



Anerkendelse og identitet

- En undersøgelse af Timothy Kellers bidrag til sjælesorgen

(30 stp)

Acknowledgement and Identity - A Study of Timothy Keller's Contribution to
Pastoral Care

Kandidat: 1071

Vejleder: Leif Andersen (H) og Egil Sjaastad (M)

AVH501DK Masterafhandling

Mastergrad i teologi og misjon

29.543 ord eksklusive forside, indholdsfortegnelse og litteraturliste

Fjellhaug Internasjonale Høgskole

Vårsemesteret 2020



Indholdsfortegnelse

Indholdsfortegnelse	50
1 Indledning.....	53
1.1 Baggrund for emnevalg.....	53
1.2 Problemformulering	55
1.3 Begrebsdefinitioner.....	56
1.3.1 Sjælesorgsforståelse.....	56
1.3.2 Anerkendelse	57
1.3.3 Skam	58
1.3.4 Skyld.....	59
1.3.5 Identitet.....	59
1.3.6 Det postmoderne samfund	59
1.4 Forskningssituationen	60
1.5 Opgavestruktur og metode.....	62
2 Teorigrundlag	64
2.1 Teologisk teori.....	64
2.1.1 Trinitarisk sjælesorg	64
2.1.2 Viatorisk sjælesorg	67
2.1.3 Den trinitariske – og viatoriske sjælesorgs menneskesyn	68
2.1.3.1 Mennesket som relationelt væsen	68
2.1.3.2 Gudbilledlighed	71
2.1.4 Masketeologi	72
2.1.4.1 Baggrunden for masketeologien.....	73
2.1.4.2 Hovedtræk i masketeologien	73
2.1.4.2.1 Mennesket som Guds maske	73
2.1.4.2.2 Medmennesket som Guds maske	75
2.1.4.2.3 Relationer som Guds maske	75
2.1.4.3 Følger af masketeologien.....	76
2.1.4.3.1 Masketeologiens påvirkning på indholdet i sjælesorgen.....	76
2.1.4.3.2 Masketeologien som argument for anvendelse af sekulær teori i en sjælesorgssammenhæng	76
2.1.4.3.3 Masketeologien som illustration af, hvordan Gud møder og anerkender mennesket ...	77
2.1.4.3.4 Masketeologien som underbygning af menneskesynet.....	77
2.1.5 Bemærkninger til 1 Kor 3,21-4,7.....	77
2.1.6 Begrebet ære i Ny Testamente.....	78
2.2 Sekulær teori.....	79
2.2.1 Samfundstendenser i det postmoderne samfund.....	80
2.2.1.1 Tre hovedperspektiver på det postmoderne samfund	81



2.2.1.2	Modernitetens refleksivitet	82
2.2.2	Psykologisk teori	83
2.2.2.1	Begrebet skam	83
2.2.2.2	Sammenhæng mellem skam og relationer	84
2.2.2.3	Skam og anerkendelse i forholdet mellem spædbørn og deres forældre	85
2.2.2.4	Indvending imod individualistisk præget lægedom for skam.....	86
2.2.3	Skyldteori.....	86
2.2.4	Axel Honneths anerkendelsesteori	88
2.2.4.1	Anerkendelse i privatsfæren	89
3	Timothy Kellers syn på anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen	90
3.1	Redegørelse for Timothy Kellers syn på anerkendelse	90
3.1.1	Kellers syn på det postmoderne samfund	90
3.1.2	Kellers syn på mennesket	93
3.1.3	Kellers syn på kristendommens bud på en sund selvopfattelse	96
3.1.4	Hvordan opnås evangelisk ydmyghed?	97
4	Analyse og diskussion af Kellers bidrag i en sjælesorgssammenhæng	98
4.1	Udfordringer fra Keller	99
4.1.1	Frelse	99
4.1.2	Postmodernitet og individualisme	100
4.1.3	Grundlaget for identitetsdannelsen	101
4.1.4	Selvforømmelse	102
4.2	Udfordringer til Keller	103
4.2.1	Analyse og diskussion af manglende trinitarisk tænkning	103
4.2.1.1	Reservation af det sandt menneskelige	104
4.2.1.2	Manglende skelnen mellem Guds kærlighed og Guds nåde.....	105
4.2.1.3	Manglende skelnen mellem skyld og skam	106
4.2.1.4	Indvending imod skelnen mellem skabelsesplan og frelsesplan	107
4.2.1.5	Reformert forankring	108
4.2.2	Analyse og diskussion af negligerig af det rent menneskelige	109
4.2.2.1	Legitimiteten af mellemmenneskelig anerkendelse.....	109
4.2.2.1.1	Teologisk argumentation	109
4.2.2.1.2	Psykologisk argumentation	111
4.2.2.1.3	Indvending imod mellemmenneskelig anerkendelse	112
4.2.2.2	Legitimiteten af skam som sjælesørgerisk tema.....	113
4.2.2.3	Udgangspunktet for Kellers negligerig af det rent menneskelige	114
5	Konklusion og vurdering	115
5.1	Udfordringer fra Keller	116



5.2	<i>Udfordringer til Keller</i>	117
5.2.1	Manglende trinitarisk skelnen.....	117
5.2.2	Negligering af det rent menneskelige	117
5.3	<i>Udblik til praktiske implikationer for sjælesorgen</i>	118
5.3.1	Livshjælp og troshjælp	118
5.3.2	Negligering af skam.....	119
5.3.3	Brug af psykologi	119
6	Litteraturliste	121



1 Indledning

1.1 Baggrund for emnevalg

I 2017 blev det sjælesørgeriske koncept *Bibelsk Sjælesorg* oversat til dansk, og der blev hurtigt interesse for konceptet.¹ Ligeledes i 2017 begyndte folkekirken med tilbud om sjælesorg via internettet, hvor det blev muligt at chatte med en præst.² Disse tilbud vidner i nogen grad om nye tendenser i Danmark. Tidligere har arbejdet med sjælesorg på dansk grund, ifølge teolog og sjælesørger Tor Johan S. Grevbo, været et underprioriteret felt sammenlignet med vores nordiske naboer.³ I Danmark har den dialektiske teologi og bevægelsen Tidehverv måske i nogen grad været med til at nedtone betydningen af det menneskelige og har mistænkeliggjort psykologien og med det også brugen af sjælesorg.⁴ Men den forsigtighed overfor psykologi er man i kirken i Danmark altså ved at vende sig fra, hvilket noget kunne tyde på, at der også er et behov for. Rapporten *Danskernes sundhed* fra 2017, som sundhedsstyrelsen har udarbejdet, viser nemlig, at eksempelvis flere unge oplever psykisk mistrivsel.⁵

Et af de begreber, som beskriver et samfund som det danske, hvor der hos nogle er stor grad af mistrivsel, er begrebet *anerkendelseskultur*, som også Grevbo anvender som en beskrivelse af tendenser i det postmoderne samfund. Han henviser i den forbindelse til den anerkendelsesteori, som den tyske sociolog og filosof Axel Honneth har udarbejdet.⁶ Grevbo skriver følgende om vor tids samfund: *"Vi er et slags anerkjennelsessamfund fordi dagens mennesker utvilsomt er på sterk jakt etter anerkjennelse i mange former ut over den man konstant prøver på å gi seg selv – men vi er også det motsatte fordi dette behovet langt fra tilfredsstilles på en god nok måte i dag."*⁷

Det sjælesørgeriske rum er ikke et lukket rum i den forstand, at sjælesorgen foregår isoleret fra og upåvirket af det samfund og den tid, som den drives i. Både sjælesørger og konfident, dvs. den der søger sjælesorg, er påvirket af deres respektive kontekster. Når anerkendelse derfor er et tema, som fylder i samfundet, så vil det give genlyd i sjælesorgen i praksis. Inden for sjælesorgen må der således også tages stilling til i hvor høj grad anerkendelse er et legitimt tema. Afhængigt af hvilken sjælesorgsforståelse, man arbejder ud fra, og dermed i hvor høj grad eksempelvis psykologi vægtlægges, vil anerkendelse sandsynligvis opleves som et mere eller mindre relevant tema. Med tanke på det postmoderne samfunds anerkendelseskultur og sjælesorgens plads i Danmark, finder jeg det interessant i denne opgave at se på spørgsmålet om anerkendelsens plads i det sjælesørgeriske rum. Det vil jeg gøre ud fra én af de teologer, som fylder en hel del på den såkaldte kirkelige højrefløj i Danmark,⁸ og som beskæftiger sig med temaet anerkendelse, teologen og præsten Timothy Keller.

¹ Garff 2018.

² Nielsen 2018.

³ Grevbo 2006: 433.

⁴ Remar 2000.

⁵ Sundhedsstyrelsen 2017: 5.

⁶ Grevbo 2018: 115.

⁷ Ibid.: 116.

⁸ Vigilius 2015: 14.



Inden jeg imidlertid når frem til den konkrete problemformulering, er det nødvendigt for forståelsen at indføre en smule mere i Kellers tanker om emnet.

Keller grundlagde *Redeemer Presbyterian Church* på Manhattan, New York City, i 1989,⁹ og blev i 2017 af tidsskriftet *Christianity Today* benævnt som en af de mest indflydelsesrige reformerte teologer i USA.¹⁰ Som sagt har Keller altså ikke alene indflydelse i USA men også i Danmark, hvor der siden 2010, med undtagelse af 2017, er blevet oversat og udgivet én bog om året af ham.¹¹ At Keller er reformert og samtidig har en væsentlig indflydelse i en dansk luthersk sammenhæng, gør det interessant og relevant at beskæftige sig med den indflydelse, som han har på et bredt spektrum af teologiske emner i Danmark. Keller er især kendt for sit arbejde med missiologi og apologetik,¹² Men på trods af, at dette måske nok er hans hovedfelter, har han skrevet indtil flere bøger med emner, som er særdeles relevante ind i en sjælesorgssammenhæng. Der er blandt andet tale om emner som bøn, ægteskab og lidelse. I Danmark, hvor man de senere år har bevæget sig væk fra et tidligere anstrengt forhold til psykologi og følelser og er begyndt at arbejde for et fornyet fokus på sjælesorg, er det relevant at undersøge, hvordan en teolog som Keller påvirker sjælesorgen i praksis.

Når det gælder temaet anerkendelse, udgav Keller i 2012 en lille bog med titlen *"The Freedom of Self-forgetfulness : The Path to True Christian Joy"*. I 2015 blev bogen oversat til dansk og udgivet af Credo under forlagsgruppen Lohse med titlen *"Glem dig selv : frihed fra selvbedømmelse"*. Her fremlægger Keller, med udgangspunkt i 1 Kor 3,21-4,7,¹³ hvorledes mennesket, ifølge ham, bør forholde sig til sig selv, og hvordan menneskets identitet dannes. Herunder arbejder han med, hvilken plads anerkendelse bør have. Jeg vil senere gå i dybden med Kellers synspunkter, men for at forstå de spørgsmål, som jeg rejser i problemformuleringen længere nede, er det nødvendigt først med en kort indføring i Kellers synspunkter.

I sin bog beskriver Keller situationen i Korinth på det tidspunkt, hvor Paulus skriver til dem. Ifølge Keller skriver Paulus til korintherne om ikke at være stolte, og om ikke at lægge vægt på andres bedømmelse af dem. Det, Paulus beskriver for korintherne, er, siger Keller, sand evangelisk ydmyghed, selvforglemmelse. Det menneskelige ego er i sin naturlige tilstand ødelagt.¹⁴ Mennesket kæmper og strider for at validere sig selv, men det bliver aldrig nok. Paulus derimod forkynder, at evangeliet har transformeret hans selvværd og hans identitet. Hans ego fungerer nu på anden vis. Paulus vil ikke længere søge menneskelig anerkendelse. *"In fact, his identity owes nothing to what people say. It is as if he is saying, "I don't care what you think. I don't care what anybody thinks."*

⁹ Redeemer City to City 2020.

¹⁰ Dahle 2017: 140.

¹¹ 2010: *De fortabte sønners Gud*, 2011: *Gud for skeptikere* (i 2015 blev den genudgivet på dansk), 2012: *Ikke alt der glimrer er Gud*, 2013: *Det meningsfulde ægteskab*, 2014: *Kongen*, 2015: *Glem dig selv*, 2016: *Bøn*, 2018: *Alle gode gerninger*, 2019: *I smelteovnen*.

¹² Dahle 2017: 140.

¹³ Hvor andet ikke er angivet referer bibelhenviisningerne til Det Danske Bibelselskabs autoriserede Bibeloversættelse fra 1992

¹⁴ Keller 2012: 14.



Paul's self-worth, his self-regard, his identity is not tied in any way to their verdict and their evaluation of him."¹⁵ Den slutning drager Keller ud fra 1 Kor 4,3: "Men mig er det ligegyldigt, om jeg bliver bedømt af jer eller af nogen menneskelig domstol, ja, jeg bedømmer ikke engang mig selv." Pointen er, skriver Keller, at Paulus ikke vil lade sin identitet og sit værd bestemme af, hvad andre mennesker mener om ham, ikke engang af, hvad han selv mener. Dette, skriver Keller, er sand evangelisk ydmyghed. "The essence of gospel-humility is not thinking more of myself or thinking less of myself, it is thinking of myself less... True gospel-humility means I stop connecting every experience, every conversation, with myself."¹⁶ I bogens sidste kapitel beskriver Keller, hvordan Paulus og vi kommer hen til denne ydmyghed: "Paul puts it very simple. He knows that they cannot justify him. He knows he cannot justify himself. And what does he say? He says that it is the Lord who judges him. It is only His opinion that counts."¹⁷ Med dette citat placerer Keller spørgsmålet om ydmyghed, selvforglemmelse, identitet og anerkendelse i en frelsessammenhæng. Mennesket retfærdiggøres, og gennem den anerkendelse, som det er, modtager det sin identitet. Her kan menneskets ego heles og kan gøre sig fri af andre menneskers bedømmelse.

Med denne måde at tale om anerkendelse på, synes det umiddelbart som om, at Keller ikke anser behovet for andre menneskers anerkendelse som legitimt. Kellers fokus er i stedet på ydmyghed. Andre menneskers anerkendelse bliver i den sammenhæng mere overflødig, og man kan spørge sig selv, om emnet skam samtidig bliver det? Når temaet desuden omtales primært i en frelsessammenhæng, kan man overveje, om dette har konsekvenser for, hvordan Keller forholder sig til Guds skaberkærlighed til mennesket, og hvilken påvirkning det har for sjælesorgen i praksis.

Disse spørgsmål gør det for mig at se interessant at undersøge Kellers syn på anerkendelse ind i en sjælesorgssammenhæng. Blandt andet for at undersøge, om anerkendelse og skam kan begrundes som teologisk legitime temaer i sjælesorgen. Samt hvilke udfordringer der kan være fra Keller til sjælesorgen og hvilke udfordringer sjælesorgen har til Kellers synspunkter. Kellers synspunkter er særligt interessante at analysere set i lyset af, at vi lever i en såkaldt anerkendelseskultur, samt en dansk kontekst, hvor der på nogle punkter opstår en fornyet sjælesorgsforståelse.

Med udgangspunkt i Keller vil jeg således ud fra et teologisk sjælesørgerisk grundlag undersøge følgende problem.

1.2 Problemformulering

Hvilket bidrag har Timothy Keller givet til sjælesorgen, når det handler om anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen?

¹⁵ Ibid.: 24-25.

¹⁶ Ibid.: 32.

¹⁷ Ibid.: 39.



- Hvilke udfordringer kan der siges at være *fra* Keller til sjælesorgen, og hvilke udfordringer har sjælesorgen *til* Keller?

1.3 Begrebsdefinitioner

For forståelsen af opgaven er det nødvendigt at definere en række begreber. Derfor vil jeg, inden jeg placerer denne opgave i forskningssituationen samt beskriver den anvendte metode, definere kernebegreber, sådan som de vil blive anvendt igennem opgaven. Der er tale om en definition af denne opgaves sjælesorgsforståelse, begrebet *anderkendelse*, *skam*, *skyld*, *identitet* og det postmoderne samfund.

