jeg dog pege på, at Tillichs teologi og den narrative sjælesorg ikke er hinandens modsætninger, men at de komplimenterer hinanden.

Først skal et helt grundlæggende fællestræk ved Tillichs teologi og den narrative sjælesorg dog bemærkes, der netop bliver baggrunden for, at de kan komplimentere hinanden. De tager begge udgangspunkt i subjektets erfaring. Dette er åbenlyst i den narrative sjælesorg, hvor udgangspunktet er i menneskets egen historie. Det er dog ligeledes et helt gennemgående træk ved Tillichs teologi, hvilket er tydeligt i *Systematic Theology* samt *Mod til livet*. Her tages afsæt i de fællesmenneskelige erfaringer. Tillichs korrelationsmetode gør, at teologien ikke blot præsenteres og mennesket derefter må tilpasse sig denne teologi. Derimod er hans afsæt i de fællesmenneskelige erfaringer, og derefter må de kristne grundbegreber bearbejdes, så de opleves meningsfulde i den nutidige kontekst. Der er således afsættet i subjektet, der gør, at Tillichs teologi og den narrative sjælesorg ikke er hinandens modsætninger, men også kan supplere hinanden.

4.2.1 Den gensidige relevans

I *Den kristne grundfortælling* (Bjerg 1981) undersøger Bjerg forskellen på teologi og fortælling. Hvor fortælling er umiddelbarhed, er teologi refleksion. Ifølge Bjerg går fortællingen forud for den teologiske refleksion, idet fortællingen ikke blot er sprog, men omskabelse af virkeligheden til en ny refleksion (Ibid., 16-20). Senere beskriver han dog en bevægelse væk fra dette synspunkt med henvisning til, at synspunktet ikke i tilstrækkelig grad tager højde for erfaringen (Bjerg 2008). Alternativet kalder Bjerg for erfaringsteologi, idet denne teologis afsæt er de menneskelige erfaringer, som teologien skal formidles meningsfuldt ind i. I erfaringsteologien, står de menneskelige erfaringer centralt på baggrund af fortællinger. Disse erfaringer må evangeliet tage afsæt i, sætte ord på og fortolke (Bjerg 2006, 48). Herved understreger erfaringsteologien fornyelsen, i modsætning til den narrative teologi, der betoner genbeskrivelsen. I erfaringsteologien bliver livet nyt, når erfaringen med tro påvirker menneskets erfaring med livet generelt (Sandbeck 2012, 220-1)

På baggrund af erfaringsteologien beskriver Bjerg forholdet mellem teologi (lære) og fortælling som synkront, fremfor diakront. Det vil sige at fortælling ikke nødvendigvis kommer før teologi, som foreslået i *Den kristne grundfortælling* (diakront). Snarere er det således, at fortælling og teologi optræder i et gensidigt forhold (synkront) og dermed komplimenterer hinanden (Bjerg 2006, 49-50).

Anvendes dette synkrone perspektiv på forholdet mellem Tillichs teologi og den narrative sjælesorg betyder det, at Tillichs teologi kan tilføje et afgørende element til fortællingen; mennesket må samtidig have en teologisk grundforståelse, hvis fortællingen skal gøre en forskel i menneskets liv. Det betyder dog ikke, at det kræver indgående kendskab til kristen dogmatik, for at indgå meningsfuldt som konfident i en sjælesorgssamtale. I teologiens møde med den menneskelige erfaring, tages netop udgangspunkt i den fællesmenneskelige erfaring. Dette fællesmenneskelige udgangspunkt tager Tillich, når han udfolder de teologiske begreber meningsfuldt, så kristen livsforståelse og erfaring komplementerer hinanden. Tillichs teologi sætter ord på den menneskelige erfaring, hvorefter menneskets fortælling og Guds fortælling udvider dette perspektiv. Med andre ord er Tillichs oversættelse af teologien med udgangspunkt i den menneskelige erfaring netop det, der gør, at kristendommen kan genkendes som meningsfuld for det senmoderne narrative menneske. Herved nyskabes menneskets erfaring med livet i mødet med kristendommen.

I praksis betyder afsættet i Bjergs synkrone forståelse således, at fortælling og teologi komplementerer hinanden i den meningsfulde sjælesorgssamtale. For at en sjælesorgssamtale opfattes som meningsfuld, er det ikke nødvendigt, at der tages udgangspunkt i menneskets fortælling, der så glider over i Guds fortælling og dette tolkes teologisk. I praksis, hvor en samtales indhold ikke planlægges men opstår undervejs, er det snarere sådan, at elementer af fortælling og teologi komplementerer hinanden. Konfidenter er således forskellige og fx har forskellige erfaringer med kristendom og med at drøfte eksistentielle spørgsmål. Det afgørende i denne sammenhæng er derfor ikke rækkefølgen på teologi og fortælling (den diakrone forståelse). Det afgørende er, at der er behov for både livsudlægning med baggrund i den kristne teologi på fællesmenneskelig baggrund men også fortælling og kristen grundfortælling som belysning heraf (den synkrone forståelse).

4.2.2 Et positivt møde

Mødet mellem narrativ sjælesorg og Paul Tillichs teologi kan, på baggrund af den synkrone forståelse af forholdet mellem fortælling og teologi, beskrives som et positivt møde. Det er således også et gennemgående træk ved Scheib, at hun i sin fremstilling forudsætter et vist kendskab til kristen teologi i sin præsentation af den narrative sjælesorg. Det er fx tydeligt i hendes fremstilling af, at menneskets egen teologi kan gå fra integreret til overvejet (embedded til deliberate, se afsnit 3.2). Det er helt naturligt i en amerikansk menighedskontekst, hvor konfidenten oftest er et bevidst medlem, der kender egen præst og deltager i kirkens aktiviteter regelmæssigt og dermed kender til en

teologisk baggrund. I en dansk hospitalskontekst er dette dog anderledes. Skal den narrative sjælesorg anvendes meningsfuldt i en dansk kontekst, må de teologiske grundbegreber således præsenteres meningsfuldt i selve samtalen og interagere med de narrative elementer. Med andre ord må både teologi og fortælling indgå i den meningsfulde sjælesorgssamtale.