1.3.1 Sjælesorgsforståelse

Som nævnt er der inden for den praktiske teologi forskel på, hvor bredt sjælesorgens felt forstås. Grevbo forstår eksempelvis sjælesorgen bredt som både den generelle sjælesorg, som Gud udfører gennem sin opretholdelse af skaberværket og kirkens arbejde, samt den specielle sjælesorg, som oftest kommer til udtryk gennem samtaler på tomandshånd imellem konfident og sjælesøger.¹⁸ Andre forstår sjælesorg mere snævert som direkte troshjælp, hvor livshjælp ses som forløber for sjælesorg.¹⁹ Jeg vil i indeværende opgave, som fundament og baggrund for min analyse af Keller, anvende en forståelse, som placerer sig imellem de to. Jeg vil i denne opgave anvende et *trinitarisk* og *viatorisk* sjælesorgsbegreb. Trinitarisk sjælesorg er i en nordisk sammenhæng introduceret af professor emeritus i religionspsykologi, Leif Gunnar Engedal, i 1994 og er siden bredt anvendt inden for sjælesorgen.²⁰ Jeg anvender denne forståelse, da den både indeholder sjælesorgens teologiske fundament, frelsen, samtidig med, at der gives rum for mangfoldigheden i sjælesorgens felt.²¹ Udgangspunktet for trinitarisk sjælesorg er Gud som treenig: Gud Fader, Gud Søn og Gud Helligånd. Som det yderligere uddybes og godtgøres i min teorigennemgang, medfører et trinitarisk sjælesorgsbegreb, at sjælesorgen bestemmes som både livshjælp og troshjælp, dog i min brug af begrebet med en tydelig prioritering af troshjælpen.²² Det skal dog ikke forstås således, at det kun er i sjælesorg, at der kan ydes livshjælp. Livshjælp er også diakonal omsorg. Den er en integreret del af menighedens samlede omsorgstjeneste, men kan altså også ses som indeholdt i sjælesorgen. Derudover tager min sjælesorgsforståelse udgangspunkt i et viatorisk sjælesorgsbegreb. *Viator* betyder på latin *vejfarende*. Heri er dels indeholdt et *medvandrende* aspekt. Sjælesøgeren vandrer et stykke vej sammen med konfidenten; medvandrende, solidarisk, lyttende.²³ Dels er der indeholdt et *budbringende* aspekt, dvs. den viatoriske sjælesorg er i tillæg formidlende. Sjælesørgerens funktion er således dobbelt som både medvandrer og budbringer, så konfidenten ikke efterlades i vildfarelse, men hjælpes på vej.²⁴ Viatorisk sjælesorg kan defineres på følgende måde: "*Kristen sjelesorg er – i*

¹⁸ Grevbo 2018: 16.

¹⁹ Andersen, B. 2016: 162.

²⁰ Andersen 2015: 32.

²¹ Ibid.: 32-33.

²² Ibid.: 34.

²³ Ibid.: 261-262.

²⁴ Ibid.: 263.



en social og kirkelig kontekst – å gå et stykke av Guds vei med et udelt og egenartet medmenneske (eventuelt med flere samtidig) for å bane vei for og formidle tro, håp og kjærlighet.”²⁵ Sjælesorgen finder altså sted i en social kontekst som betyder, at den er påvirket af de familiemæssige, kulturelle, samfundsmæssige og historiske aspekter, som menneskelivet består af.²⁶

Den trinitariske og viatoriske sjælesorgsforståelse forsøger således at finde en mellemvej, hvor sjælesorgen ikke alene handler om Gud og ikke alene ud fra anden trosartikel. Men alligevel et sjælesorgbegreb, hvor Gud klart er fundament og centrum. Således, at sjælesorgen heller ikke alene handler om psykologi, altså mennesker. Jeg vil som sagt udfolde den trinitariske og viatoriske sjælesorg yderligere i teorikapitlet.

1.3.2 Anerkendelse

Begrebet anerkendelse kræver ligeledes en definition, da det anvendes med lidt forskellig betydning alt afhængig af om det bruges i hverdagsprog eller mere formelt. Axel Honneth er én af dem, som særligt har arbejdet med anerkendelse. Med sin anerkendelsesteori har han, ifølge sociolog Rasmus Willig, været med til at danne et nyt fundament for, hvordan man opfatter kampen om anerkendelse.²⁷ Jeg vil i denne opgave anvende hans definition af anerkendelse. Jeg vil udfolde dele af Honneths teori i min gennemgang af sekulær teori. Her vil jeg således kun kort nævne hans tanker for at redegøre for hans definition af anerkendelse. Honneth beskriver tre sfærer, hvori mennesket har behov for anerkendelse for at danne en identitet. *For det første anerkendelse i privatsfæren. For det andet anerkendelse i den retslige sfære. For det tredje den solidariske sfære.*²⁸ Jeg vil i nærværende opgave begrænse mig til at tale om anerkendelse i privatsfæren, da denne sfære er mest relevant i forhold til Kellers syn på anerkendelse. Privatsfæren skiller sig ud som den mest grundlæggende. Her er anerkendelse at blive mødt med kærlighed i ens primærrelationer, dvs. familie og venner. Med udgangspunkt i Honneth definerer jeg således den grundlæggende betydning af anerkendelse som værende kærlighed. Kærlighedsrelationer skal dog ikke forstås i en begrænset betydning. *”Med kærlighedsforhold skal således forstås primærrelationer, der består af stærke, følelsesmæssige bånd mellem få personer, således som vi finder det i erotiske parforhold, venskaber og i forholdet mellem forældre og børn.”*²⁹ Kærlighed er, beskriver Honneth, det at kunne tage den andens perspektiv og se, hvordan verden ser ud med den andens øjne. Kærlighed, anerkendelse i privatsfæren, indeholder *”følelsesmæssig billigelse og opmuntring.”*³⁰ Fraværet af anerkendelse medfører skam. Psykolog Martha Cullberg Weston skriver følgende, idet hun blandt andet citerer den græske filosof Aristoteles: *”Skammen sidder i øjet”. ”Han minder os om synets centrale rolle i forbindelse med skamfølelser*

²⁵ Grevbo 2006: 519.

²⁶ Ibid.: 508-509.

²⁷ Honneth 2006: 7.

²⁸ Ibid.: 11-12.

²⁹ Ibid.: 130.

³⁰ Ibid.: 131.



(og skyld). Skam handler om at blive set og opfattet som forkert, afvigende eller mærkelig.³¹ Jeg vil i afsnittet nedenfor definere skam, her er det blot relevant at bemærke, at skam sidder i blikket, dvs. at blive betragtet, eller være bange for at blive betragtet, som forkert. Som skammens modsætning sidder også anerkendelse i øjet, dvs. at blive betragtet med følelsesmæssig billigelse og opmuntring. Anerkendelse er således mere end det, man i daglig tale kunne kalde ros, som primært går på præstationer. Ros er i nogen grad en del af anerkendelse, men grundlæggende er anerkendelse det blik, som betragter med kærlighed. Med teolog Leif Andersens ord, kan det at anerkende således defineres som: "... at respektere. At ære. At højagte. At betragte med glæde. At lytte med rummelig saglighed og ikke-fordømmelse."³²

Det er værd at bemærke i ovenstående citat, at Andersen anvender begrebet ære. Teolog Jayson Georges definerer ære således: "*Honor is defined as the public acknowledgement of one's worth to the group: it is essentially a positive social rating that entitles a person to relate with other group members in socially prescribed ways. Synonymous terms include prestige, value, respect, significance, worth, status, face, dignity, and reputation... Since Aristotle, honor has been esteemed as the "greatest of all goods", upon which one's worth and identity greatly depend.*"³³ Begrebet ære er stort set forsvundet fra nutidens sprogbrug, men indholdet lever altså i bedste velgående under blandt andet netop betegnelsen anerkendelse.³⁴ Sådan som også Willig gør opmærksom på det i sin artikel "*Anerkendelsesbegrebets sociologiske semantik*". Her beskriver han distinktionen mellem nutidig forståelse af anerkendelse samt ældre kulturers brug af begrebet ære. Af denne distinktion fremgår det hvor bredt begrebet anerkendelse må anses for at være.³⁵ Ære er således et væsentligt begreb i denne opgave, både til forståelse af definitionen af anerkendelse, men også, fordi ære kan ses som det begreb, som i Bibelen altså udtrykker det samme, som anerkendelse gør det.

Anerkendelse handler altså om at blive set med respekt, kærlighed og ære af en anden.

1.3.3 Skam

Som påpeget er anerkendelse og skam forbundet som hinandens modsætninger, hvor anerkendelse fungerer som lægedom for skam. "*Ved at blive set (gen)gives jeg værd og værdighed.*"³⁶ Betydningen af skam vil blive yderligere gennemgået i min teorigennemgang, her er det blot nødvendigt indledningsvist at definere, hvad begrebet dækker over. Den norske psykiater og skamforsker, Finn Skårderud, giver følgende definition på skam: "*I disse modellene er skammen affekten som vokser ut av manglene på respons, ut av de tapte ansiktene. Vi strekker oss alle etter gjensidighet og respons.*

³¹ Weston 2010: 26.

³² Andersen 2016: 243.

³³ Georges 2010: 297.

³⁴ Stopa 2020: 10.

³⁵ Lund, Petersen, Schramm og Willig 2006: 17-46.

³⁶ Andersen 2016: 241.



*Skam er å ikke bli møtt. I den manglende aksepten vender vi oss mot oss selv. Den dype skammen er smerten ved å se seg selv som en som ikke fortjener å blive elsket.*³⁷ Med ovenstående beskrivelse af anerkendelse, kan skam således siges at være konsekvensen af manglende anerkendelse.

Det er væsentligt i denne sammenhæng kort at bemærke, at skam ikke udelukkende er negativt ladet. Man taler også om beskyttende skam. *”... et vist mål af skam kan spille en positiv rolle i menneskeligt samvær. I dette tilfælde drejer det sig om en indbygget fornemmelse, der forhindrer en i at overskride andres grænser og udsætte dem for pinlige og skamprægede situationer.*³⁸ Den beskyttende skam har altså en socialregulerende funktion og hjælper individet til at respektere andres grænser. Når jeg imidlertid anvender begrebet skam i denne opgave, er der tale om den negativt ladede skam, dvs. den skam, som er modsætningen til anerkendelse.

1.3.4 Skyld

Begreberne skam og skyld er tæt forbundne og må derfor begge defineres for at undgå forveksling. Hvor skam, som beskrevet, handler om væren, handler skyld *for det første* om gøren, det at gøre noget forkert. Som menneske har man mulighed for at tage ansvar for det forkerte og undskylde skylden.³⁹ Men *for det andet* er skyld også i luthersk forstand noget, jeg er. Så dybt går skylden i min menneskelige natur.⁴⁰ Skyld er et objektivt faktum for mennesket, uanset om det oplever sig skyldigt eller ej.⁴¹ Jeg vil i min teorigennemgang komme nærmere ind på skyld, og hvordan den bør mødes.

1.3.5 Identitet

Anerkendelse og skam har som beskrevet at gøre med, hvem jeg er som menneske. Det handler med andre ord om identitet. Det er derfor også nødvendigt kort at definere det begreb. Jeg vil i denne opgave tage udgangspunkt i Kellers beskrivelse af, hvad identitet er: *”A stabil selfunderstanding. It’s like this is the core. This is who I most fundamentally am... So identity is your selfunderstanding who you really think you are most fundamentally and then weather you feel good about it or not.*⁴² Identitet er således en varig, stabil oplevelse og forståelse af, hvem jeg dybest set er som menneske.

1.3.6 Det postmoderne samfund

Som det sidste er det nødvendigt at gøre opmærksom på den omdiskuterede betegnelse det postmoderne samfund. Fra slutningen af 1960’erne bevægede det vestlige samfund sig fra et moderne samfund og til det samfund, som vi stadig lever i. Man er dog ikke enige om betegnelsen på dette samfund.⁴³ Nogen anvender betegnelsen *senmoderne*, sådan som sociologen Anthony Giddens gør

³⁷ Skårderud 2001: 37.

³⁸ Weston 2010: 22.

³⁹ Sørensen 2013: 70.

⁴⁰ Andersen 2016: 252.

⁴¹ Ibid.: 229.

⁴² Keller 2015a: minuttal 2:55.

⁴³ Grevbo 2018: 81.



det i sin bog fra 1991: *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Andre anvender *postmoderne*, som den franske filosof Jean-Francois Lyotard gør det i hans bog fra 1984: *The Postmodern Condition*. Jeg kan ikke inden for rammen af denne opgave redegøre for diskussionen, men vil blot bemærke, at der er uenighed om hvilket begreb, som bør sættes på den nuværende tid.

Jeg vil i denne opgave anvende begrebet postmoderne fremfor senmoderne, da dette nok er det bredeste begreb og sandsynligvis det bedst kendte,⁴⁴ og derfor også det, som jeg finder mest brugbart. Jeg vil dog komme med følgende nuancering. *Postmoderne* er ikke ensbetydende med, at alt moderne ligger bag os. En del af det grundlag, som moderniteten lagde, er ikke ophævet. *”...den demokratiske resstaten, den frie vitenskapen, den høyt differensierede teknologien, den funksjonelle kunstforståelsen (i arkitektur, billedkunst, musikk) og den globale politiske profilen med menneskerettigheter og bred tankeutveksling. Dette er grunntrekk som fortsatt lever i beste velgående, og som de færreste vil prøve å utrydde, men kanskje heller supplere ved å tilføre nye perspektiver.”*⁴⁵ Samtidig med, at man i det postmoderne i nogen grad kan observere videreførelse af moderne elementer, så kendetegner det dog det postmoderne samfund, i modsætning til det moderne, at den grundlæggende tillid til rationaliteten og udviklingens muligheder, er mistet. I stedet præger det postmoderniteten, at alt kundskab formes af subjektive interesserer, og derfor bør man altid spørge sig selv hvorfor man mener, som man mener.⁴⁶ Når jeg således henviser til det postmoderne samfund, er der altså tale om den nuværende tid i et vestligt samfund. Postmodernitet kan defineres på følgende måde: *”Postmodernitet betegner senmodernitetens epoke, tolket som modmodernitet, som en opløsning af modernitetens projekt: Det moderne projekt, den store søgen efter en sekular sandhed, er brudt sammen. Relativismen har sejret.”*⁴⁷

Efter således at have defineret relevante begreber og betegnelser, vil jeg i nedenstående afsnit i kortere form placere min opgave i forhold til den øvrige forskning på området.

1.4 Forskningsituationen

Når det drejer sig om arbejdet med sjælesorg i Danmark, er der, som beskrevet, ikke arbejdet med dette fag i samme grad som hos vores nordiske naboer. På den baggrund er det relevant at arbejde med dette fagområde inden for praktisk teologi.

Når det gælder arbejdet med anerkendelse i en sjælesorgssammenhæng, så er det et emne, som naturligt forekommer som en del af forskningen, og som optræder i de fleste lærebøger om sjælesorg, typisk i forbindelse med skam. Af nyere eksempler kan nævnes Leif Andersens tobindsværk *Kroppen*

⁴⁴ Ibid.: 82.

⁴⁵ Ibid.: 83.

⁴⁶ Ibid.: 85.

⁴⁷ Andersen 2006: 54.



og Ånden, hvor bind 2 indeholder et kapitel med titlen ”*skam og anerkendelse*”.⁴⁸ Desuden udgav Grevbo i 2018 sit bud på en lærebog om sjælesorg i teori og praksis. Han har ikke dedikeret et kapitel specifikt til anerkendelse, men er i sin samtidsbeskrivelse inde på temaet.⁴⁹ Desuden berører han emnet i sin gennemgang af det kristne menneskesyn.⁵⁰

Når det mere specifikt handler om Keller, som er hovedfokus for denne opgave, gælder det for den generelle forskning omkring Keller, at der ikke i dansk sammenhæng er lavet mange samlede fremstillinger og analyser af hans arbejde. Som eksempel kan nævnes teolog Lars Dahles artikel i Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke, hvor han analyserer Kellers missionale bidrag.⁵¹ Her gør Dahle opmærksom på, at Kellers bidrag som missiolog ikke tidligere er blevet præsenteret og analyseret i nordisk sammenhæng.⁵² Det samme billede synes at tegne sig på sjælesorgsområdet.

Som jeg kort har været inde på, vil jeg som sekundær teori blandt andet benytte mig af dele af Honneths anerkendelsesteori. I forskningen generelt er der arbejdet en del med Honneth. Blandt andet er hans tanker bredt fremstillet på norsk i 2009 i en specialudgave af ”*Agora. Journal for metafysisk spekulasjon*”.⁵³ I Danmark har især Rasmus Willig arbejdet med Honneth. Han har, sammen med en række andre forfattere, udarbejdet en antologi om anerkendelse, hvor Willig bidrager med en artikel om Honneth.⁵⁴ Derudover har han redigeret tekstsamlingen: ”*Axel Honneth : Behovet for anerkendelse*”,⁵⁵ og har desuden redigeret den danske oversættelse af Honneths værk ”*Kampf um Anerkennung*”.⁵⁶

Ser man på forskningen omkring Honneth specifikt ind i en sjælesorgssammenhæng, er billedet, at sjælesorgsforskningen kender til Honneth uden, at der er forsket meget på området. Umiddelbart er Honneth mere anvendt i en diakonisammenhæng, blandt andet hos diakon Kari Korslein.⁵⁷ I sjælesorgssammenhæng skal det nævnes, at den tyske teolog Sebastian Schirmer i 2016, som en af de første, anvender Honneths anerkendelsesteori.⁵⁸ Schirmer anvender dog Honneth i en undersøgelse af det kristne fællesskab,⁵⁹ og er således ikke direkte sammenlignelig med den anvendelse, som jeg ønsker i denne opgave, hvor individets behov for anerkendelse er i fokus. Desuden udgav Andersen i 2016 andet bind af sit tobinds sjælesorgsværk ”*Kroppen og Ånden*”. Her anvender han Honneths

⁴⁸ Andersen 2016: 222-256.

⁴⁹ Grevbo 2018: 115-117.

⁵⁰ Ibid.: 160-166.

⁵¹ Dahle 2017: 139-159.

⁵² Ibid.: 140.

⁵³ Agora : Journal for Metafysisk Spekulasjon nr. 4, 2009.

⁵⁴ Lund, Petersen, Schramm og Willig 2006: 17-46.

⁵⁵ Honneth 2003.

⁵⁶ Honneth 2006.

⁵⁷ Korslien, Kari Karsrud. 2009. ”Anerkjennelsens plass i diakonien.” i *Diakoni – en kritisk lesebok*, red. af Kari Karsrud Korslien, 87-102. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

⁵⁸ Grevbo 2018: 117.

⁵⁹ Schirmer 2016: 452.



anerkendelsesteori til at tale om individets behov for anerkendelse og bruger desuden dette ind i en sjælesorgssammenhæng til at tale om et teologisk anerkendelsesbegreb.⁶⁰

På baggrund af denne forskningssituation, vil jeg altså i denne opgave undersøge Kellers bidrag til sjælesorgen, når det handler om anerkendelse. Jeg vil i nedenstående afsnit beskrive den metode, som jeg vil anvende i nærværende opgave.

1.5 Opgavestruktur og metode

Problemområdet for denne opgave hører ind under det praktisk-teologiske fagfelt. Jeg vil derfor begynde med i kortere form at redegøre for praktisk-teologisk metode generelt. Herefter vil jeg redegøre for, hvordan jeg i denne opgave vil benytte metoden. Til sidst vil jeg beskrive opgavens struktur samt kort opridse teorigrundlag og materiale.

Den praktisk-teologiske natur kan beskrives med følgende citat: *"It is the branch of theology that studies Christian praxis, that is, Christian action in service of Christ, the church, and the kingdom of God. It studies the complex relationship between Christians' beliefs and actions – how their beliefs inform their practices, and how their practices reflect their beliefs. It does this with both informative and transformative goals... Practical theology brings contemporary faith and praxis into critical dialogue with scripture, theology and history, so that it might ensure that ministry is faithful to God and effective in its context. This includes pastoral ministry, but is not limited to it. It includes application to life, but is not limited to it. Practical theology rightly covers preaching, teaching, children's ministry, youth ministry, missions, counselling, pastoring, and leadership, because it strives to inform best practice in these domains of Christian ministry."*⁶¹ Praktisk teologi er altså den teologiske disciplin, som reflekterer over nuværende praksis og hvordan praksis ideelt set bør være. Praktisk teologi er således af en sådan karakter, at den har både et informativt og et transformativt aspekt.⁶² Denne opgave placeres under praktisk teologi, idet jeg for det første ønsker at undersøge temaet anerkendelse fra et sjælesørgerisk udgangspunkt. Dernæst er formålet dels både informativt, idet Kellers bidrag til sjælesorgen teoretisk undersøges og fremlægges, og dels transformativt, da jeg med denne opgave ønsker at bidrage til en refleksion over, hvordan Kellers syn på anerkendelse påvirker måden, hvorpå man i praksis udfører sjælesorg, og desuden ønsker at bidrage til en refleksion omkring den bedste praksis på området.

Praktisk teologi har et andet metodisk udgangspunkt end flere af de andre teologiske fagområder. Hvor man eksempelvis inden for systematisk teologi tager sit udgangspunkt i teori for derefter at udlede praksis, benytter megen praktisk teologi sig af en *praksis-teori-praksis model*. Her er udgangspunktet en nuværende problematik eller praksis, som så ønskes undersøgt ud fra forskelligt

⁶⁰ Andersen 2016: 246-247.

⁶¹ Smith 2016: 151-152.

⁶² Ibid.: 151.



teoretisk materiale, for derefter at ende med et forslag til en alternativ og forbedret praksis.⁶³ *Praksis-teori-praksis-metoden* medfører, at praktisk teologi anvender en række forskellige metoder fra forskellige fagkulturer og fagområder. Både i teori og praksis inddrager den praktiske teologi eksempelvis psykologisk og antropologisk metode, og gør desuden brug af forskellige teologiske metoder blandt andet fra systematisk teologi.⁶⁴ I nærværende opgave vil jeg lave den nødvendige afgrænsning, at jeg holder mig til *teori-praksis*, altså de sidste to led i den praktisk-teologiske metode, da det ikke er muligt inden for rammerne af denne opgave at gå i dybden med empirisk materiale og redegøre for nuværende praksis. Min metode vil derfor også primært være af systematisk-teologisk karakter med fokus på litteraturanalyse. Dvs. for det første en indsamling af forskelligt tekstmateriale til brug for opgavens undersøgelse for derefter på den baggrund at udføre analysen, diskussionen og vurderingen.⁶⁵ Min opgave falder således primært i to hoveddele. *For det første* en hoveddel, som etablerer det teoretiske fundament i opgaven. *For det andet* en hoveddel, som går ind i en kritisk dialog med og analyse af nuværende praksis, i form af Kellers syn på anerkendelse og de praktiske implikationer heraf. Jeg vil ikke i denne opgave direkte anvende psykologisk metode, jeg vil altså ikke foretage en psykologisk vurdering af Keller. Men jeg benytter mig af sjælesorgsteori, som anvender psykologi og blandt andet har psykologisk teori og metode som noget af dens baggrund.

På baggrund af den beskrevne metode vil jeg således i nærværende opgave for det første etablere det teoretiske fundament, som problemformuleringen skal undersøges og analyseres på baggrund af. Jeg vil her for det første og som det grundlæggende etablere et teologisk afsæt for analysen, diskussionen og vurderingen af Kellers bidrag, når det gælder anerkendelse i en sjælesorgssammenhæng. Jeg vil her for det første redegøre for den trinitariske og viatoriske sjælesorg primært ud fra Tor Johan S. Grevbo, Leif Gunnar Engedal og Leif Andersen. Derudover vil jeg primært ud fra Engedal redegøre for menneskesynet i den trinitariske og viatoriske sjælesorg samt redegøre for Grevbos masketeologi. Jeg vil desuden som en del af dette teologiske afsæt kort komme ind på brugen af begrebet ære i nytestamentlig sammenhæng. Tilsammen udgør denne teori det parameter, hvorudfra Keller analyseres, diskuteres og vurderes. Herefter vil jeg, som sekundært teorigrundlag, i kortere form redegøre for enkelte af de teorier, som sekundært til teologisk teori, danner grundlag for den sjælesorgsforståelse, som jeg anvender. Her er tale om udvalgt sekulær psykologisk og sociologisk teori, herunder skamteori, udviklingspsykologi samt Honneths anerkendelsesteori. Disse teorier har indflydelse på den forståelse af sjælesorg, som jeg finder hos de teologiske teoretikere, som jeg bruger som parametre til at analysere, diskutere og vurdere Keller ud fra, og de er derfor anvendelige til en bredere analyse af ham. Jeg vil her, udover Honneth, benytte mig af psykolog Martha Cullberg Weston, psykiater og professor Finn Skårderud samt psykolog Lars J. Sørensen, som alle er specialiserede inden for området og arbejder med en grundlæggende identitetsskam. Til sidst i teoridelen vil jeg skitsere enkelte tendenser, som præger det postmoderne samfund, da det danner det samfundsmæssige bagtæppe, som Keller har udarbejdet sine synspunkter på baggrund af. Jeg vil her primært benytte mig af Grevbos samtidsdiagnose.

⁶³ Ibid.: 153.

⁶⁴ Ibid.: 152.

⁶⁵ Smith 2016: 140.



Efter således at have fastlagt det teoretiske fundament, vil jeg i anden hoveddel på baggrund af teorien, for det første redegøre for Kellers syn på anerkendelse og dens rolle i identitetsdannelsen. Herefter vil jeg på den baggrund analysere og diskutere, hvilket bidrag Keller har givet i en sjælesorgssammenhæng, når det handler om anerkendelse; Både de punkter, hvor Keller positivt udfordrer sjælesorgen, men også der, hvor sjælesorgen udfordrer Keller. Som en videreførelse af denne analyse og diskussion vil jeg under konklusionen give et udblik gennem en vurdering af Kellers synspunkter i en sjælesorgssammenhæng, samt reflektere over enkelte praktiske implikationer af disse synspunkter for sjælesorgen i praksis.

Det materiale fra Keller, som er udgangspunktet for analysen, diskussionen og vurderingen, omfatter for det første bogen *"The Freedom of Self-forgetfulness : The Path to True Christian Joy"*, som specifikt handler om emnet for denne opgave. I tillæg hertil anvender jeg hans bøger *"The Reason for God : Belief in an Age of Skepticism"* og *"King's Cross : The Story of the World in the Life of Jesus"*, hvor han blandet andet adresserer gudsbillede og menneskesyn. Desuden gør jeg brug af hans prædikenlære *"Preaching : Communicating Faith in an Age of Skepticism"*. Keller har ikke skrevet en decideret dogmatisk lærebog, men hans prædikenlære, *"Preaching"*, forsøger at komme rundt om homiletikken og er således anvendelig til at undersøge, hvorvidt hans grundposition, når det handler om anerkendelse, er den samme i hans basisteologi. Som det sidste anvender jeg desuden enkelte videooplæg fra YouTube, som han har holdt om emnet.

2 Teorigrundlag

Jeg vil i dette kapitel etablere det teoretiske fundament for min analyse og diskussion af Kellers bidrag til sjælesorgen, når det handler om anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen. For det første vil jeg etablere den teori, som danner det teologiske fundament for analysen. I tillæg hertil vil jeg derefter redegøre for den sekulære teori, som danner det mere sekundære fundament for analysen og diskussionen.

2.1 Teologisk teori

Som det teologiske fundament for analysen vil jeg *for det første* redegøre for den trinitariske og viatoriske sjælesorg. *For det andet* vil jeg redegøre for det tilhørende menneskesyn. *For det tredje* vil jeg redegøre for masketeologi. *For det fjerde* vil jeg kort komme med enkelte bemærkninger til de vers fra Korintherbrevet, som Keller tager sit udgangspunkt i samt enkelte refleksioner over brugen af begrebet ære i Ny Testamente (NT).

2.1.1 Trinitarisk sjælesorg

Som sagt danner den trinitariske sjælesorgsforståelse noget af det teoretiske fundament for min senere analyse. Jeg har kort i definitionen af det sjælesorgsbegreb, som jeg anvender i denne opgave, været inde på trinitarisk sjælesorgsforståelse. Nedenfor vil jeg uddybe den trinitariske sjælesorgsforståelse.



Jeg vil først kort ridse baggrunden for denne sjælesorgsforståelse op, dvs. treenigheden, og dernæst hvordan det former sjælesorgen, at den ses i trinitarisk lys.

*”Treenigheten er troens og teologiens grammatikk... Trinitetslæren fastholder i knappe, bekvemmelige utsagn hovedelementene i den bibelske fortelling om hvordan Gud er og handler med sitt folk og med verden. Her finner vi en sammenfatning av alle hans viktigste kjennetegn.”*⁶⁶ Treenighedslæren fortæller, hvem Gud er, og hvordan han handler. Den trinitariske sjælesorgsforståelse ser sjælesorgen i det lys.

Det gudsbillede, som altså er baggrund for den trinitariske sjælesorgsforståelse, er, at Gud er treenig, dvs. både tre og én. Gud er Fader, Søn og Helligånd. Ikke sådan forstået, at Gud består af tre dele, eller forstået modalistisk, som om han åbenbarer sig i tre modi. Gud er tre personer af samme væsen og magt, sådan som *Confessio Augustana* (CA) udtrykker det i artikel 1. Ordet person skal her forstås i overensstemmelse med CA og betegner ikke en del eller egenskab, men *”det, som består for sig selv.”*⁶⁷ Samtidig er der kun én Gud, som med CA's ord er: *”evig, ulegemlig, udelelig, af uendelig magt, visdom og godhed, skaber og opholder af alt, det synlige og det usynlige”*⁶⁸ Der kan altså skelnes mellem personerne i Gud, men der kan aldrig adskilles.

Når den trinitariske forståelse ser sjælesorgen i dette lys, betyder det, at Guds virke i verden forstås på tre planer i overensstemmelse med Fader, Søn og Helligånd. Gud virker således i verden på skabelsens plan, hvor mennesket i kraft af skabelsen er værdiggjort. På frelsens plan, hvor mennesket i kraft af Kristus retfærdiggøres. Samt på helliggørelsens plan, hvor mennesket ved den Hellige Ånd helliggøres. Her gælder det, at Guds virke må sammenholdes således, at der forkyndes på alle tre planer. Samtidig gælder det, at der må skelnes mellem Guds virke på de tre forskellige planer. Dog uden, at Guds virke adskilles således, at det kan tolkes som dualisme.⁶⁹ Det gælder desuden, at frelsens plan er det klare centrum for Guds virke.⁷⁰

På samme måde, som treenighedslæren sikrer imod at indsnævre Guds virke til et enkelt plan, sådan undgås ligeledes et reduktionistisk syn på sjælesorgen, når den ses i trinitarisk lys. De tre planer må her ligeledes sammenholdes, således, at der drives sjælesorg på alle planer.⁷¹ Samtidig med, at der må skelnes - uden at adskille - mellem sjælesorg på skabelsens -, frelsens - og helliggørelsens plan. Desuden gælder det også her, at frelsen må være kernen for den trinitariske sjælesorgsforståelse således, at frelse og tilgivelse har førsteprioritet men ikke eneret.⁷² Skelnes der ikke mellem planerne,

⁶⁶ Grevbo 2013: 67.

⁶⁷ Den Danske Folkekirke 2020: artikel 1.

⁶⁸ Ibid.: artikel 1.

⁶⁹ Andersen 2006: 118.

⁷⁰ Jeg vil i denne opgave fokusere på Guds virke på henholdsvis skabelsens plan og frelsens plan, da de to er særligt relevante.

⁷¹ Grevbo 2013: 68.

⁷² Andersen 2015: 313.



risikerer man eksempelvis at overse Guds virke på skabelsens plan som et virke med egen eksistensberettigelse. Jeg vil vende tilbage til dette i analysen og diskussionen.

At Gud virker egenartet på skabelsens plan medfører, at sjælesorgen kan tage udgangspunkt i et *dialogisk aspekt*. Dvs. sjælesorgen kan tage udgangspunkt i den menneskelige erfaring. Udgangspunktet for den trinitariske sjælesorg er altså ikke alene på frelsens plan i et *dialektisk aspekt*, dvs. det som går på tværs af den menneskelige erfaring. Oftest vil sjælesørgeren måske endda observere, at det dialogiske aspekt er det bedste udgangspunkt, for derefter at bevæge sig hen imod det dialektiske.⁷³

At den trinitariske sjælesorg har sit udgangspunkt i den treenige Guds forskelligartede virke på tre planer, indebærer *for det første*, at Gud har mødt ethvert menneske på skabelsens plan, uanset om det menneske anerkender Guds virke på frelsens plan. Den trinitariske sjælesorg går således ud fra, at man intet menneske møder i sjælesorgsrummet, som ikke har en form for tilknytningsspunkt til Gud i og med skabelsen, om end dette tilknytningsspunkt er begrænset.⁷⁴ Dette skabelsens tilknytningsspunkt kan ikke lede til evig frelse, men Gud møder ethvert menneske og virker allerede her. Der er således intet i menneskelivet, som ikke principielt i en eller anden form også hører hjemme i sjælesorgens rum.⁷⁵

Med dette syn på sjælesorgen bestemmes den således *for det andet* som både livshjælp, Guds virke på skabelsens plan, og troshjælp, Guds virke på frelsens og helliggørelsens plan; som sagt med førsteprioritet til troshjælpen. Denne dobbelte bestemmelse af sjælesorgen har desuden sit forbillede i Kristus, som både tog sig af det evige og samtidig helbredte de syge.⁷⁶ Med dette udgangspunkt henter den trinitariske sjælesorg både sin inspiration og teori først og fremmest i teologien men dernæst også tværfagligt fra eksempelvis en kritisk brug af psykologisk teori. Den trinitariske sjælesorg placerer sig således mellem på den ene side den klassiske kerygmatiske sjælesorgsforståelse, hvor sjælesorgens formål og eksistensberettigelse alene hentes i teologien, og på den anden side sjælesorgsforståelser, som stort set alene lader sig inspirere af og beskæftiger sig med psykologi og terapi.