Står den narrative sjælesorg, som den præsenteres i en amerikansk menighedskontekst således alene i en dansk hospitalssammenhæng, mangler den teologisk meningsfuld udlægning af de fællesmenneskelige erfaringer. Kun derved kan den kristne fortælling opleves som relevant. Det modsatte perspektiv gør sig dog også glædende; står Tillichs teologi alene, udvides perspektivet ikke, forstørres og gøres nærværende og virkeligt i den enkeltes situation. Skal Tillichs teologi således anvendes meningsfuldt i sjælesorgssamtalen, må den indoptage det afgørende senmoderne perspektiv, at mennesket er et fortællende væsen, der skaber sin identitet i de historier, det fortæller om sit liv. Den store fortælling skal gøres relevant i den lille fortælling og samtidig bevare sin egenart, så teologien netop kan udlægge de fællesmenneskelige erfaringer meningsfuldt. Herved kan den meningsfulde sjælesørgeriske samtale bidrage til, at konfidentens øjne åbnes for større perspektiver om konfidentens eget liv og samtidig om kristendommens relevans i dette liv. I denne sammenhæng er det afgørende, at sjælesørgeren er bevidst om, at konfidenten ikke ønsker et kompakt teologisk svar, som Scheib påpeger, men en relevant samtalepartner, der kan løfte egen historie op, så det kan ses i et andet og nyt lys (Scheib 2016, 115).

Dette positive møde mellem den narrative sjælesorg og Paul Tillichs teologi er således afgørende for, at sjælesorgssamtalen bliver meningsfuld. Dette meningsfulde møde mellem Tillichs teologi og narrativ sjælesorg kan finde sted i mange konkrete sammenhænge og om mange emner, der oftest er sammenflettede. Jeg vil i de følgende afsnit pege på, at den finder sted på tre centrale måder.

4.3 Mennesket holdes i Guds hånd

I det narrative paradigme dominerer menneskets lille fortælling i det senmoderne, mens de store fortællinger er trådt i baggrunden. En kristen teologi må dog insistere på, at den store fortælling stadig gør sig gældende som en kristen grundfortælling, om end de teologiske dogmer skal korrelere til nutiden. Menneskets lille fortælling hører hjemme i Guds fortælling. I Tillichs teologi er fortællingen om Gud, at mennesket umuligt kan leve andre steder end på baggrund af Guds værensmagt, fordi denne magt er menneskets egen årsag. Mennesket er trods enheden i denne værensmagt adskilt fra

andre og er bevidst om det. Det er centreret i sig selv. Opdager mennesket, at dets grund er i Gud, kan det have afgøre betydning for, hvordan det opfatter sin egen historie, og dermed, hvordan det opfatter sig selv, som det følgende eksempel viser.

Gennem flere måneder havde jeg som hospitalspræst samtaler med en kvinde, der var blevet kronisk syg og således skulle leve med sin sygdom resten af livet. Hun var ikke bitter, men nedtrykt og følte ikke, at andre kunne forstå, hvad det betød for hende. Hun spurgte sig selv, hvad hun mon havde gjort, siden hun skulle leve med dette? – som var der en karmalov, der gjorde, at hun pludselig havde fortjent dette på baggrund af noget, hun havde gjort. Det talte vi om i en af samtalerne. Jeg spurgte til sidst, om jeg måtte bede en bøn for hende, hvilket hun nikkede til. Jeg bad i bønnen, at vi altså ikke kun holde ud at tænke på, hvis Gud skulle være én, der havde gjort, at hun skulle være syg, men spurgte, om han alligevel ville være hos kvinden, og holde hånden under hende. Da vi havde afsluttet bønnen, sagde hun, at det var så godt at høre, at selv om Gud ikke kunne holde hånden over hende, holdt han den under hende.

I dette eksempel oplever konfidenten, at hendes eksistentielle ensomhed kan hvile i Gud som værens grund formidlet gennem det symbolske ”Guds hånd”. Hånden blev ikke holdt over hende, så hun ikke blev ramt af sygdom, men under hende, som en grund, hun stod på. Herved blev hendes historie forandret, både historien om Gud og om sig selv. I samtalen kommer der således et teologisk element, idet konfidentens virkelighed omfortolkes af et teologisk begreb: Gud som væren. Samtidig forekommer også et narrativ sjælesørgerisk element, idet fortællingen om hendes historie netop ændres, og giver hende en ny forståelse af sig selv.

At være adskilt fra andre som menneske, kan indebære dels at være ensom eller alene, særligt hvis man er alvorlig syg. Mennesket er grundlæggende eksistentielt ensomt (lonely), hvilket særligt kommer til udtryk i krisesituationer. Dette kan dog ifølge Tillich udholdes som alenehed (solitude), hvis menneskets center finder dets centrum i Gud som væren (Tillich 1963, 3;10). Tillichs fortolkning af Gud som væren udvides hermed. Mennesket behøver ikke at lede efter Gud ”som en ting blandt tingene”, der fx afbøder ulykker, men som væren selv; som magten, der skaber og opretholder alt liv, og herved finde sit eget center i Guds centrum. Med et udtryk fra en prædiken af Løgstrup, hvis syn på ontologi og Gud ligger tæt på Tillichs ”*kommer (vi) ikke ud af os selv*” (citeret efter Bugge 2017, 99). Mennesket oplever Gud som en grund under det, når dets center placeres i Gud. Dette kommer også til udtryk i to af de symboler for Gud, som Tillich gennemgår; Gud som skaber, og levende.