Fastholder man den trinitariske sjælesorgsforståelse, er der den fare, at den bliver for bred og dermed udvandet. Det er en fare, at man med et ofte dialogisk udgangspunkt bevæger sig for langsomt fra det konfidentcenterede til det kristuscenterede. Det er nødvendigt med denne sjælesorgsforståelse at holde sig for øje, at sjælesorgen ikke bliver stående i livshjælpen.⁷⁷ Dog med det forbehold, at man ikke som sjælesørger kan gå længere hen imod troshjælpen, end konfidenten tillader det.

⁷³ *ibid.*: 314.

⁷⁴ Grevbo 2013: 32.

⁷⁵ Grevbo 2018: 150.

⁷⁶ Andersen 2015: 313.

⁷⁷ Andersen 2016: 249.



Det dialogiske aspekt medfører desuden den risiko, at erfaringen får lov til at udstikke de væsentligste spørgsmål og dermed ikke giver teologien lov til at påpege menneskets dybeste problemer.⁷⁸ Disse udfordringer må dog ikke betyde, at man undlader at skelne mellem skabelsens plan og frelsens plan eller undlader livshjælpen i sjælesorgen. Jeg vil i analysen af Keller komme nærmere ind på betydningen og konsekvenserne af ikke at arbejde trinitarisk i sjælesorgen.

Udover den trinitariske sjælesorgsforståelse vil jeg desuden, som fundament for min senere analyse, anvende den viatoriske sjælesorg, som jeg vil redegøre for her nedenunder.

2.1.2 Viatorisk sjælesorg

Jeg har været inde på definitionen af viatorisk sjælesorg, og vil i dette afsnit uddybe dette. Det vil jeg gøre ved først at redegøre for den funktion, som den viatoriske sjælesorg tildeler sjælesørgeren. Dernæst vil jeg kort komme ind på den kontekst, hvori den viatoriske sjælesorg foregår.

Som beskrevet i definitionsafsnittet, tildeles sjælesørgeren en dobbelt funktion i den viatoriske sjælesorg, hvilket også er i overensstemmelse med oprindelsen af ordet viatorisk. Viatorisk kommer af det latinske *viator*, som dels indeholder et *medvandring* aspekt og dels et *budbringende* aspekt.⁷⁹

*”Ethvert menneske går altid alene. Vi kan ikke fratage mennesker hverken byrden, de må bære, eller vejen, de må gå. Men forkyndelsen og sjælesorgen er lykkedes, hvis de giver os lov til at gå med ved siden af dem på den vej, de bliver nødt til at gå alene.”*⁸⁰ Medvandringsspektet udtrykker for det første, at sjælesørgeren går sammen med konfidenten et stykke af deres livsvej, lyttende side om side. For det andet udtrykker medvandringsspektet, at der er tale om sjælesorg på hele denne vandring. Det er en proces, hvor der ikke først er tale om sjælesorg, når målet nås på frelsens plan.⁸¹

*”Vi er selv på vandring – men vi har på vandringen noget at bidrage med! Vi er ikke selv ankommet endnu; men vi kender vejen.”*⁸² Dette er sjælesørgerens anden funktion som budbringer. Sjælesørgeren er medvandrer ikke medløber, dvs. at sjælesørgeren har noget at bidrage med ind i konfidentens situation og viger ikke tilbage fra at vejlede.

Denne dobbelte funktion modvirker, at sjælesorgen alene bliver konfidentcentreret uden at tage livtag med de spørgsmål, som er nødvendige at stille, men som konfidenten måske ikke selv stiller. *”Glæde er et hovedmål for sjælesorgen. Men vi nægter at hjælpe mennesker til en gladere vej imod fortabelsen.”*⁸³ Sjælesørgeren skylder dog at gå til opgaven som budbringer med den største ydmyghed og med den største respekt for konfidenten, idet sjælesørgeren erkender, at han/hun selv

⁷⁸ Andersen 2015: 314-315.

⁷⁹ Grevbo 2006: 506.

⁸⁰ Andersen 2015: 264.

⁸¹ Grevbo 2006 506-507.

⁸² Andersen 2015: 262.

⁸³ Andersen 2015: 325.



er begrænset i evner.⁸⁴

Med udgangspunkt i sjælesørgerens dobbelte funktion forenes de mere konfidentcentrerede perspektiver med sjælesorgens kerygmatiske sider.⁸⁵ På den måde forsøger den viatoriske sjælesorg på samme måde som den trinitariske sjælesorgsforståelse at placere sig som en mellemvej, hvor sjælesorgen hverken alene er konfidentcentreret og psykologisk inspireret, eller udelukkende er kristologisk fokuseret.

Den viatoriske sjælesorg har desuden som forudsætning, at sjælesorgen foregår i en social kontekst forstået på den måde, at den viatoriske sjælesorg ønsker at tage højde for, at konfidenten er påvirket af de relationer, som vedkommende befinder sig i.⁸⁶

I sammenhæng med den trinitariske og viatoriske sjælesorg er det desuden naturligt at beskrive det menneskesyn, som er at finde inden for denne forståelse, for senere at anvende det i analysen og diskussionen af Keller. Det vil jeg gøre nedenfor.

2.1.3 Den trinitariske – og viatoriske sjælesorgs menneskesyn

Jeg vil redegøre for menneskesynet ud fra Engedal, Grevbo og Andersen, som alle har en trinitarisk sjælesorgsforståelse i bredere eller smallere forstand. *For det første* vil jeg redegøre for mennesket som relationelt væsen, og hvordan dette er teologisk forankret i skabelsen. Menneskesynet i den trinitariske sjælesorgsforståelse hviler på, at mennesket efter syndefaldet har bevaret en del af sin gudbilledlighed. Jeg vil derfor *for det andet* i kort form redegøre for, hvad gudbilledligheden blandt andet indebærer og i hvor høj grad, den er bevaret.

2.1.3.1 Mennesket som relationelt væsen

*”Intet menneske er en ø, sluttet i sig selv. Enhver er en del af kontinentet, et stykke af fastlandet. Hvis en klump jord skylles bort af havet, bliver Europa mindre, som hvis et forbjerg eller din vens hus eller dit eget blev skyllet bort. Ethvert menneskes død gør mig mindre, fordi jeg er forbundet med menneskeheden. Spørg derfor aldrig om, hvem klokken ringer for. Den ringer for dig.”*⁸⁷ Sådan skrev domprovst og digter John Donne i 1624. Intet menneske eksisterer isoleret fra resten af menneskeheden.

Mennesket som afhængigt af medmennesket findes igen i den viatoriske og trinitariske sjælesorg, her er det forankret i den treenige Guds skabelse af mennesket. Ser man på mennesket i lyset af skabelsen, da viser mennesket sig først og fremmest som konstitueret af at være skabt i Guds billede i en grundlæggende relation med skaberen. Her er hvert enkelt menneske en unik og vigtig del af

⁸⁴ Ibid.: 507.

⁸⁵ Ibid.: 506.

⁸⁶ Ibid.: 508-509.

⁸⁷ Petersen 2018: 519.



skaberværket. Dernæst er mennesket ikke alene et individ, som står for sig selv; alt menneskeligt liv er *sam-liv*.⁸⁸ ”Bare henvist til noe utenfor seg selv kan mennesket bli seg selv (Pannenberg 1985; Henriksen 1991). Isolert og avstengt fra de ressurser som omgivelsene gir i form av biologiske systemer, personlige relasjoner og sosiale og kulturelle fellesskap, kan vi ikke opprettholde livet.”⁸⁹ Mennesket er altså ikke relationelt afhængigt i en sådan forstand, at dets unikke karakter udviskes. Det hænger tværtimod sådan sammen, at det er i kraft af menneskets relationer, at det udvikler sin egenart.⁹⁰

Uddybet kan det siges, at mennesket er sat i fire forskellige relationer, som giver hver deres perspektiv på mennesket. Jeg vil nedenfor kort ridse de fire relationer op.

For det første det fundamentalteologiske perspektiv. Det helt fundamentale for mennesket er som sagt relationen til Gud. Den skiller sig ud fra enhver anden relation, som mennesket befinder sig i, fordi den er grundlæggende for menneskets opretholdelse af livet.⁹¹

For det andet det personale perspektiv. Mennesket er et relationelt væsen skabt ansigt til ansigt med medmennesket. Som sådan udgør menneskets relationer fundamentet for menneskets identitet og selvfølelse. Betydningen af mellemmenneskelige relationer kan dog ikke udelukkende observeres gennem det positive og identitetsopbyggende ved disse relationer. Der, hvor relationer ikke er positive og anerkendende men tværtimod skadende, kan man gennem disses skadevirkninger også observere, i hvor høj grad mennesket er påvirket af mellemmenneskelige relationer. Menneskets oplevelse af sig selv vil uvægerligt være bundet sammen med, hvordan andre forholder sig til det. I den forbindelse citerer Engedal teologen og filosofen K.E. Løgstrup: ”Gjennom vår holdning til hverandre er vi med på å gi hverandres verden dens form. Gjennom min holdning til den andre er jeg med på å bestemme hvilken vidde og farge hans verden får. Jeg er med på å gjøre den rommelig eller trang, lys eller mørk, mangfoldig eller kjedelig – ikke minst er jeg med på å gjøre den truende eller trygg. Ikke gjennom teorier eller anskuelser, men ganske enkelt gjennom min holdning. Derfor er det en uutalt, en så å si anonym fordring til oss om å ta vare på det livet som tilliten legger i våre hender.”⁹² Vores holdning til andre mennesker, er altså med til at farve deres liv på godt og ondt.

For det tredje det sociale og kulturelle perspektiv. Mennesket er i relation til et overordnet socialt og kulturelt perspektiv. Dvs. at alle de personlige relationer vi er i, finder sted i rammen af en social kontekst, som ligeledes er identitetsformende.⁹³

*For det fjerde det økologiske perspektiv, dvs. relationen til skaberværket.*⁹⁴

⁸⁸ Engedal, Persson og Torp 2013: 46.

⁸⁹ Ibid.: 47.

⁹⁰ Ibid.: 40.

⁹¹ Ibid.: 41.

⁹² Engedal, Persson og Torp 2013: 53.

⁹³ Ibid.: 43.

⁹⁴ Ibid.: 44.



Dette billede af mennesket som relationelt væsen findes ikke udelukkende i skabelsesberetningen, men kan også observeres som en del af etikken i NT. Ser man altså på næstekærlighedsbuddet i NT, går billedet af mennesket som afhængigt af medmennesket således igen. *”Nettopp fordi mennesket er ”person-i-relasjon”, får møtet med medmennesket avgjørende betydning: ”Den som elsker sin neste, har oppfylt loven... Kjærligheten gjør ikke noe ondt mot nesten. Derfor er kjærligheten oppfyllelse av loven” (Rom 13,8-10; jf. Gal 6,2).”*⁹⁵

Et eksempel på denne dybe afhængighed af medmennesket, som mennesket fødes til, er det nyfødte spædbarn.⁹⁶ Menneskets relationelle livsvilkår beskrives smukt af den romerske vismand Pilinius. Det skinner igennem, at han ikke er teolog, men alligevel beskriver han noget, som inden for det trinitariske teologiske menneskesyn, hvor psykologisk teori blandt andet danner baggrund, må regnes som sandt: *”Bara människan kastas ut naken på den nakna marken den dag hon föds, med den enda uppgiften att genast gny osch gråta. Inget annat djur föds til tårar, och det strax vid livets början ... De andra djuren känner sin natur och kan lita till sin snabbhet, sin förmåga att flyga eller simma. Människan kan inget utan måste lära allt: hon kan inte tala, gå, äta, kort sagt – hon har ingen annan medfödd färdighet än gråten ... Ingen är mer sårbar ... människan är svagare än alla andra djur.”*⁹⁷ Barnet fødes ind i verden ude af stand til at klare sig i afhængighed af *”varm hud, øyne som ser, hender som kærtegner, ord som varmer.”*⁹⁸ Barnets identitet bliver til gennem dets mors øjne, som kærligt og anerkendende ser på det, og hendes hænder der kærtegner den lille kind. Alt sammen formidler det et grundlæggende budskab til barnet om, at det er elsket, og på den baggrund kan barnet udvikle sig.⁹⁹

Selvom den konstituerende relation for mennesket altså er relationen til Gud, så indebærer menneskesynet i den trinitariske sjælesorg, at anerkendelse i den mellem menneskelige relation også er identitetsdannende. *”Den som bliver møtt med anerkjennelse, respekt og verdighet, kan bygge positive selvbilder og grunnleggende tillit til egen dømmekraft. Dermed bygges også solide fundamenter for sunn selvhevdelse og opplevelse av egen verdi. Dette gir i sin tur styrke til å verne om egen integritet og kreve respekt for egne grenser. Men der positiv anerkjennelse og omsorg svekkes eller uteblir, kan styrken og bærekraften i selyforholdet trues. Resultatet kan vise seg i form av vaklende selyfølelse, usikkerhet på egen verdi og manglende styrke til å verne om egne grenser og personlig integritet.”*¹⁰⁰

På grundlag af Guds kærlighed i skabelse, frelse og helliggørelse og medmenneskets kærlige blik, kan mennesket udvikle sig, blive sig selv og på det fundament glemme sig selv og være noget for andre. *”Det er derfor så helt, helt forkert, når forfattere og forkyndere forsøger at modvirke*

⁹⁵ Ibid.: 47.

⁹⁶ Ibid.: 49.

⁹⁷ Engedal, Persson og Torp 2013: 49.

⁹⁸ Ibid.: 50.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.: 54.



egocentricitet og selviskhed ved at hugge bremsen i, standse op og rase imod denne formentlig selvoptagne søgen efter Jeg'et. For finder man ikke sig selv, så er man for evigt fastlåst i selvoptagethed. Først når jeg har fundet mig selv og holder af mig selv, oplever mig set af den Levende, kan jeg give mig selv hen for andre.”¹⁰¹ Der er her tale om en selvforglemmelse på det horisontale plan i forhold til andre mennesker.

Menneskesynet hviler som sagt på menneskets gudbilledlighed. Jeg vil derfor nedenfor ganske kort ride op, i hvor høj grad den er bevaret som en virkelighed hos mennesket efter syndefaldet, samt kort beskrive, hvad gudbilledligheden indebærer.

2.1.3.2 Gudbilledlighed

”Med [tungen] velsigner vi Herren og Faderen, og med den forbander vi mennesker, som er skabt i Guds billede; fra samme mund lyder både velsignelse og forbandelse. Mine brødre, sådan bør det ikke være (Jak 3,9-10)”¹⁰²

Gennem tiden er det diskuteret i hvor høj grad menneskets gudbilledlighed er bevaret efter syndefaldet. I nogle sammenhænge har man nedtonet betydningen af gudbilledligheden, for at den ikke skulle misbruges til at negligere menneskets dybe fald.¹⁰³ Luther mente eksempelvis, at mennesket alene har Guds billede historisk, dvs. som en del af Adams slægt; den slægt, som er skabt i Guds billede. Ifølge Luther kan gudsbilledet udelukkende genskabes som mere end en historisk virkelighed, når mennesket kommer til tro.¹⁰⁴

Med god grund ville Luther ikke nedtone arvesynden; den er en virkelighed hos ethvert menneske. At fastholde arvesynden behøver blot ikke være på bekostning af gudbilledlighedens betydning. Begge dele kan fastholdes og fremhæves på én og samme tid. Ikke sådan forstået, at gudbilledligheden på nogen måde skulle gøre mennesket i stand til gerninger, som kan fortjene frelsen. Men sådan, at gudbilledligheden alligevel fastholdes som betydningsfuld som mere end historisk.¹⁰⁵

Jeg vil således nedenfor i kort form skitsere tre ting ved menneskets væsen, som, ifølge teolog Øivind Andersen, er afledt af gudbilledligheden.¹⁰⁶

For det første indebærer gudbilledligheden, at mennesket er et *kreativt væsen*, hvilket kan betegnes som gudbilledlighedens kulturelle side. Mennesket er forvalter af denne verden og er i stand til

¹⁰¹ Andersen 2006: 118.

¹⁰² Andersen 2015: side 93.

¹⁰³ Ibid.

¹⁰⁴ Hägglund 1959: 87.

¹⁰⁵ Andersen 2015: 93-94.

¹⁰⁶ Andersen 1974: 65-69.



kreativt at forme den.¹⁰⁷

For det andet er mennesket, ligesom Gud, et *relationelt væsen*, sådan som jeg også har beskrevet det ovenfor. Dette er gudbilledlighedens sociale side. ”*I treenighedens mysterium ligger som den inderste kerne, at Gud elsker: I Åndens enhed elsker Faderen Sønnen, og Sønnen elsker Faderen.*”¹⁰⁸ På samme måde, som Gud i treenigheden er i kærlig relation, sådan er mennesket også skabt til at være det.

For det tredje er mennesket, i modsætning til dyrene, et *etisk væsen*; gudbilledlighedens etiske side. Vi har evne og vilje til at handle etisk godt eller dårligt, om end denne evne er relativt forstået og ikke i absolut forstand. At vi er etiske væsener, indebærer således også retten til skyld; det er menneskeligt at tage ansvar.¹⁰⁹

Mennesket er altså kreativt, relationelt og etisk, fordi det er skabt i Guds billede. Men menneskets skaberevne bruges ikke altid til gavn for skaberværket, der findes ingen relationer, som er udelukkende gode, og mennesket er blevet skyldigt. Menneskets gudbilledlighed kan således siges at være bevaret efter syndefaldet, omend den er beskadiget.¹¹⁰

Gudbilledligheden er baggrund for, at mennesket kan og må tænke godt om sig selv. Mennesket er i og med skabelsen værdifuldt.¹¹¹ Fordi dette er forankret i skabelsen, betyder det, at ethvert menneske, kristen som ikke-kristen, er værdifuldt skabt i Guds billede. Ikke som en nedtoning af arvesynden. Intet menneske er syndfrit; intet menneske er i bund og grund godt. Det er væsentligt at fastholde, at det er muligt at tænke for positivt om menneskets iboende godhed i og med gudbilledligheden.¹¹² Men intet af det ændrer på, at mennesket er værdifuldt skabt i Guds billede.

Treenighedslæren, som er baggrunden for den teologiske teori, som jeg indtil videre har gennemgået, danner desuden baggrund for det, som Grevbo betegner som masketeologi. Jeg vil her nedenfor redegøre for denne til senere brug i analysen og diskussionen.

2.1.4 Masketeologi

Jeg vil her først redegøre for noget af baggrunden for masketeologien. Dernæst vil jeg redegøre for de hovedtræk, som er særligt relevante for denne opgave. På den baggrund vil jeg til sidst drage enkelte konklusioner til senere brug i analysen og diskussionen.

¹⁰⁷ Andersen 2015: 98.

¹⁰⁸ Ibid.: 99.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ Ibid.

¹¹¹ Ibid: 100.

¹¹² Ibid.: 101.



2.1.4.1 Baggrunden for masketeologien

Pointen med masketeologien er først og fremmest at vise Guds virke i alle ting. Grevbo er i sin masketeologi inspireret af den måde, som Luther taler om Gud på. Intet menneske kan tåle at se Gud i hans fulde majestæt.

Det gudsbillede, som er bagved masketeologien, er trinitarisk. Treenighedslæren fungerer som en kritisk vejleder for masketeologien således, at den ikke misforstås i nogen retninger.¹¹³ Treenighedslæren sikrer på den ene side, at masketeologien, som jeg vil beskrive nedenfor, ikke misforstås som panteisme, hvor Gud, universet og naturen bliver identiske.¹¹⁴ På den anden side sikrer treenighedslæren, som tidligere beskrevet, at hverken gudsbilledet eller menneskesynet opfattes for snævert.

Grevbo taler om, at Gud virker med maske på gennem skaberværket, historien, mennesket, medmennesket, relationen, galskaben og paradokserne, Jesus Kristus, kirken, sproget og djævelen. Jeg vil i min beskrivelse af hovedtrækkene ved Grevbos masketeologi begrænse mig til at redegøre for mennesket, medmennesket og relationerne som Guds maske, da det er disse tre, som er særligt relevante for nærværende opgave.

2.1.4.2 Hovedtræk i masketeologien

At Gud virker med maske på, skal ikke forstås som, at han ikke er nærværende. Guds masker dækker tværtimod over, at Gud er særdeles nærværende hos hele sin skabning, men at han ikke møder os i sin fulde majestæt. Der er intet i denne verden, som er uberørt af Gud. Som sagt skal dette ikke forveksles med panteisme. Gud virker i alt og er samtidig uden for alt. Skabningen er således ikke Gud, men Gud virker i alt det skabte.¹¹⁵

2.1.4.2.1 Mennesket som Guds maske

Mennesket som Guds maske har sit ophav i kulturbefalingen i 1 Mos 1,28: *"Og Gud velsignede dem og sagde til dem: "Bliv frugtbare og talrige, opfyld jorden, og underlæg jer den; hersk over havets fisk, himlens fugle og alle dyr, der rører sig på jorden!"*" Gud har givet mennesket magt i verden; han har sat mennesket som hersker over skaberværket.¹¹⁶ *"Som Guds masker udfører menneskene Guds gerning i verden, om de gør det i tro på ham eller ikke. (Løfgren 1960, 184)"*¹¹⁷

Grevbos beskrivelse af Guds måde at styre verden på gennem mennesket er i overensstemmelse med det, som Luther kalder det verdslige regimente; det er Guds skabervilje. Luthers toregimentelære indeholder læren om, at Gud styrer verden gennem to regimenter, sådan som han blandt andet skriver

¹¹³ Grevbo 2013: 67.

¹¹⁴ Ibid.: 66.

¹¹⁵ Ibid.: 32.

¹¹⁶ Grevbo 2013: 43.

¹¹⁷ Ibid.: 44.



om det i CA, artikel 28. Det verdslige regimente er Guds arbejde i verden med venstre hånd. Her styrer han gennem lov og ret, ”sværdet”. Det åndelige regimente er Guds arbejde med højre hånd. Her frelser han mennesker med ordets forkyndelse.¹¹⁸

”Likesom Gud virker i naturens lover og i menneskekroppens funksjoner, likesom han klær gresset på marken og fornyer livets under i et menneskes lemmer, slik virker han også på tusen skjulte måter i menneskesjelen, i menneskenes innbyrdes forhold og i samfunnslivet. Han har skapt mennesket med en samvittighet, han har gitt oss visse rettsbegreper, han vekker mektige drifter hos oss som morskjærlighet og foreldreansvar... Alt dette finnes hos mennesker fullstendig uavhengig av deres tro og deres kunnskap om Gud (...) Her er grunnen til at også hedninger og fornekttere kan gjøre mye godt så langt det gjelder den verdslige orden”¹¹⁹

Blandt andet sådan beskriver Grevbo Guds virke gennem mennesket. Når forældre, kristne som ikke-kristne, påtager sig deres foreldreansvar, anerkender og elsker deres børn uafhængigt af barnets præstationer, så ses Guds virke her. Her gør mennesket godt på det verdslige plan, på skabelsens plan. Der er altså ikke tale om gerninger, som har effekt i forhold til frelsen. Tanken om mennesket som Guds maske indebærer således ikke en tanke om synfrihed hos mennesket, men skal ses i sammenhæng med læren om arvesynden og ikke i modsætning til den.¹²⁰ Grevbo betegner denne evne til at gøre godt på det verdslige plan som *arvegodhed*.¹²¹ Det er ikke muligt inden for rammen af denne opgave at gå nærmere ind i en diskussion af dette begreb. Jeg vil blot bemærke, at jeg ikke selv benytter begrebet arvegodhed, da jeg mener, at det er at gå for vidt begrebsmæssigt at ligestille arvesynden med de i relativ forstand gode gerninger, som mennesket i det verdslige regimente er i stand til at udføre. *”Og lige så fatalt det er at forveksle syndighed med værdiløshed, eller at forveksle anger med selvhad, lige så galt er det at forveksle vores oprindelige adel og værdi med uskyld og godhed!”¹²²*

At Gud virker gennem mennesket i verden betyder, at alt hvad ethvert menneske har at give, i sidste instans er modtaget fra Gud.¹²³ *”Han kler seg altså i gestalt av et vanlig menneske – for eksempel en renovasjonsarbejder, en bonde eller en lege – for å utføre sin gjerning på jorden.”¹²⁴* Når lægen operer, så er Guds virke her. Når psykologen igennem sekulær teori hjælper mennesker, så er Guds virke også her. Der er ikke tale om en funktion lodret op imod Gud, men en funktion imellem mennesker. Der er altså et alment perspektiv i Guds gerning, et arbejde, som han i sidste ende fortjener æren for.¹²⁵

¹¹⁸ Christensen 2014: 36.

¹¹⁹ Grevbo 2013: 44.

¹²⁰ Ibid.: 47, 71.

¹²¹ Grevbo 2018: 171.

¹²² Andersen 2015: 101-102.

¹²³ Grevbo 2013: 44.

¹²⁴ Ibid.: 45.

¹²⁵ Ibid.



At Gud virker gennem mennesket, betyder i næste omgang, at han ligeledes virker gennem *medmennesket*. Det vil jeg beskrive i nedenstående afsnit.

2.1.4.2.2 *Medmennesket som Guds maske*

*”Med bare en liten perspektivforskyvning kan vi også betrakte medmennesket – altså det mennesket vi mennesker møter og samhandler med – som en maske for Gud... I våre medmennesker møter vi Gud.”*¹²⁶ Når vi møder et andet menneske, da møder vi altså for det første også Gud, og for det andet møder Gud os. I Matt 25 findes beretningen om verdensdommen. Her skal mennesker spørge Gud om, hvornår de så ham syg, sulten eller i fængsel og hjalp ham, og Gud svarer: *”Sandelig siger jeg jer: Alt, hvad I har gjort mod en af disse mine mindste brødre, det har I gjort mod mig.”*¹²⁷ Det er tanken om medmennesket som Guds maske. I masketeologien har vi således et af de stærkeste argumenter for kristen næstekærlighed.¹²⁸ Gud er en Gud der ser, hans kærlige blik hviler på mennesket og derfor følger det også, at vi må se og anerkende hinanden.¹²⁹ Gud er virksom i maskeret form i menneskets gerninger overfor hinanden.

*”Slik avslører det sitt guddommelige opphav og sin mulighet for å representere dette opphav i verden. Hvis alt lå klart i dagen, var det ingen grunn til å snakke sammen, bli delaktige i hverandres liv og drive sjelesorg. Men nettopp fordi vi i våre medmennesker møter en flik av både den guddommelige uutgrunnelighet og fellesskapstrang, er alt dette meningsfylt, ja, nødvendig. Det er like nødvendig som Gud selv er nødvendig, selv om denne mellommenneskelige nødvendighet bare er en avglans av Guds nødvendighet og et vitnesbyrd om hans maskerte nærvær i verden.”*¹³⁰ Fordi Gud virker gjennom mennesket, nødvendiggjøres mellemmenneskelige relationer. Når mennesker er i kontakt med hinanden, har trang til fellesskap, når vi anerkender hinanden, bygger hinanden op, da er dette en avglans af Guds kærlighed til os og vore medmennesker.

Når menneskets interaktion med hinanden er en avglans af Guds kærlighed til medmennesket, da betyder det, at Gud også kan virke gennem relationer som sin maske. Det vil jeg ganske kortfattet redegøre for nedenunder.

2.1.4.2.3 *Relationer som Guds maske*

*”Å leve betyr alltid å leve i relasjoner... Disse relasjonene bliver derfor viktige arenaer for stevnemøter med Gud, riktignok også her med maske på.”*¹³¹ Som tidligere beskrevet er menneskets relationer viktige for menneskets liv og identitetsdannelse. Som Grevbo skriver, består hele livet af relationer; relationen til Gud, skaberværket og medmennesket. På skabelsens plan viser Gud sin kærlighed til mennesket, her danner Gud menneskets identitet. I sjælesorgens rum betyder det, at Gud

¹²⁶ Ibid.: 47.

¹²⁷ Matt 25,40

¹²⁸ Grevbo 2013: 48.

¹²⁹ Gudbergsen 2018: 52.

¹³⁰ Grevbo 2013: 48-49.

¹³¹ Ibid.: 49.



både er til stede i sjælesørgerens blik på konfidenten, og Gud er til stede i konfidenten. ”*Det bliver en gensidig relationel proces.*”¹³²

”*Den sammenfallende konklusjonen er denne: Vi lever – om vi vil eller ikke – omsluttet av Gud, nedsenket i Gud, gjennomstrømmet av Gud. Han er nærværende overalt.*”¹³³ Masketeologien giver således udtryk for Guds treenige virke på flere planer. Han er nærværende og virker gennem alt. I nedenstående afsnit vil jeg beskrive enkelte følger af masketeologien, som er relevante i forhold til min senere analyse og diskussion af Kellers bidrag til sjælesorgen, når et handler om anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen.

2.1.4.3 Følger af masketeologien

Jeg vil i dette afsnit kort kommentere på følgende fire punkter: *masketeologiens påvirkning på indholdet i sjælesorgen, masketeologien som argument for anvendelse af sekulær teori i sjælesorgssammenhæng, masketeologien som illustration af, hvordan Gud møder og anerkender mennesket og masketeologien som underbygning af menneskesynet.*

2.1.4.3.1 Masketeologiens påvirkning på indholdet i sjælesorgen

For det første har masketeologien indflydelse på sjælesorgens indhold, forstået på den måde, at den er med til at understrege vigtigheden af trinitarisk tænkning i sjælesorgen. Masketeologien uddyber Guds virke på flere planer, og er således med til at understrege betydningen af sjælesorg som både livshjælp og troshjælp. Fordi Gud ikke alene virker gennem de dele af livet, som for en snæver betragtning har med troen at gøre, underbygger det, at sjælesorgen og teologien har noget at bidrage med i spørgsmål, som ikke for en umiddelbar betragtning synes direkte sjælesørgeriske. Masketeologien er på den måde med til at understrege, at sjælesorgen som selvstændigt felt kan bidrage konstruktivt og egenartet i spørgsmål, som ligger uden for direkte troshjælp.

2.1.4.3.2 Masketeologien som argument for anvendelse af sekulær teori i en sjælesorgssammenhæng

For det andet, og lidt i forlængelse af ovenstående understregning af sjælesorgen som både livshjælp og troshjælp, kan masketeologien samt toregimentelæren anvendes som et teologisk argument for at anvende sund sekulær psykologisk teori i en sjælesørgerisk sammenhæng. ”*Også to-regimentslærens skjelning mellom det verdslige og åndelige styresett, som begge tilhører Gud (!), kan være av stor sjelesørgerisk verdi. Den åpner blant annet for at Gud bruker mennesker langt utenfor kristenheten som sine maskerte medarbeidere, og gjør at også fornuften får et stort og viktig spillerom på sjelesorgens felt.*”¹³⁴ Fordi intet i denne verden er uberørt af Gud, virker han også gennem sekulær videnskab, såsom psykologi, i menneskers liv. Som beskrevet virker Gud gennem erhverv, som ingen

¹³² Gudbergsen 2018: 59.

¹³³ Grevbo 2013: 66.

¹³⁴ Grevbo 2013: 71.



berøring har med teologien. En kritisk brug af disse kan således være anvendelige for teologien. På baggrund af masketeologien og toregimentelæren, kan der altså argumenteres for, at anvendelsen af sund psykologisk teori er legitim ind i en sjælesørgerisk sammenhæng.

2.1.4.3.3 Masketeologien som illustration af, hvordan Gud møder og anerkender mennesket

For det tredje er det relevant, i forhold til den senere analyse og diskussion, at understrege, at masketeologien illustrerer, på hvor mange måder Gud kan møde mennesket. Han møder mennesket med sit budskab, men også med sin anerkendelse og kærlighed, gennem blandt andet medmennesket.