Gud er levende og skaber. Han skaber og opretholder alt liv med det formål, at det kan udfolde sig i kærlighed. Forsøger mennesket således at udpege Gud i sin fortælling om sig selv i bestemte perioder af deres liv eller som årsag til deres nuværende situation, kan sjælesorgssamtalen tage udgangspunkt i gudsbilledet; at fortællingen om Gud som værensmagten transcenderer fortællingen om den teistiske Gud, som en ting blandt tingene, og trods dette ikke efterlader mennesket alene, men er grunden under det. Det var dette, konfidenten oplevede i eksemplet ovenover. Hun spurgte, hvad årsagen var til hendes nuværende situation, uden at et tydeligt svar blev præsenteret (jf. den kerygmatiske sjælesorg), men gennem bønnen fremkom en ny fortælling, både om Gud og hende selv; at Gud var nærværende som det fundament, hun stod på.

Menneskets eksistentielle ensomhed fjernes således ikke, men i denne ensomhed er Gud selv, som magten til at mennesket selv er til; som transpersonelt nærvær. Og samtidig er dette nærvær ikke blot transpersonelt, men personligt i fortællingen om Jesus Kristus; at han delte menneskets eksistensvilkår og dermed formidler Guds solidaritet med mennesket, der trues af eksistensens vilkår (Tillich 1975, 123). Dermed er det også afgørende, at dette symbol, om menneskets i Guds hånd formidles ved at menneskets egen fortælling bliver en del af den makrofortælling, som kristendommen er. Symbolet Guds hånd har dets baggrund i kristendommens fortælling om Gud gennem Jesu Kristi liv, død og opstandelse.

Tillichs forståelse af Gud som værensmagten, der modstår ikke-væren, kan således være med til at tykne menneskets egen fortælling, hvilket vil sige at ens fortælling får en ny dybde, idet billedet af ens egen identitet bliver større, og dermed kan der fremkomme en ny fortolkning af en selv. Er Gud væren selv; skaber og opretholder som almægtig Gud, samt magten til at mennesket er til, hviler menneskets eksistentielle ensomhed i Gud. Den kronisk syge konfident oplevede netop, at den eksistentielle ensomhed, hun havde, blev sat i et nyt lys. Hendes sygdomsfortælling blev også til en fortælling om Gud, der som værensmagt var som et fundament under hende i hendes egen fortælling.

Guds transpersonelle nærvær i sjælesorgssamtalen bærer således både præg af fortælling og teologi. I teologien præsenteres det grundlæggende; Guds transpersonelle nærvær som væren, men samtidig udfoldes dette og gøres relevant i menneskets egen fortælling og gennem denne fortælling også i fortællingen om Gud.

4.3.1 Præsten som Guds repræsentant

Ole Raakjær argumenterer i sin ph.d.-afhandling *fra frelse til wellbeing* (2018) for, at præster i sundhedssektoren i Danmark har erfaring med, at selve deres tilstedeværelse som præster bliver tolket som gudsnærvær hos patienter. Er præsten på besøg, er det som et besøg fra Gud selv. Det er således præstens embede, der her er afgørende. Årsagen er muligvis, at præsten i en rituel situation taler ord fra Gud selv til mennesket. Med henvisning til Cecilie Rubow påpeger Raakjær, at denne opfattelse identificerer præsten som shaman (Raakjær 2018, 335-6). Selv om denne opfattelse af præsten har baggrund i folkelige forestillinger mere end i teologi, kan den i denne sammenhæng således sige noget fundamentalt, om mødet mellem sjælesørger og konfident. Præsten som sjælesørger bliver således repræsentant for den usynlige Gud – også i samtalen. Dermed tages menneskets historie ind i Guds historie i selve samtalen, når konfidenten fortæller historien til præsten som Guds repræsentant. Selve præstens accept af historien gennem sin tilstedeværelse, kan således også opfattes som Guds accept. I selve det sjælesørgeriske møde tages mennesket eksistentielle ensomhed ind i Guds virkelighed.

Fra mødet med gudsnærværet som centrerehed i Gud, kan mennesket selv give nærvær til mennesker omkring en. Som Hanne Pahuus påpeger det i sin fortolkning af Tillich, vender vi os mod verden i beslutsomhed og åbenhed, når vi gribes af det ubetingede, som er Gud. Mennesket, der kan fanges af sig selv i selvkredsen, vender sig mod medmennesket og finder tilbage til fællesskabet (Pahuus 2017, 26).

4.4 At acceptere accepten

I artiklen *The Theology of Pastoral Care* (Tillich 1959) skriver Tillich, at accept er sjælesorgens formål

Acceptance is the aim of pastoral care. Perhaps you may ask, is this all? In some sense, I could say that it is, because acceptance is possible only in a power which transcends the situation of finitude, guilt and doubt. Acceptance of the negative presupposes the power of acceptance, which is positive, and to mediate this power that makes acceptance possible is the all-embracing aim of pastoral care (Ibid., 24).

Det er således tydeligt, at for Tillich er sjælesørgerens største opgave at formidle acceptens magt for konfidenten, idet accepten kun er mulig i den magt, der overvinder den menneskelige endelighed, skyld og tvivl. Accept af den uacceptable er et nøglebegreb for Tillich, og er for ham udfoldelsen af det lutherske dogme: retfærdiggørelse af tro. Det korresponderer med, at sjælesørgerens opgave i den narrative sjælesorg, er at hjælpe konfidenten til at anerkende, at de svære og negative historier også er en del af ens egen historie, om end det kan ønskes, at de holdes skjult (afsnit 3.3.1).

Tillich beskriver, at angsten for skyld og fordømmelse modsvares af accepten af den uacceptable. I accepten får mennesket således også mulighed for at forsone sig med egen livshistorie, og acceptere, at ens situation eller et liv blev som det blev, selvom det kunne have været anderledes. Ligeledes gør accepten det også muligt at acceptere ens nuværende situation, der kan være præget af skyld over selv at have forårsaget fx sygdom. I en narrativ sjælesørgerisk sammenhæng handler accept således både om at forsone sig med fortid, nutid og fremtid. Herved får mennesket mulighed for at leve med egne historier, også de negative historier. I selve det sjælesørgeriske møde giver sjælesørgerens accept konfidenten mulighed for selvaccept (Pahuus 2017, 51).