2.1.4.3.4 Masketeologien som underbygning af menneskesynet

For det fjerde er masketeologien med til at understrege noget om det menneskesyn, som er at finde i den trinitariske og viatoriske sjælesorg. At Gud også møder mennesket på skabelsens plan, er med til at understrege, at mennesket, også inden det modtager den frelsende åbenbaring, er i stand til at gøre gerninger, som i relativ forstand er gode i forhold til næsten. Masketeologien understreger således, at ethvert menneske til en vis grad må tænke godt om sig selv.

Som jeg har været inde på i indledningskapitlet, er udgangspunktet for Kellers synspunkter 1 Kor 3,21-4,7. Jeg vil derfor, som en del af det teologiske fundament for analysen og diskussionen, nedenfor kort komme med nogle bemærkninger til disse vers.

2.1.5 Bemærkninger til 1 Kor 3,21-4,7

Rammen for nærværende opgave er praktisk teologisk og ikke eksegetisk. Jeg vil således ikke eksegere versene fra 1 Kor. Men jeg vil redegøre for enkelte pointer, som er relevante for den senere analyse og diskussion.

Som jeg har beskrevet i indledningskapitlet, udarbejder Keller, ud fra 1 Kor 3,21-4,7, sine synspunkter om den mere generelle betydning af mellemmenneskelig anerkendelse og sand evangelisk ydmyghed. Keller skriver, som jeg har været inde på, at Paulus ikke vil lade sin identitet påvirkes af mellemmenneskelig anerkendelse. Ud fra konteksten synes det dog mere ligefremt at forstå disse vers i mindre generelle vendinger.

For det første: når Paulus i 1 Kor 3,21 skriver: ”Derfor må ingen være stolt af mennesker”, så kan det læses i forbindelse med en strid i Korinthermenigheden omkring forkynderne jf. 1 Kor 1,12 og 1 Kor 3,4. Paulus taler således ikke generelt men specifikt om, at ingen i menigheden kan rose sig af at tilhøre den ene eller den anden forkynder. Gør de det, da er der tale om at gøre bestemte forkyndere til mellemmand mellem sig selv og Kristus. ”For den tro, de er ført ind i, er troen på Kristus som den eneste frelsesformidler (1,13). Det udelukker enhver menneskelig ros (1,29-31). De troende har jo alle frelsesgoder ene og alene i Kristus (1,30).”¹³⁵ Det, som altså er omdrejningspunktet, er, at i

¹³⁵ Danholt 2002: 118-119.



forhold til frelsen gælder intet andet end Kristus. Her tæller ikke navnet på en given forkynder; her er der ingen anden anerkendelse eller ros, som hjælper. Det er værd at bemærke, at der specifikt er tale om at rose sig af noget i forhold til frelsen. Der er ikke tale om et mellem menneskeligt aspekt på frelsens plan.

For det andet: når Paulus i begyndelsen af kapitel 4 skriver, at han ikke vil lade sig bedømme af korintherne, da er der ikke tale om emneskift i forhold til det forrige. Men versene kan læses således, at han her vil understrege en personlig pointe som afslutning på, hvad han har sagt i de foregående kapitler.¹³⁶ *”...afhængigheden af Gud gør dem uafhængige af menigheden. Fordi de er bundet til evangeliet, er de uafhængige af menighedens dom og fri over for verdens foragt.”*¹³⁷ Der er ikke nødvendigvis tale om, at Paulus beskriver, hvordan han generelt forholder sig til andre mennesker. Han taler specifikt om sit forhold som forkynder til menighedens dom over hans forkyndelse. Hverken Paulus selv eller menigheden i Korinth har myndighed til at fælde dom over evangeliet; det tilfalder alene Gud.¹³⁸

Der er altså ikke nødvendigvis tale om, at Paulus her udstikker et generelt princip for, hvordan vi som mennesker bør forholde os til vores medmennesker. Dette vil jeg vende tilbage til i analysen af Keller.

Som en nuancering af, hvad der kan siges ud fra versene fra 1 Kor, og som baggrund for analysen og diskussionen af Kellers synspunkter, er det desuden relevant at komme med enkelte refleksioner omkring brugen af begrebet ære/anerkendelse i NT generelt. Det vil jeg gøre i nedenstående afsnit.

2.1.6 Begrebet ære i Ny Testamente

Som nævnt under definitionen af begrebet anerkendelse kan ære ses som pendant til anerkendelse. Hvad NT skriver om mellem menneskelig ære er således relevant for sammenhængen i denne opgave.

Når det gælder ære/anerkendelse, så kan det give en dybere forståelse at se på dets modsætning, nemlig skam. Måden, hvorpå der bliver talt om skam, siger altså noget om forholdet til anerkendelse. Jeg vil derfor i dette afsnit først komme med en bemærkning om, hvordan Jesus i NT forholder sig til skam. Derefter vil jeg gøre opmærksom på henvisninger til NT, hvor der tales om mellem menneskelig ære.

Når man ser på, hvordan Jesus og disciplene forholder sig til skam, da bliver man i første omgang lidt lamslået. I forhold til den kultur, som NT er skrevet ind i, har Jesus et nærmest skødesløst forhold til skam. Han undviger den ikke, han fortæller tværtimod sine disciple, at det er deres lod i verden at opleve skam. Der er ting i livet, som er langt vigtigere end ære.¹³⁹ *”Jeg kan næsten ikke se anden forklaring på denne – måske kulturhistorisk unikke – ubegribelighed, end at menneskers foragt og*

¹³⁶ Ibid.: 120.

¹³⁷ Ibid.: 120.

¹³⁸ Ibid.: 122.

¹³⁹ Andersen 2016: 253-254.



*skammen i menneskers kritiske blik er blevet afvæbnet, næsten gjort ligegyldig, af bevidstheden om Guds elskende og anerkendende blik!*¹⁴⁰

Dette er det ene indtryk, som man får af betydningen af ære, når man læser NT: Menneskers foragt, betydningen af manglende anerkendelse kan i nogen grad afvæbnes. Men ovenstående er dog ikke det eneste, som NT har at sige om betydningen af ære/anerkendelse. Der er bibeltekster, som kunne tyde på, at NT også anerkender behovet for ære/anerkendelse. Fordi mennesket har modtaget ære fra Gud, så skylder vi da også at ære hinanden. ” *Having received an honored status from God, the church is called to a new ethic in which honor plays a key role. Behavior among Christians should reflect God’s free granting of honor.* ”¹⁴¹ Ære kan altså opfattes med en mere positiv klang, som noget, vi modtager fra Gud og derfor skal vise hinanden. Jeg vil nedenfor nævne nogle af de tekster, som peger i den retning.¹⁴² Jeg vil ikke bevæge mig ind i en nærmere forklaring af dem, men blot nævne dem, for at nuancere billedet af hvordan NT fremstiller ære/anerkendelse.

Matt 1,19 (μη θέλων αὐτὴν δειγματίσαι (bringe i vanry)) Josef vil ikke bringe sin trolovede Maria i vanry. Han vil altså ikke påføre hende unødigt skam.

ApG 28,10 (τιμῆ (ære)) Da Paulus tager fra Malta, æres han.

Rom 13,7 (τιμῆ) Den man, skylder at ære, bør man ære.

1 Kor 16,18 (ἐπιγινώσκω (anerkende)) Menigheden i Korinth får bud om at påskønne/anerkende Stefanus, Fortunatus og Akaikos.

2 Kor 6,9 (ἐπιγινώσκω (anerkende)) Vi er som mennesker ikke ukendte, men vi er anerkendte.

1 Tim 5,3 (τιμάω (at vise ære)) Menigheden får påbud om at vise enker ære.

Hebr 12,9 (ἐντρέπω (at respektere)) Vi skylder at respektere.

1 Pet 2,17 (τιμάω) Peter giver her bud om, at vi skylder at ære alle og specifikt kongen.

Der er altså også mere positive udsagn at finde i NT om ære, anerkendelse og respekt.

2.2 Sekulær teori

I tillæg til den teologiske teori, vil jeg i de følgende afsnit redegøre for relevant sekulær teori, som senere anvendes i analysen og diskussionen. Jeg vil *for det første* i grove træk redegøre for tendenser, som præger det postmoderne samfund, og som er relevante for denne opgave. *For det andet* vil jeg

¹⁴⁰ Ibid.: 254.

¹⁴¹ Georges 2010: 303.

¹⁴² Bibelreferencerne er her til Nestle-Alands 28. rev. udg. af Novum Testamentum Graece



redegøre for relevant psykologisk teori omkring skam, som udover at være relevant for den senere analyse, desuden danner noget af den tværfaglige baggrund for den teologiske teori. *For det tredje vil jeg redegøre for dele af Honneths anerkendelsesteori.*

2.2.1 Samfundstendenser i det postmoderne samfund

Grevbo har følgende betragtning, når det gælder nødvendigheden af en samfundsbeskrivelse i sjælesorgssammenhæng: *”Sjælesorgen som fagfelt drives ikke i et isolert rom, og dette endres ikke ved at noen er opptatt av å stenge dørene. Den er i høy grad – på godt og ondt – preget av det kulturelle værlaget som til enhver tid omgir oss.”*¹⁴³ Vil man beskæftige sig med sjælesorg, er det altså nødvendigt at kende til den kontekst og det samfund, som sjælesorgen undersøges ind i. Desuden er det væsentligt i denne opgave at redegøre for tendenser i det postmoderne samfund, da det er denne kontekst, som Keller ønsker at give et bidrag til.

Når det drejer sig om en beskrivelse af en given kultur, er det væsentligt at holde sig for øje, at dette til en vis grad må betegnes som umuligt. Samtidsanalyser kan udelukkende give os et billede af tendenser, som i forskellige kontekster og situationer kan betegnes som mere eller mindre korrekte og brugbare.¹⁴⁴ *”Man kan ikke analysere en kultur eller en epoke, som om den var en kemisk blanding. Alene af den grund, at den flytter sig hele tiden – og endda for tiden flytter sig hurtigere og hurtigere.”*¹⁴⁵ Desto vigtigere er det altid at forsøge at være så nuanceret som muligt i fremstillingen af samfundstendenser.¹⁴⁶ Jeg vil alligevel forsøge at ridse enkelte tendenser op, med det i mente, at der udelukkende er tale om tendenser.

Jeg vil i min redegørelse primært benytte mig af Grevbo, da han, ligesom Keller, er teolog og de derfor på denne måde har et lignende udgangspunkt for brugen af deres samfundsbeskrivelser, selvom de teologisk er rundet af hver sin tradition; henholdsvis den lutherske og den reformerte. Grevbo er desuden opmærksom på at trække samtidskulturen ind i en sjælesørgerisk analyse, og han er derfor interessant i sammenhængen for denne opgave. Det er væsentligt at nævne, at Grevbo er nordmand og Keller fra USA. Grevbo gør dog opmærksom på, at han primært belyser samfundstendenser i et vestligt samfund og altså ikke specifikt norsk.¹⁴⁷ Han er således stadig anvendelig i forhold til Keller. Udover Grevbo vil jeg ganske kort redegøre for Giddens’ begreb *modernitetens refleksivitet*. Med dette begreb giver Giddens en dybere beskrivelse af tendenser, som Keller ligeledes forsøger at beskrive.

¹⁴³ Grevbo 2018: 74.

¹⁴⁴ Andersen 2006: 54-55.

¹⁴⁵ Ibid.: 57.

¹⁴⁶ Grevbo 2018: 77.

¹⁴⁷ Ibid.: 74.



2.2.1.1 Tre hovedperspektiver på det postmoderne samfund

Det er vanskeligt at beskrive det postmoderne samfund som én samlet størrelse, da der er mange spændingsfyldte og ambivalente træk ved det. Derfor anvender sociologen Zygmunt Bauman begrebet *den flydende modernitet* om vores nuværende samfund. Eksempelvis opstår det paradoks i det postmoderne samfund, at der er mange mennesker tæt sammen i byerne samt, at der er massekommunikation og sociale medier. På trods af dette eksisterer der dog samtidig stor ensomhed og oplevelse af isolation. Mennesket har alle muligheder men lider alligevel under det.¹⁴⁸

I det følgende vil jeg komme ind på tre hovedperspektiver, som det postmoderne samfund kan beskrives ud fra, som Grevbo har hentet fra teologen Leif Gunnar Engedal.

For det første kan det postmoderne samfund beskrives ud fra *det eksistentielle perspektiv*. Postmoderniteten er præget af stor uro, forvirring, usikkerhed og opbrud. Usikkerheden og opbruddet skabes eksempelvis ved, at der er enorme flygtningestrømme, som søger mod de rigere lande i håb om et bedre liv. Der er klimaforandringer, som gør os utrygge, og risikoen for terror er blevet en del af hverdagen, som det postmoderne menneske må acceptere at leve med.¹⁴⁹ På den baggrund skriver Grevbo følgende: ”Den postmoderne kulturen er derfra på mange vis en kultur i kollektiv sorg med alvorlige eksistentielle konsekvenser.”¹⁵⁰

For det andet kan det postmoderne samfund beskrives ud fra *det erkendelsesteoretiske perspektiv*. Som jeg også har bemærket under definitionen på det postmoderne samfund, præger det samfundet, at, selvom det i nogen grad bygger videre på det moderne, er tiltroen til fornuftens og videnskabens evne til at samle objektiv, pålidelig og universel gyldig kundskab svækket. ”Sannheten med stor S og meningen med stor M finnes ikke lenger.”¹⁵¹ Det medfører, at relativismen er opblomstret. De store historier, som engang formede samfundet, er i nogen grad forsvundet, og har dermed efterladt det postmoderne samfund som et historieløst samfund, hvor funktionalitet er i højsædet.¹⁵² Dette erkendelsesteoretiske perspektiv medvirker således til yderligere usikkerhed og forvirring hos det postmoderne menneske.¹⁵³ Uden de store historier ved vi ikke længere, hvor vi kommer fra, og som konsekvens heraf heller ikke, hvor vi er på vej hen.¹⁵⁴

For det tredje kan det postmoderne samfund beskrives ud fra *det sociologiske perspektiv*. Retningen i samfundet går imod pluralisme, differentiering og sekularisering.¹⁵⁵ Samtidig med, at der er en øget individualisme.¹⁵⁶ På trods af, at disse træk præger det postmoderne samfund, er der dog også

¹⁴⁸ Ibid.: 83.

¹⁴⁹ Grevbo 2018: 85-86.

¹⁵⁰ Ibid.: 86.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.: 115.

¹⁵³ Ibid.: 86-87.

¹⁵⁴ Ibid.: 115.

¹⁵⁵ Ibid.: 87.

¹⁵⁶ Ibid.



tendenser, som går i modsatte retning. Man finder i det postmoderne samfund modreaktioner imod individualismen. Individualiteten og pluralismen skaber nemlig hos flere et fornyet behov for fællesskaber. Det store fokus på deleøkonomi er blandt andet et eksempel på dette. Vi har som mennesker mere og mere brug for hinanden.¹⁵⁷ Det humanistiske livssyn, med respekt for det enkelte menneske, er da heller ikke fortid i det postmoderne samfund. Det vil føre for vidt i denne opgave at gå ind i en diskussion af begrebet humanisme, da det anvendes forskelligt, alt afhængig hvilken kontekst det bruges i. Jeg vil blot bemærke, at humanismen som livssyn også i det postmoderne samfund er en faktor.¹⁵⁸

Som sagt præger individualismen det postmoderne samfund. Som en uddybning af individets ansvar for egen identitetsdannelse vil jeg i nedenstående afsnit redegøre for Giddens' begreb *modernitetens refleksivitet*.

2.2.1.2 *Modernitetens refleksivitet*

Begrebet *modernitetens refleksivitet* ligger i nogen grad i forlængelse af det erkendelsesteoretiske perspektiv, som jeg har beskrevet ovenfor. Det skal indledningsvist bemærkes, at Giddens er ophavsmand til begrebet det senmoderne samfund. Jeg har i definitionsafsnittet gjort opmærksom på, at jeg anvender begrebet det postmoderne samfund, og vil således også fortsat gøre det her nedenfor.