Jeg havde engang en samtale med en mand, der havde været årsag til sin kammerats død i en ulykke. Hans livsfortælling var ændret på et splitsekund. Han var meget præget af egen skyld og havde lyst til ”at forsvinde fra jordens overflade”, som han udtrykte det. Han skammede sig overfor sig selv og for andre. ”Det var min skyld, – og det vil det altid være resten af mit liv” fortalte han. Han var ikke sikker på, at han kunne leve videre med den vished. Hans pårørende forsøgte at tage skylden fra ham og trøste ham. I samtalen med ham forsøgte jeg at fastholde virkeligheden, som han fortalte den; at han var skyldig og derfra kunne vi langsomt tale om muligheden for at leve videre med dette, trods det forfærdelige, gennem tilgivelse.

I samtalen fik konfidenten mulighed for at fastholde, at denne ulykke og dens konsekvenser var en del af hans historie. At han måtte tage skylden på sig, fremkom i samtalen med baggrund i teologien; at skyld ikke skal glemmes, men tilgives. Om end han ikke opfattede skylden som et brud mod en religiøs instans, men nærmere skyld som at have svigtet sin egen bestemmelse (jf afsnit 4.4). I samtalen forekom således teologisk fortolkning, og samtidig udmøntede det sig i fortælling. Hans fortælling om sig selv begyndte med, at han ikke kunne leve med dette resten af livet. Den ændrede sig, så han fik et mod til leve videre, trods at dette var en del af hans historie nu. Ifølge Raakjær er dette at fastholde skylden en vigtig del af hospitalspræstens opgave i kultur, hvor skylden har meget lidt plads (Raakjær 2018, 8). Hospitalspræsten må således formidle

kristendommens centrale budskab; at menneskets er retfærdiggjort af tro, eller i Tillichs terminologi; at mennesket er accepteret, trods dets uacceptabilitet. Menneskets negative historier om eget liv skal således ikke gemmes væk, men anerkendes som skyld. Skal acceptens ændre menneskets syn på sig selv, må mennesket samtidig tage ansvar for eget liv.

Her viser sig også en svaghed ved Tillichs udpegelse af selve accepten som det centrale i sjælesorgssammenhæng. Det er således ikke baggrunden for accepten; at Jesus viser sig som Kristus, der er det centrale. Dette har muligvis baggrund i, at Tillich også taler ind i en sammenhæng, hvor kendskabet til de kristne dogmer og dermed til acceptens baggrund allerede er kendt. Dette forudsættes således, at årsagen til accepten; Jesu liv, død og opstandelse allerede er kendt. Denne svaghed i en senmoderne sammenhæng, hvor kendskabet til den bagvedliggende fortælling er mindre, kan dog opvejes i den narrative sjælesorg. Sjælesørgeren kan med udgangspunkt i den enkelte fortælling og i den specifikke situation formidle fortællingen om Jesus Kristus, der er baggrunden for accepten af den uacceptable. Hermed kan menneskets egen fortælling, teologien og fortællingen om Gud opleves meningsfuldt i den enkelte situation.

Pahuus skriver, at når mennesket tager denne skyld på sig og samtidig accepterer accepten, kommer livsmodet langsomt tilbage til et menneske, for hvem det er tabt. I accepten kan mennesket rette blikket fremad på ny (Pahuus 2017, 31). Sådan oplevede konfidenten det også i historien ovenover; at blikket langsomt kunne rettes fremad, ikke udenom den oplevelse han havde ved at forsøge at glemme den, men gennem visheden om, at han var accepteret som menneske, trods sin uacceptabilitet.

4.4.1 Skam som fremmedgørelse

Skal der tales meningsfuldt om fremmedgørelse og accept, må det i nutiden inkludere et begreb om skam og ikke blot skyld. Som en del af masterforløbet, fulgte jeg i efteråret 2018 kurset ”Sårbarhed, livskriser og modstandskraft: Mellem systematisk teologi og sjælesorg” på Københavns Universitet. I dette fag skrev jeg opgave om, hvordan man kan formulere en nutidig sjælesorg, der tager højde for skam (opgavens litteraturliste er vedlagt som bilag¹¹). Hovedteoretikerne i opgaven var psykiater Lars J. Sørensen og teolog Robert Albers. Opgaven konkluderede, at skam dominerer i nutiden fremfor skyld. Hvor skammen således tidligere var kollektiv norm, er den i dag en individuel følelse.

¹¹ Opgaven kan rekvireres, hvis dette ønskes.

Her er angsten ikke knyttet til fordømmelse, men forkerthed. I skammen afsløres individet som en anden end den, det ønsker at være. Pålægges den anden skyld, ”fordobles” skammen blot og bliver værre, trods muligheden for tilgivelse. Skammen skal derfor ikke tilgives, som skylden skal det, men elskes væk. Disse indsigter må en nutidig sjælesorg forholde sig til ved blandt andet at formidle, at mennesket må acceptere egen endelighed, begrænsning og fejlbarlighed samt, at Guds retfærdighed er omkranset af Guds nåde.

Menneskets fremmedgørelse overfor livet bunder i nutiden således i højere grad i skammen end skylden. Hvor skylden isoleret set er handlen, er skammen knyttet til væren. De kan dog ikke fuldstændigt adskilles, i overstående eksempel er det tydeligt, at konfidenten både oplevede skyld og skam. Her kan Tillichs begreb om accept blive baggrund for selvaccept. Mennesket må i Tillichs terminologi således acceptere, at det er accepteret trods uacceptabilitet, hvilket netop handler om egen væren (Tillich 1976, 228). En meningsfuld tale om menneskets fremmedgørelse overfor livet og hinanden må derfor inkludere begrebet skam. Accepten handler således også om, at de tidligere perioder i ens fortælling accepteres, trods deres uacceptabilitet. Dette er også tydeligt i eksemplet fra afsnit 3.3.3. Her var skammen dominerende for konfidenten, der pludselig i sygdommen savnede sin tidligere mand. Gennem accept og følgende selvaccept fik hun øjnene op for, at hendes følelser kunne omvurderes. Gennem denne omvurdering accepterede hun sig selv og sine følelser, og hermed blev fortællingen om hendes liv større.

I accepten af den uacceptable, der leder til selvaccept, kan mennesket således omvurdere egne følelser. Her har både teologi og fortælling en afgørende rolle. Perspektivet på eget liv og historie udvides gennem Tillichs forståelse af accepten af den uacceptable og dets baggrund i Jesus Kristus, så mennesket ikke kun identificerer sig med egen skyld og skam, men også med, at mennesket grundlæggende er accepteret, trods dets skyld, dets uacceptabilitet. Samtidig har dette afgørende betydning for konfidentens egen fortælling, hvor accepten tager sin konkrete form og påvirker konfidentens identitet.

4.5 Mennesket mellem livsmod og meningsløshed

Som beskrevet, oplever kriseramte på et hospital ofte, at deres eksistentielle grundlag ikke længere giver mening. En kriseramt spørger måske sig selv, hvad formålet med livet egentligt er, og om det har fejlbedømt denne mening i sit liv. Livet kan således opleves som meningsløst, hvilket vil sige opleves som om mennesket mister et ubetinget anliggende og dermed også mister retningen i eget

liv. Herved kan livsmodet forsvinde. Dette gør sig måske særligt gældende for mennesket på hospitalet, hvor ens tanker kan opleves som særligt selvkredsende (Raun & Frederiksen 2019). Herved kan mennesket, som Tillich bemærker det, blive grebet af total tvivl og fortvivlelse. Mennesket har i denne situation brug for mod, der modsvarer angsten, for at komme ud af de kredsende tanker om meningsløshed.

4.5.1 Livsmod i accept af meningsløshed

I afsnit 3.3.5 blev en samtale beskrevet, hvor en konfident fik livsmodet tilbage trods meningsløshed. Her havde hans egen fortælling en afgørende rolle. Konfidenten fortalte ud fra en oplevelse af meningsløshed i sit liv. Dette fortsatte i en samtale om det ubetingede i livet, det vil sige om livets mening. I drøftelsen om det afgørende i livet forekom også kristendommens mulige svar på menneskets ubetingede anliggende, uden at tydelige svar på dette spørgsmål var afgørende. Det var således i selve samtalen om meningsløsheden, i lyset af hans livshistorie og i den undrende samtale om livets mening, at han langsomt fik livsmodet igen. Han havde erfaret mening gennem livet og det var på denne baggrund, at han oplevede meningsløshed. Meningsløshedens forudsætning er således meningen (Tillich 1995, 144). Angsten for meningsløshed i en sygdomssituation, er også en angst for, at intet bliver godt igen; at meningsløsheden overskygger alt andet, også fremtiden (Busch 2014, 203). I denne situation fik manden livsmod og tiltro til, at livet kunne blive godt igen om end på en anden måde.

Dette livsmod, der overvandt meningsløsheden, kom ikke, fordi han oplevede, hvad livets mening var, om end det var et emne i samtalen. Det var snarere selve oplevelsen af at udtrykke fortvivlelsen og yderligere at undersøge egen livshistorie sammen med en sjælesørger, der var særligt opmærksom og søgte at opklare fortællingens grundelementer (3.3.2 og 3.3.3). Den livshistorie indebar mening, og derfor var livet værd at leve, trods den meningsløshed, han som menneske indimellem oplevede. At konfidenten fortalte livshistorien hjalp ham til at se på, at livet var værd at leve, selvom dets mening ikke altid fremkom tydeligt.

Herved fik konfidenten livsmod i form af tiltro til, at livet kunne blive godt på en ny måde. Dette underbygges af Tillich, der påpeger at ”den, som kan bære og udtrykke meningsløshed viser, at han erfarer mening midt i meningsløsheden” (citeret efter oversættelse i Pahuus 2017, 31). Livets vilkår skal således udholdes, snarere end at løses, som Holm bemærker det (Holm 1990, 840). Fortællingen og sjælesørgerens narrative kompetence i at bistå fortællingen er afgørende for, at

mennesket får mod midt i meningsløsheden, men samtidig må den teologiske refleksion også være til stede, for at det mod, der modstår meningsløsheden, bliver tydeligt. Den narrative sjælesorg har en rolle, men dette har teologien også. Dette er tydeligt i Tillichs forståelse af modet og dets basis i væren selv, i Gud.

Det mod, der skal udholde livets vilkår, herunder oplevelsen af meningsløshed, har dets grund i væren selv, i Gud. Tillich bemærker således også, at accepten af fortvivlelsen i sig selv er udtryk for tro og ”ligger på grænsen til livsmodet” (Tillich 1995, 143). I troen accepteres værensmagten, selv når ikke-væren har tag i et menneske i form af angst for meningsløshed og den fortvivlelse, det medfører. Når mennesket gribes af modet, og ved dette mod modstår meningsløsheden i livet ved at acceptere den, erfarer det Gud selv. Er mennesket grebet af denne magt, kan det acceptere sig selv, fordi det ved sig accepteret af magten i væren selv. Dette bliver helt konkret udtrykt i menneskets forandrede fortælling om sig selv, når meningsløsheden accepteres på baggrund af meningens eksistens.

4.5.2 Samtale, ritual og livsmodets grund

Ifølge Tillich må livsmodet og dets grund formidles af sjælesørgeren, uden at give et tydeligt svar på hvordan (Tillich 1959, 23). Med baggrund i indsigterne i afsnit 3.3ff, vil jeg foreslå, at dette mod og dets grund både formidles i samtalen med baggrund i fortællingen (den narrative sjælesorg), som det også ses i overstående eksempel, samt i ritualen. Bach bemærker således, at samtalen netop kan munde ud i ritualen og blive en naturlig fortsættelse heraf (Bach 2003, 204). Den narrative sjælesorg kan således konkret munde ud i et ritual, hvor menneskets fortælling også sættes ind i Guds fortælling (jf. afsnit 4.1).