Modernitetens refleksivitet uddyber, hvad jeg nævnte under det erkendelsesteoretiske perspektiv, nemlig at ingen viden kan regnes som sikker viden i det postmoderne samfund. Der stilles kontinuerligt spørgsmålstejn ved al viden inklusiv den viden, jeg som menneske har om mig selv. Menneskets identitet er følgelig aldrig færdig.¹⁵⁹ Med andre ord er det postmoderne menneske selv ansvarligt for at skabe sin identitet og må konstant opretholde den.¹⁶⁰ Modernitetens refleksivitet medfører således en forholdsvis høj grad af individualisme, hvor mennesket skaber sig selv gennem krop, udseende, job, relationer osv.¹⁶¹ I det postmoderne samfund får blandt andet relationer dermed ofte, ifølge Giddens, status som bekræftelse på succesen af individets identitetsdannelse.¹⁶²

I et sådant samfund, som præges af modernitetens refleksivitet, kan en øget narcissisme forekomme. Dvs. en optagethed af eget spejlbillede ikke forstået som en psykisk diagnose. Gennem selvbeundring forsøger det postmoderne menneske at dæmpe den usikkerhed, som følger med det selv at skulle skabe og kontinuerligt opretholde sin egen identitet. På den baggrund kan det postmoderne menneske derfor siges både at være mere sårbar overfor kritik og at have desto større behov for anerkendelse, sådan som jeg i indledningen også har bemærket.¹⁶³

¹⁵⁷ Grevbo 2018: 87.

¹⁵⁸ Frello 2000: 31.

¹⁵⁹ Giddens 1996: 32.

¹⁶⁰ Ibid.: 68.

¹⁶¹ Ibid.: 97.

¹⁶² Ibid.: 110-111.

¹⁶³ Grevbo 2018: 88.



Konsekvensen af et sådant samfund, hvor betydningen af anerkendelse på en usund måde i nogen grad forstørres, og mennesket samtidig er mere sårbart overfor kritik, fylder skam tilsvarende mere. Derfor vil jeg også i nedenstående afsnit, som en del af den sekulære teori, redegøre for psykologisk skamteori samt komme ind på udviklingspsykologi knyttet til skam.

2.2.2 Psykologisk teori

På baggrund af, hvad jeg har gennemgået om masketeologi, anser jeg i denne opgave en kritisk anvendelse af psykologi som brugbart også i en sjælesorgssammenhæng. Jeg vil således i dette afsnit redegøre for psykologisk skamteori på baggrund af psykolog Martha Cullberg Weston, psykiater og professor Finn Skårderud samt psykolog Lars J. Sørensen. De er særligt relevante for denne opgave, da de arbejder med identitetsskam opstået i barndommen.

Jeg vil *for det første* redegøre for begrebet skam generelt. *For det andet* vil jeg komme ind på sammenhængen mellem skam og relationer. I forlængelse heraf vil jeg *for det tredje* i kortere form redegøre for udviklingspsykologi i form af skam og anerkendelse i relationen mellem spædbørn og deres forældre. Skam i forbindelse med spædbørn er noget af den psykologiske teori, som danner dele af bagtæppet for det menneskesyn, som jeg har beskrevet under min gennemgang af teologisk teori. Derfor har jeg også kort berørt emnet. Gennemgangen her vil således tjene som en uddybning af dette fra et psykologisk perspektiv. Jeg vil herefter *for det fjerde* kort komme med en enkelt indvending imod dele af psykologiens lægedom for skam. *For det femte* vil jeg kort reflektere over forholdet mellem skyld og skam.

2.2.2.1 Begrebet skam

*”Skamfølelsen kan beskrives på mange måder. Vi kan tale om, at vi føler os skamfulde, pinligt berørte, tilintetgjorte, kompromitterede, fornærede, ydmygede eller vanærede, men blufærdighed og mindreværdsfølelser kan også rumme forestillinger om skam.”*¹⁶⁴ Skam er altså en følelse, som kan ytre sig på en mængde forskellige måder; den kan være overvældende og altopslugende. Hos det menneske, hvor skammen har bredt sig og dækker hele personen, ødelægges selvfølelsen, og man forventer primært foragt fra omverdenen.¹⁶⁵ Som jeg har nævnt i mit definitionsafsnit, har skammen at gøre med, hvem jeg er. Det drejer sig om oplevelsen af, at den jeg er, ikke stemmer overens med, hvem jeg gerne ville være.¹⁶⁶

Hos forskellige teoretikere beskrives skam med forskellige betegnelser. Weston anvender i sin teori farver til at betegne og beskrive de forskellige typer af skam. Brugen af farver giver en dybere og mere visuel beskrivelse af de følelser, som ligger bag de enkelte former for skam, og jeg vil derfor i min beskrivelse anvende Westons betegnelser. Weston beskriver primært tre typer af skam, som jeg

¹⁶⁴ Weston 2010: 20.

¹⁶⁵ Weston 2010: 21.

¹⁶⁶ Skårderud 2001: 38.



vil redegøre for i de nedenstående afsnit. I tillæg til disse tre typer af skam, arbejder Weston desuden med en kategori, som hun betegner *beskyttende skam*. Denne type vejleder individet i socialt samvær med andre og forhindrer i at overtræde andres grænser.¹⁶⁷ Jeg vil dog nedenfor begrænse mig til at redegøre for de tre typer af skam, som Weston sætter en farve på.¹⁶⁸

For det første den røde skam. Der er her tale om skam, som opstår i enkeltituationer. Den overmander os og fortæller, at vi har handlet på en måde, som vi ikke er stolte af. Med andre ord opstår den røde skam, når vi bryder samfundets uskrevne regler. Den røde skam har sin farve fra kindernes rødmen i en pinlig situation.¹⁶⁹

For det andet den hvide skam. Den kan beskrives som en kronisk indre skam, hvor hele ens identitet opfattes som skamfuld. Den hvide skam handler grundlæggende om ikke at blive set. Dvs. den opstår der, hvor anerkendelse har været en mangelvare, og den fastholdes i et menneskes liv gennem kontinuerlige oplevelser af manglende anerkendelse. Den hvide skam skaber en forestilling om, at man som menneske ikke er værdifuld, men kun fortjener foragt.¹⁷⁰

For det tredje den sorte skam. Der er her tale om ærekulturens skam; den skam, som kræver hævn. Den opstår som oftest, når en gruppe, eksempelvis en familie, har fået sin ære krænket. Den sorte skam optræder dog også i en variant, hvor det er individets ære, som krænkes.¹⁷¹

2.2.2.2 *Sammenhæng mellem skam og relationer*

*”Skammens enorme kraft hidrører fra vores rædsel for at blive udstødte og ensomme. Børn føler denne uro særligt kraftigt, fordi relationerne til de nære personer er et spørgsmål om overlevelse, men selv som voksne er vi afhængige af de andre og af, hvordan de opfatter os.”*¹⁷² Skam er altså en følelse, som opstår, fordi mennesket er et relationelt væsen. Skam har med *”den anden”* at gøre og illustrerer således den betydning, som medmennesket har.

At skam har at gøre med medmennesket skal ikke forstås sådan, at skam nødvendigvis er knyttet til, hvordan andre i virkeligheden opfatter os. Når vi skammer os, er det ofte vores frygt eller forestilling om, hvad *”den anden”* tænker, som udløser skam. Det handler således ofte ikke om noget, vi med sikkerhed ved, men derimod om en forestilling, som kan være forvrænget.¹⁷³ Skam kan desuden opstå der, hvor vi ikke lever op til egne standarder. Det fratager dog ikke skammen dens relationelle karakter, fordi menneskets egen indre kritiker her agerer repræsentant for *”den anden”*.¹⁷⁴

¹⁶⁷ Weston 2010: 22.

¹⁶⁸ Se nærværende arbejde afsnit 1.3.3.

¹⁶⁹ Weston 2010: 41.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ Weston 2010: 42-43.

¹⁷² Ibid.: 24.

¹⁷³ Ibid.: 27.

¹⁷⁴ Ibid.



Skammen er altså relationel, og ligesom anerkendelsen har skammen med blikket at gøre. Hvor anerkendelsen er medmenneskets kærlige blik, er skammen øjets sygdom, som Skårderud betegner det.¹⁷⁵ Anerkendelsen er den andens milde, respektfulde blik på mig, mens skammen er mit eget forvrængede blik på baggrund af min forestilling om den anden.

I forlængelse af, hvad jeg ovenfor har redegjort for, vil jeg i nedenstående afsnit i kortere form redegøre for udviklingspsykologi i form af skam og anerkendelse i forholdet mellem spædbørn og deres forældre. Der er her tale om det, jeg ovenfor har beskrevet som den hvide skam. Denne skam illustrerer særligt noget om anerkendelsens betydning for menneskets identitetsdannelse.

2.2.2.3 Skam og anerkendelse i forholdet mellem spædbørn og deres forældre

*”Allerede hos et tre måneder gammelt spædbarn kan man se en pludselig mindskelse af muskelspændingen i nakken og overkroppen, som medfører, at barnet synker lidt sammen, hvis den positive øjenkontakt med forælderen afbrydes.”*¹⁷⁶ Den hvide skam opstår som sagt der, hvor barnet i sine spæde leveår ikke mødes med anerkendelse fra dets forældre. På den måde illustrerer forholdet mellem et barn og dets forældre, hvor central medmenneskelig anerkendelse er for identitetsdannelsen. Som mennesker kommer vi ind i verden i total afhængighed af, at andre anerkender os på trods af, at vi intet er i stand til at præstere. Spædbarnets identitet dannes, ved at det spejler sig i forældrenes blik og deres handlinger. Her fødes mennesket psykologisk set.¹⁷⁷

Forældrenes blik og anerkendelse er altså helt centralt for barnets identitetsdannelse. *”Kjærligheden lever i ansigtet, i røstens musikk og øynenes bekræftelse.”*¹⁷⁸ Derfor har det også store konsekvenser for et barns udvikling, hvis ikke det møder dette anerkendende blik. *”Som sagt flere gange føler man sig forkert, når man er blevet mødt forkert. Forkerthedsfølelsen opstår ved at få sig selv spejlet forkert tilbage. Skam i form af forkerthedsfølelse er den direkte årsag til psykisk sygdom. Ikke at blive mødt og ikke at blive set som sig medfører ensomhed og fremmedgørelse. Man bliver fremmedgjort i forhold til sig selv – sit eget selv.”*¹⁷⁹

Når barnet ikke anerkendes, skabes en følelse af indre tomhed, en følelse af ikke at være værd at elske.¹⁸⁰ Det blik, som barnet møder hos forældrene, er med til at danne barnets indre kritiker, som følger det resten af livet og fortæller, hvad det skal leve op til for om muligt at opnå anerkendelse.¹⁸¹ Dette grundlægges alt sammen i de tidligste leveår.

¹⁷⁵ Skårderud 2001: 43.

¹⁷⁶ Weston 2010: 31.

¹⁷⁷ Ibid.: 109.

¹⁷⁸ Skårderud 2001: 56.

¹⁷⁹ Sørensen 2013: 147.

¹⁸⁰ Weston 2010: 109.

¹⁸¹ Ibid.: 112.



En del skamteori indeholder vejledning til afhjælpning af skam, som i nogen grad kan opfattes som et udtryk for den postmoderne individualisme. Det er blandt andet tilfældet hos Weston, idet hun skriver om at bevæge sig fra skam til selvrespekt. Det vil jeg ganske kort kommentere i nedenstående afsnit.

2.2.2.4 *Indvending imod individualistisk præget lægedom for skam*

Titlen på Westons bog om skam er: *"Fra skam til selvrespekt"*. Allerede her afslører hun, hvad hun mener, er svaret på skam. Målet for arbejdet med skam er altså selvrespekt.¹⁸² Selvrespekt skal hos Weston opfattes som det at have opbygget en god selvopfattelse, som medvirker, at man er i stand til at håndtere skam uden at ødelægges under den. Selvrespekten fungerer som beskyttelse, der sætter individet i stand til at bibeholde forestillingen om egen værdi uafhængigt af andres meninger.¹⁸³

Selvrespekt som svar på skam, at mennesket skal lære at hvile i sig selv, kan som sagt på sin vis siges at være et svar, som er påvirket af individualismen. Skammen er relationel, men svaret bliver individualistisk. Du skal selv lære at håndtere de smertelige følelser. Denne selvrespekt kan på sin vis ses som et *"selvspejlende forsøg på selv at producere det, man i virkeligheden kun kan finde hos Den Anden."*¹⁸⁴

Til denne kritik af Westons svar på skam hører dog, at selvom Weston beskriver målet for lægedom for skam som selvrespekt, så er vejen derhen alligevel i nogen grad relationsfokuseret. Fordi Weston regner skammen for at være relationel, lægger hun også op til at arbejde med skammen i menneskets relationer således, at hovedpersonerne for den påførte skam, stilles til ansvar.¹⁸⁵ Desuden beskriver Weston, hvordan arbejdet med skam ofte sker i en relation med en psykolog eller terapeut, hvor terapeuten i en vis udstrækning fungerer som repræsentant for *"den anden"*.¹⁸⁶

Som jeg har været inde på i definitionsafsnittet, hænger skyld og skam i nogen grad sammen og nævnes derfor ofte næsten som om de var et.¹⁸⁷ Jeg vil derfor nedenfor komme ind på temaet skyld i forhold til skam. Mit primære perspektiv i nedenstående redegørelse er teologisk, men afsnittet er altså alligevel placeret her for at illustrere sammenhængen med skam.

2.2.3 *Skyldteori*

Jeg vil således i dette afsnit *for det første* opsummere, hvad skyld er. *For det andet* vil jeg fremføre enkelte synspunkter på, hvordan skyld bør mødes i forhold til skam. Til sidst vil jeg kort reflektere over tilstedeværelsen af skyld i det postmoderne samfund.

¹⁸² Weston 2010: 130.

¹⁸³ Ibid.: 21.

¹⁸⁴ Andersen 2016: 242.

¹⁸⁵ Weston 2010: 133.

¹⁸⁶ Ibid.: 144.

¹⁸⁷ Sørensen 2013: 67.



Som beskrevet i definitionsafsnittet er skyld i mere overfladisk forstand noget, jeg gør. Der er tale om handlinger, som er forkerte, hvor skam handler om, hvem jeg er.¹⁸⁸ I dybere forstand, fra et teologisk synspunkt, er skyld dog som beskrevet mere end det. Skyldig er også noget, mennesket er. Det er et objektivt faktum, at ethvert menneske er skyldigt.¹⁸⁹

Selvom skyld i dybeste forstand altså også handler om, hvem jeg er, er der alligevel forskel på, hvordan henholdsvis skyld og skam bør mødes. Skam skal elskes væk, anerkendes væk. Skyld derimod kræver tilgivelse.¹⁹⁰ De to bør sammenholdes, så begge dele adresseres, men de bør hverken forveksles eller ombyttes. Vi skal ikke anerkende det, som er forkert. Skyld skal forblive skyld, så den skyldige kan tage ansvar, og skylden kan blive tilgivet. Omvendt, hvis vi møder skammen med ordet om tilgivelse, risikerer vi at bekræfte mennesker i deres oplevelse af værdiløshed.¹⁹¹ *”Det, som ikke handler om en skyld, der kan tilgives, men om den svært helbredelige skam over, at jeg er mig. Den afhjælpes nemlig ikke af forkyndelsen af, at Jesus døde for vores synder. Tværtimod findes der mange dårlige eksempler fra både luthersk og frikirkelig tradition, der taler om Jesu forsoning på en måde, som aldrig lander i menneskets dybeste selvfølelse. Under den megen tale om ”syndernes forladelse” hersker der fortsat en grundlæggende skyldfølelse over for Gud og ens eget jeg, hvor det aldrig er helt ok at være menneske.”*¹⁹²

I en teologisk og sjælesørgerisk sammenhæng er skyld, ikke skam, menneskets centrale problem. I sjælesorgens rum er centrum derfor korset, frelsen og tilgivelsen. Det betyder dog ikke, at skyld og forsoning nødvendigvis skal forkyndes først, snarere tværtimod. Sjælesorgen begynder sjældent i sit centrum, men den begynder der, hvor mennesker er. Hvis vi ureflekeret alene forkynder skyld og forsoning og ikke læger menneskers skam, da opleves forkyndelsen typisk ikke frigørende. Da får vi ikke skelnet mellem anger og selvhad, syndserkendelse og værdiløshed.¹⁹³ Vi må ikke i sjælesorgen og forkyndelsen, i iver efter at føre mennesker mod centrum, frasige os det menneskelige ved at være menneske. *”Uden et konkret fysisk nærvær og fællesskab bliver forsoningen bare snak.”*¹⁹⁴

Fra et teologisk synspunkt kan der alligevel være en udfordring ved det store fokus, som i dag er på skam. Spørgsmålet om skyld er på mange måder stort set afskaffet. Få oplever sig skyldige, de skammer sig derimod.¹⁹⁵ Ethvert menneske er dog som sagt objektivt skyldigt. Det er tilmed en del af vores gudbilledlighed, at vi er etiske væsener og dermed i stand til at være skyldige. Mennesket har således brug for skyld. Vi umyndiggøres, hvis ikke vi holdes ansvarlige for vore handlinger.¹⁹⁶ Når mennesket tager ansvar for skylden, da kan det også modtage tilgivelse fra både Gud og

¹⁸⁸ Weston 2010: 87.