I en situation, hvor en konfident udtrykker meningsløshed, er det således ikke hospitalspræstens opgave først og fremmest at pege på det, der kan være meningsfuldt i tilværelsen. I stedet er det afgørende, at sjælesørgeren lytter til fortællingen og har hele menneskets fortælling for øje, også de modsatrettede oplevelser af mening og meningsløshed et menneske kan have som del af sin fortælling (jf. 3.3.1-3.3.6). Den sjælesørgeriske opgave i mødet mellem den narrative sjælesorg og Tillichs teologi må således være at lytte til menneskets fortælling om egen meningsløshed og samtale om det, at oplevelsen af meningsløshed er et menneskeligt vilkår. Samtidig er opgaven også at formidle, at i selve fortvivlelsen over meningsløsheden kan livsmodet opstå, fordi vi kan erfare, at der findes et livsmod, der modstår meningsløsheden (Busch 2011, 232). Dette mod har dets grund i

væren selv og i troen kan mennesket erfare den magt, der giver mod til livet. Denne tro er således selve tilstanden af at se sig grebet af værens magt midt i meningsløsheden (jf. afsnit 2.3.3).

Livsmødet på trods af meningsløshed kan også formidles i ritualet. Det mest anvendte ritual, jeg som hospitalspræst udfører, er ritual ved livets afslutning, enten ved et dødsleje, ved en afdød eller ved en udsyngning (Lorenzen & Rasmussen 2012). Disse ritualer kan være præget af lettelse over en nådig død, men ofte er de præget af stor sorg og meningsløshed, særligt hvis omstændighederne er tragiske. Ritualet aftales med de pårørende i en kort samtale inden. Inden ritualet spørger jeg ofte, hvem afdøde var og om der fx særligt er noget, jeg skal takke for i den indledende bøn. Herved opsummeres det, der bedes i *Ritual for udsyngning* ”Tak for det, vi fik i livet sammen, både i gode og svære tider” (Ibid., 53). I denne situation sættes menneskets historie ind i Guds historie og samtidig kan det i ritualet være, som om et mod kan komme til mennesket. Meningsløsheden, der kan opleves i mødet med døden, får ofte den baggrund, at det liv, der er blevet levet, har haft mening. I ritualet sættes ord på meningsløsheden, fortvivlelsen udtrykkes og herfra kan mødet i sig selv opstå, fordi meningsløsheden opleves på baggrund af det meningsfulde.

Når mennesket oplever meningsløshed i livet, kan livsmødet således komme til en, gennem en anerkendelse af, at meningen kan mistes. I en sjælesørgerisk sammenhæng kan det ske både gennem samtale og ritual. Her spiller både fortælling og teologi en rolle. I menneskets fortælling om meningsløshed i deres nuværende situation eller i overvejelser om deres fortid, er selve fortællingen det stof, der i en gensidig overvejelse med kristendommen giver mennesket mulighed for at opleve det mod, der modstår meningsløsheden i livet og dets basis, som er Gud selv.

4.6 Et afgørende møde

I afsnit 4.2.2. blev mødet mellem Tillichs teologi og den narrative sjælesorg beskrevet som et *positivt* møde. Dette mener jeg på baggrund af afsnit 4.3-4.5 kan skærpes til at beskrives som et *afgørende* møde. Den narrative sjælesorg og Tillichs teologi, kan således komplimentere hinanden, idet den meningsgivende sjælesorgssamtale både må indeholde elementer af teologi og fortælling. Dette blev udfoldet på tre måder: (1) i symbolet, at mennesket er i Guds hånd. Det vil sige, at Gud som væren selv er grundlaget for mennesket fortælling, når eksistensen trues, hvorved fortællingen tyknes; (2) at Tillichs begreb om accept af den uacceptable og mennesket accept af dette kan omforme mennesket fortælling om sig selv; (3) at Tillichs svar på angsten for meningsløsheden, nemlig at formidlingen af

denne meningsløshed sker på meningens baggrund. Derfor er det i selve fortællingen om meningsløshed, at mennesket ledes ud af denne og i livsmodet erfarer Gud.

Samtidig blev også en svaghed antydet. Nemlig, at de kristne grundtanker i Tillichs teologi blev præsenteret, men samtidig forsvandt den bagvedliggende religiøse fortælling, fx i årsagerne til accept af den uacceptable. Dette kan dog, som også bemærket i afsnit 4.4, opvejes af den narrative sjælesorg, hvor den kristne grundfortælling kan udlægge menneskets egen fortælling på baggrund af teologien. I denne sammenhæng skal det dog også bemærkes, at de fleste sjælesorgssamtaler i en hospitalssammenhæng ofte er et enkelt møde, der ikke gentages. Samtalen kan også have kort varighed, hvis patienten er svækket. Er sjælesørgerens mål, at den religiøse sammenhæng bag de kristne sandheder hver enkelt gang *må* præsenteres, kan man ende i den kerygmatiske sjælesorg.

Gennem disse tre eksempler udfoldes, hvorledes Tillichs teologi og den narrative sjælesorg kan komplimentere hinanden, trods deres umiddelbare uoverensstemmelser (4.2). Både fortælling og teologi er således afgørende for, at sjælesorg på hospitalet opleves meningsfuldt med de begrænsede rammer, der kan være for en sjælesorgssamtale. Dels således, at teologien spiller en afgørende rolle for, at fortællingen fortolkes, og dels således, at fortællingen udlægger teologien, så det opleves meningsfuldt i den enkelte situation, i menneskets lille fortælling.

5.0 Konklusion

I problemformuleringen stillede jeg følgende spørgsmål: Hvordan kan en narrativ sjælesorg med baggrund i Paul Tillichs teologi formuleres, således at den har nutidig relevans for det kriseramte menneske i Danmark på hospitalet. Gennem en undersøgelse af Paul Tillichs teologi og den narrative sjælesorg ville jeg således undersøge, om det var muligt at udforme en nutidig relevant sjælesorg i en hospitalssammenhæng og yderligere undersøge, om den narrative sjælesorg kan være med til at formidle Paul Tillichs teologi meningsfuldt.

På baggrund af opgavens undersøgelse konkluderer jeg, at Tillichs teologi og den narrative sjælesorg kan komplementere hinanden i et afgørende møde, der tager sit afsæt i subjektet. Dette sker ved, at Tillichs teologi i en nutidig dansk virkelighed, med begrænset kendskab til kristne dogmer, komplimenterer den narrative sjælesorg. I sjælesorgssamtalen er forholdet mellem teologi og fortælling synkront, fremfor diakront, idet alle samtaler har forskellige forudsætninger,

tidsramme og forløb. Derfor må den meningsgivende sjælesorgssamtale både indeholde elementer af teologi og fortælling. Når Tillichs teologi og den narrative sjælesorg komplimenterer hinanden er Guds væren således grundlag for menneskets fortælling; Tillichs begreb accept af den uacceptable kan omforme menneskets fortælling om sig selv og dets fortælling om Gud og endelig kan mennesket i selve fortællingen om meningsløshed erfare livsmodet og derved erfare Gud. Det kan yderligere konkluderes, at sjælesørgeren må være opmærksom på de bagvedliggende religiøse fortællinger i Tillichs udfoldelse af de kristne dogmer. Her imødekommer den narrative sjælesorg således svagheden i Tillichs teologi; nemlig at den kristne fortælling bag de religiøse dogmer træder i baggrunden. Dette sker ved, at den narrative sjælesorg anvender kristendommen som fortælling, når menneskets fortælling skal udfoldes og opløftes. Det kan derfor konkluderes, at teologien spiller en afgørende rolle for, at fortællingen fortolkes, og samtidig, at fortællingen udlægger teologien, så det opleves meningsfuldt i den enkelte situation, i menneskets lille fortælling.

5.1 Undersøgelsens begrænsninger og perspektiver

Undersøgelsens metode har grundlæggende vist sig velvalgt. Udgangspunktet i Paul Tillichs teologi, der bygger på korrelation og yderligere i den narrative sjælesorg, har således givet mulighed for at diskutere konstruktivt, hvordan sjælesorg bliver relevant i en nutidig kontekst. Dog har udvælgelsen af 3 af Tillichs emner begrænset det fundne. Det kunne således have været relevant at inddrage flere emner, fx Tillichs udfoldelse af Det Åndelige Nærvær og Gudsriget, der er hovedemnerne i *Systematic Theology III* (Tillich 1976) eller hans udfoldelse af kærlighed i *Love, power and Justice* (Tillich 1954). Sidstnævnte emne særligt, da Karen Scheib netop dedikerer et kapitel til den kristne fortælling som *A Love Story*, der inddrager mennesket i Guds fortælling (Scheib 2016, 45-60). Her kunne muligvis findes yderligere et relevant tilknytningspunkt mellem den narrative sjælesorg og Tillichs teologi. Ligeledes har undersøgelsen også været begrænset af at anvende den narrative sjælesorg. Denne blev udvalgt, idet dens fokus passer godt i et nutidigt narrativt paradigme. Det var også muligt i stedet at fokusere på den terapeutiske/eksistentielle sjælesorg, som er inspireret af Tillich (Grevbo 2006, 375).

Trods disse er undersøgelsens resultater stadig relevante. Undersøgelsens resultater, hvis centrum er, at den meningsfulde sjælesorgssamtale både må indeholde elementer af nutidig, relevant teologi og fortælling i et afgørende møde, er en vigtig indsigt for en sjælesørger, både i hospitalssammenhæng men også generelt. Herved bliver sjælesorgen relevant mellem den

kerygmatiske og terapeutiske sjælesorg. Vil sjælesorgen således opfattes relevant for den almindelige dansker med et begrænset kendskab til kristne begreber og erkendelser, må sjælesørgeren både lytte til menneskets fortælling, men også inddrage kristen teologi og fortælling, hvis sjælesorgen skal bevare sin egenart og værdi som kristen og kirkelig praksis. Derfor er opgavens indsigter relevante for den danske præstestand, herunder særligt hospitalspræster, samt for andre personer med ansvar for sjælesorg. Dermed bidrager opgaven konstruktivt til sjælesorgsforskningen i Danmark, der forsøger at finde relevante veje mellem de modsætninger, der er mellem den kerygmatiske og terapeutiske sjælesorg.

Undersøgelsen bidrager derfor også til, at jeg går bedre rustet tilbage til egen praksis. Det gælder i forhold til, hvordan Tillichs teologi kan anvendes sjælesørgerisk og gøre den teologiske refleksion relevant for den enkelte konfident. Det gælder også i forhold til overvejelser over, hvordan teologi og fortælling må komplimentere hinanden i sjælesorgssamtalen. Mennesket skaber dets identitet gennem fortællinger, men hvis denne fortælling skal finde vej som en del af Guds fortælling, må den teologiske refleksion også være en del af den meningsfulde sjælesorgssamtale.

6.0 Abstract

This study seeks to develop relevant pastoral care for the help-seeking person in a Danish hospital, between narrative pastoral care and theology. In narrative pastoral care the storytelling man of today creates his identity through the stories he tells about himself. Through a pastoral conversation this story can be seen as part of Gods story as well. Narrative pastoral care is developed in an American ecclesiastical setting, where the knowledge of Christian teachings is higher, than in a normal Danish context in a hospital. The thesis of this paper is that in a Danish setting, narrative pastoral care needs to be grounded in relevant theology, before narrative pastoral care can be experienced as meaningful.

The relevant theology is found in Paul Tillich. His theology is characterized by correlation; a desire to make Christianity relevant, where theological answers develop in correlation with the questions of the present situation. The discussion between these two elements, the theology of Tillich and narrative conversation, shows that the theology of Tillich can interpret the narration, and the narration can expound the theology. The study concludes, that theology as well as narration are substantially decisive elements of a meaningful pastoral conversation.

7.0 Litteraturliste

Andersen, Peter B., Erkmen, Jakob & Gundelach, Peter

- 2019 "Udviklingen i (ikke)religiøsitet" in Frederiksen, Morten (red.), *Usikker Modernitet. Danskernes værdier fra 1987 til 2017*, Hans Reitzels Forlag, København: 231-264

Bach, Marianne

- 2001 *Undervejs – konturer af en fænomenologisk og narrativ sjælesorg*, Teologisk Pædagogisk Center Løgumkloster, Løgumkloster
- 2003 "Narrativ sjælesorg: nød eller mulighed", *Tidsskrift for sjelesorg* 3: 195-209

Bjerg, Svend

- 1981 *Den kristne grundfortælling: studier over fortælling og teologi*, Aros, Århus
- 2006 *Tro og erfaring*, Forlaget Anis, København
- 2008 "Fra narrativ teologi til erfaringsteologi" i *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 112: 2-17

Björklund, Lars

- 2003 *Modet att ingenting göra – en bok om det svåra mötet*, Libris Förlag, Örebro

Bugge, David

- 2017 "Vi kommer ikke ud af os selv". *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 80(2-3), 94-109.

Busch, Christian Juul

- 2011 "Det lille og det store vemod" i Birkelund, Regner (red.) *Ved livets afslutning – om palliativ omsorg, pleje og behandling*, Aarhus Universitets Forlag, Aarhus
- 2014 "Mødet – er du hvor du er?" i Mørk, Lotte Blicher & Nielsen, Majbritt Normann (red.) *Kirke på kanten: tro når eksistensen udfordres*, Religionspædagogisk Forlag, Frederiksberg: 167-232

Coyle, Suzanne M.

- 2014 *Uncovering Spiritual Narratives – Using Story in Pastoral Care and Ministry*, Fortress Press, Minneapolis

Demasure K. & Müller, J.

- 2006 "Perspectives in Support of the Narrative Turn in Pastoral Care, *Dutch Reformed Theological Journal* 47 (3-4): 410-419

Erbs, Anne Marie

- 2008 "Narrativ Sjælesorg" i *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 112: 31-45

Gerkin, Charles V.

- 1984 *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*, Abingdon Press, Nashville

Grevbo, Tor Johan S.

- 1998 "Livshistorie og religiøsitet. Om det sjælesørgiske møte i avgjørende livssituasjoner", *Dansk Kirkeliv*: 14-20

2006 *Sjelesorgens vei. En veiviser i det sjelesørgiske landskap historisk og aktuelt*, Luther Forlag, Oslo

Harbsmeier, Eberhard

2017 "Den personlige og upersonlige Gud. Paul Tillichs gudsbegreb og religionspædagogikken" in Eberhard Harbsmeier (red.), *Den religiøse dimension. Paul Tillich og religionspædagogikken*, Eksistensen, Frederiksberg: 57-94

Holm, Kjeld

1990 "Sjælesorg og retorik", *Præsteforeningens Blad* 80 (43): 841-846

Kemp, Peter

1974 *Engagementets poetik*, Vinten, København

2008 "Narrativ filosofi i teologi". *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 112: 18-30

Lentz, Bjarne

1994 *Paul Tillich*, Gyldendal, København

Lorenzen, Ann Maj & Rasmussen, Jens

2012 *Liturgisk vejledning for præster i sundhedssektoren*, Sygehuspræsternes Sammenslutning, Videbæk

Løgstrup, K. E.

1978 *Skabelse og tilintetgørelse: Religionsfilosofiske betragtninger*, Gyldendal, København

Mørk, Lotte Blicher

2014 "Kirke i hospitalet – det tredje perspektiv" i Mørk, Lotte Blicher & Nielsen, Majbritt Normann (red.) *Kirke på kanten: tro når eksistensen udfordres*, Religionspædagogisk Forlag, Frederiksberg: 137-165

Pahuus, Hanne

2017 *Samtaler om eksistensen*, Aalborg Universitetsforlag, Aalborg

Raun, Katrine Louise & Frederiksen, Linda Ishøy

2019 "Præsten på hospitalet" in Vibeke Østergaard Steinfeldt, Dorte Toudal Viftrup & Niels Christian Hvidt (red.), *Åndelig Omsorg*, Munksgaard, København: 185-206

Robertson, Blair

1990 "Storytelling in Pastoral Counseling: A Narrative Theology". *Pastoral Psychology* 39 (1): 33-45

Raakjær, Ole

2018 *Fra frelse til wellbeing?*, Aalborg Universitetsforlag, Aalborg

Sandbeck, Lars

2012 "Den evangelisk (u)bundne fantasi" i Christine Tind Johannesen-Henry, Susanne Gregersen, Søren Holst & Elof Westergaard *Studier I kristendom, fortælling og erfaring*, Forlaget Anis, København: 217-225

Scheib, Karen

2016 *Pastoral Care: Telling the Stories of Our Lives*, Abingdon Press, Nashville

Tillich, Paul

1954 *Love, power and Justice*, Oxford University Press, Oxford

1959 "The Theology of Pastoral Care", *Pastoral Psychology* 10 (7): 21-26

1963 *The Eternal Now*, SCM Press, London

1973 *Systematic Theology vol. I*, Chicago University Press, Chicago [1951]

1975 *Systematic Theology vol. II*, Chicago University Press, Chicago [1957]

1976 *Systematic Theology vol. III*, Chicago University Press, Chicago [1963]

1995 *Mod til livet*, Forlaget Anis, Frederiksberg

White, Michael & Epston, David

1990 *Narrative Means to Therapeutic Ends*, W. W. Norton, New York

Wind, H. C.

1995 "Efterskrift" i Tillich, Paul *Mod til livet*, Forlaget Anis, Frederiksberg

Wolf, Jakob

2013 *Mennesket i universet. Ledsager til K. E. Løgstrup: Ophav og omgivelse. Metafysik III*, Klim, Aarhus