¹⁸⁹ Andersen 2016 252.

¹⁹⁰ Ibid.: 258.

¹⁹¹ Ibid.: 225.

¹⁹² Malm 2013: 51.

¹⁹³ Andersen 2016: 227.

¹⁹⁴ Malm 2013: 75.

¹⁹⁵ Andersen 2016: 260.

¹⁹⁶ Malm 2013: 78.



mennesker.¹⁹⁷ Skyld og skam skal altså ikke sættes op imod hinanden, men der må sammenholdes samt, så de mødes forskelligt og begge tages alvorligt.

Efter således at have gennemgået den skyld- og skamteori, som jeg vil anvende i analysen, vil jeg, som den sidste del af den sekulære teori, i nedenstående afsnit redegøre for dele af Honneths anerkendelsesteori. Sammen med den psykologiske teori danner Honneth noget af det tværfaglige bagtæppe for den teologiske teori, som jeg har gennemgået. Blandt andet nævner Grevbo Honneths teori som en del af den samfundsteori, som sjælesorgen må gøre sig bekendt med.¹⁹⁸

2.2.4 Axel Honneths anerkendelsesteori

Honneth har særligt arbejdet med begrebet anerkendelse og dens betydning i en postmoderne sammenhæng. Der er således overlap mellem den kontekst, som Keller og Honneth begge adresserer, hvilket gør Honneth relevant for den senere analyse af Keller. Jeg vil i dette afsnit således *for det første* uddybe, hvad jeg i definitionsafsnittet har været inde på omkring Honneths anerkendelsesteori generelt, og *for det andet* specifikt redegøre for hans første anerkendelsessfære, da den er særligt interessant for nærværende opgave.

I sin anerkendelsesteori trækker Honneth tråde tilbage til teologen og filosofen Georg Wilhelm Friedrich Hegel, som i hans Jenna-værker udfolder den overordnede præmis, at menneskets identitetsdannelse forudsætter en erfaring af anerkendelse. Ved at forfølge Hegels tanker danner Honneth på den baggrund sin anerkendelsesteori.¹⁹⁹ I den tredeling af anerkendelsessfærene, som jeg tidligere har nævnt, har Honneth ladet sig inspirere af dels Hegel og dels socialpsykologen Georg Herbert Mead. I sin videreudvikling udfolder Honneth i tillæg til de forskellige anerkendelsesformer desuden en teori om deres tilsvarende negative udtryk, dvs. forskellige former for ringeagt og nedværdigelse i de tre sfærer.²⁰⁰ Eksempelvis beskriver han, hvordan misbrug og vold i primærrelationer er ringeagt og nedværdigelse, som er ødelæggende for identiteten og den grundlæggende selvtillid.²⁰¹ Jeg vil i redegørelsen nedenfor begrænse mig til at redegøre for Honneths syn på anerkendelsen og ikke gå nærmere ind i disse tilsvarende negative udtryk.

Honneths udgangspunkt er, at ethvert menneske har et legitimt behov for anerkendelse, og gennem denne anerkendelse dannes menneskets identitet. I hver af hans tre sfærer beskriver Honneth, hvordan anerkendelse opnås, og hvad den består i. Mennesket må opleve anerkendelse i alle tre sfærer for fuldt ud at blive et individ. Der er som nævnt tale om den *private sfære*, dvs. den sfære, hvor mennesket er i relation med venner og familie, *den retslige sfære* og *den solidariske sfære*, hvor kulturelle, politiske og arbejdsmæssige fællesskaber hører hjemme. Den anerkendelse, som individet

¹⁹⁷ Ibid.: 79.

¹⁹⁸ Grevbo 2018: 115-117.

¹⁹⁹ Honneth 2006: 127.

²⁰⁰ Ibid.: 128.

²⁰¹ Honneth 2003: 18.



mødes med i hver af disse sfærer, sætter det i stand til på forskellig vis at forholde sig til sig selv.²⁰² Anerkendes mennesket ikke, sættes det følgelig ikke i stand til at forholde sig til sig selv. Forsker og sociolog Rasmus Willig beskriver det således: *"Anerkendes individet ikke, eller er det ude af stand til at få følelsesmæssig opmærksomhed, kognitiv respekt og social agtelse, risikerer det at miste det positive forhold til sig selv, som er grundlæggende for dets udvikling."*²⁰³

Det er værd at bemærke til Honneths teori, at han beskriver, hvad der, ifølge ham, er de formelle forudsætninger for menneskets gode liv. Han forsøger således ikke at tage stilling til det specifikke indhold i dette liv.²⁰⁴ Anerkendelse er altså en formel forudsætning for menneskets liv. Jeg vil i nedenstående afsnit redegøre lidt nærmere for den første af Honneths tre sfærer, den private sfære.

2.2.4.1 Anerkendelse i privatsfæren

*"Honneths første anerkendelsessfære, kærligheden, skiller sig ud fra de andre, fordi den udgør forudsætningen for overhovedet at indgå i et intersubjektivt forhold."*²⁰⁵ Sådan skriver Willig om anerkendelse i privatsfæren. Anerkendelse i privatsfæren, kærlighed, er grundlæggende for menneskets evne til at indgå i relationer. I den private sfære dækkes menneskets anerkendelsesbehov igennem eksistensen af *"den anden"*, dvs. eksistensen af medmennesket i kærlighedsforholdet. Honneth beskriver det således: *"I den gensidige erfaring af kærlighedsmæssig opmærksomhed erkender begge subjekter, at de er afhængige af hinanden med hensyn til deres behov. Og eftersom behov og følelser på en vis måde overhovedet kun kan få "bekræftelse" ved, at de bliver direkte tilfredsstillet eller gengældt, må anerkendelsen også have karakter af følelsesmæssig billigelse og opmuntring. Således er dette anerkendelsesforhold nødvendigvis afhængigt af de konkrete andres kropslige eksistens og deres specielle, følelsesmæssige værdsættelse."*²⁰⁶ Mennesket er altså, ifølge Honneth, afhængigt af at være i kærlig relation med andre mennesker. Ikke forstået som begrænset til en kærlighedsrelation i snæver forstand, men forstået som relationer med et stærkt følelsesmæssigt bånd mellem primærrelationer.²⁰⁷ Honneth beskriver desuden, at det er påvist ved empiriske undersøgelser, hvor væsentlig en følelsesmæssig binding mellem barn og forældre er for spædbarnets udvikling, sådan som jeg har beskrevet det under den psykologiske teori.

Anerkendelse er således forudsætningen for menneskets gode liv. Som en del af den forudsætning er kærligheden i primærrelationerne grundlæggende. Anerkendelsen i privatsfæren udgør basis for menneskets selvtillid, og kærligheden og anerkendelsen fra primærrelationerne sætter mennesket i stand til at se på sig selv som en, der er værdifuld. Dermed sætter kærligheden mennesket i stand til at deltage både i nære fællesskaber, men også i samfundet mere generelt.²⁰⁸ Anerkendelse fra vore

²⁰² Ibid.: 14.

²⁰³ Honneth 2006: 13.

²⁰⁴ Ibid.: 9.

²⁰⁵ Honneth 2003: 15.

²⁰⁶ Honneth 2006: 131.

²⁰⁷ Ibid.: 130.

²⁰⁸ Honneth 2003: 15.



primærrelationer sætter dog ikke alene i stand til at indgå i fællesskaber. Ifølge Honneth er kærligheden i disse relationer også grundlaget for menneskets evne til at være alene med sig selv.²⁰⁹

Honneth underbygger således, hvad jeg også har redegjort for i den tidligere teori, at mennesket er gensidigt afhængigt af anerkendelse fra hinanden for at danne en identitet.

På baggrund af den teori, som jeg har gennemgået i dette kapitel, vil jeg i opgavens anden hoveddel redegøre for Kellers synspunkter på anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen, for derefter at analysere og diskutere udfordringer på dette område fra Keller til sjælesorgen, og omvendt.

3 Timothy Kellers syn på anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen

Jeg vil således i dette kapitel uddybe Kellers synspunkter. *For det første* vil jeg redegøre for hans beskrivelse af det postmoderne samfunds syn på anerkendelse og identitet. *For det andet* vil jeg redegøre for hans syn på mennesket og dets naturlige tilstand, inden det frelses. *For det tredje* vil jeg fremføre, hvordan mennesket, ifølge Keller, bør forholde sig til sig selv, samt hvilken rolle anerkendelse bør spille for selvopfattelsen og identitetsdannelsen. Til sidst vil jeg *for det fjerde* redegøre for Kellers syn på, hvordan mennesket kommer frem til denne selvopfattelse.

3.1 Redegørelse for Timothy Kellers syn på anerkendelse

Jeg vil altså i de følgende afsnit redegøre for Kellers synspunkter, når det gælder anerkendelse. I min gennemgang af Keller vil jeg primært tage udgangspunkt i hans bog *"The Freedom of Self-forgetfulness"* samt hans prædikenlære *"Preaching"*. *"The Freedom of Self-forgetfulness"* danner baggrunden for Kellers syn på anerkendelse, hvorimod *"Preaching"* indeholder et bredere udsnit af hans teologi, og kan således fungere som en understøttelse af *"The Freedom of Self-forgetfulness"*. I tillæg vil jeg gøre brug af andre relevante udgivelser af Keller samt enkelte videooplæg, sådan som jeg har redegjort for det i metodeafsnittet.

3.1.1 Kellers syn på det postmoderne samfund

Jeg vil i dette afsnit redegøre for Kellers syn på identitetsdannelsen i det postmoderne samfund, da det er dette samfund, som han ønsker at danne modpol til.

Når Keller beskriver samfundet, gør han det blandt andet ved at redegøre for forskellen på en traditionel kultur og en postmoderne kultur. Keller anvender ligesom Giddens betegnelsen senmoderne. Det gør han ud fra argumentet om, at en del af det grundlag, som moderniteten lagde, ikke er ophævet i vores tid.²¹⁰ Jeg fastholder dog som sagt begrebet postmoderne. I sin samfundsbeskrivelse er Kellers fokus altså primært på, hvordan menneskets identitet dannes i henholdsvis et traditionelt og et postmoderne samfund. Her kommer han primært ind på

²⁰⁹ Honneth 2006: 141.

²¹⁰ Keller 2016: 123.



kollektivism versus individualisme. Identitet er, skriver Keller, noget af det mest fundamentale i det postmoderne samfund.²¹¹ Når Keller således taler om anerkendelse og menneskets selvopfattelse, er det derfor også naturligt for ham at begynde med at beskrive det, som han opfatter som samfundets opskrift på identitetsdannelse, og dernæst, som modpol til det, hvordan han så mener, at Bibelen taler om identitetsdannelse.

I en traditionel kultur er ens rolle lig med ens identitet, skriver Keller. Identitet kommer fra den plads, som man indtager i samfundet og familien; kollektivet er i fokus. Identiteten dannes derfor ved at ofre egne længsler og ønsker til fordel for gruppen.²¹² Udfylder du din rolle, da får du ære. På den baggrund kan du have et højt selvværd.²¹³ Identitet kan således i traditionelle kulturer beskrives som *"ascribed"*; den tilskrives mennesket på baggrund af dets plads i hierarkiet. Til en vis grad, siger Keller, er identiteten derfor bundet op på præstationer i en traditionel kultur, fordi den er afhængig af, at mennesket udfylder sin rolle tilfredsstillende og derved opnår ære og anerkendelse.²¹⁴

I det postmoderne samfund fungerer identitetsdannelsen modsat. I traditionelle kulturer handler det om at ofre sig for hinanden. For det postmoderne menneske handler det om selvhævdelse.²¹⁵ Identiteten skabes der, hvor du gør det, du har lyst til, på trods af, hvad familie og samfund mener. Med andre ord hersker individualisme, ifølge Keller, hos det postmoderne menneske.²¹⁶

Keller illustrerer sin pointe gennem sangen *"Let it go"* fra Disney-filmen *"Frozen"*. Hovedpersonen Elsa synger passioneret: *"Let it go, let it go. Can't hold it back anymore. Let it go, let it go. Turn away and slam the door. I don't care what they're going to say. Let the storm rage on. The cold never bothered me anyway."* Elsa vil være sig selv, ikke den, de andre forestiller sig, at hun er, så hellere være helt alene bag lukkede døre. Kulden ved at være alene generer hende ikke, hvis det betyder, at hun ikke skal tage hensyn; hvis hun får lov til at være den, hun i sit inderste længes efter at være. Det er det perfekte eksempel på individualismen, siger Keller.²¹⁷ Man kan spørge sig selv, om Keller yder filmen retfærdighed på dette punkt? Jeg vil i min analyse og diskussion vende tilbage til dette spørgsmål.

Hvor identitetsdannelsen i en traditionel kultur er *"ascribed"*, tilskrevet, så er identiteten i det postmoderne samfund i stedet *"achieved"*. Dvs. den er opnået på baggrund af egne præstationer, og hvem individet selv skaber sig til at være.²¹⁸ *"I perform therefore I'm accepted."*²¹⁹

²¹¹ Ibid.: 133.

²¹² Keller 2016: 134.

²¹³ Ibid.: 137.

²¹⁴ Keller 2015a: minuttal 22.55.

²¹⁵ Ibid.: minuttal 05.15.

²¹⁶ Keller 2016: 133.

²¹⁷ Ibid.: 134.

²¹⁸ Keller 2016: 137.

²¹⁹ Keller 2015a: minuttal 24.26.



Det skal bemærkes, at Keller ikke udelukkende beskriver individualismen i negativt ladede vendinger. Han gør for det første opmærksom på, at individualismens fokus på menneskets frihed til selv at vælge, i udgangspunktet er en tankegang, som opstod fra kristendommen. Kristendommen tvinger positivt ethvert menneske til at tage stilling til, om det vil tro eller ej; der er et valg.²²⁰ For det andet mener Keller desuden, at det må anerkendes, at individualismen opstod som modvægt til kollektivismen, som herskede i traditionelle samfund. Individualismen har tilladt mennesket at tage højde for egne behov og ikke udelukkende gruppens behov. Det er i udgangspunktet positivt, skriver Keller. Dog, bemærker Keller, er kristendommens fokus, at menneskets behov skal omdirigeres til at blive opfyldt hos Gud.²²¹

Det postmoderne samfund har imidlertid taget individualismen til helt nye højder. I sin iver efter at slippe fri fra kollektivismens snærende bånd, er samfundet gået i den anden grøft og lærer i stedet mennesket, at det selv er det eneste moralske absolut.²²² Keller citerer her sociolog Robert N. Bellah: *"Instead we become ourselves only by asserting our individual desires against society, by expressing our feelings and fulfilling our dreams regardless of what anyone says."*²²³ Mennesket skal følge egne længsler, således at identiteten skabes uafhængigt af andre mennesker.

Om end Keller altså er bevidst om, at individualismen har bragt noget positivt med sig, ser han alligevel betragtelige udfordringer ved den postmoderne identitetsdannelse. De udfordringer vil jeg gennemgå i det følgende.

For det første gør han opmærksom på, at det ikke er muligt for mennesket at danne sin identitet ud fra egne længsler og drømme, for, skriver Keller, en persons inderste er inkohærent; det er usammenhængende. Menneskets dybeste længsler er modsætningsfyldte, de kan følgelig ikke alle opfyldes på én gang. Hvilken længsel skal jeg da som menneske vælge at følge for at blive mig selv? Desuden er menneskets dybeste længsler ustabile, ifølge Keller, de ændrer sig hele tiden. Hvis menneskets identitet baseres på noget, som er i konstant forandring, da vil det aldrig opleve at have en stabil identitet, som gør, at mennesket er sig selv uanset hvilken rolle og sammenhæng, det befinder sig i.²²⁴

For det andet skriver Keller, at det er en illusion, at menneskets dybeste længsler og drømme skulle definere, hvad der er rigtigt og forkert. Det er en illusion, at jeg ikke har behov for nogen uden for mig selv til at definere, hvem jeg er. Elsas sang illustrerer ikke virkeligheden; du er ikke fri til at *"let it go"*. Du gør tværtimod blot det, som kulturen fortæller dig, at du skal gøre. Fortæller kulturen, at seksuel frigørelse er vejen frem, da følger mennesket den vej. Det gør ikke mennesket frit, det gør det bare til slave af kulturen, skriver Keller.²²⁵ Det er umuligt for mennesket at opnå værdighed og

²²⁰ Keller 2016: 140.

²²¹ Ibid.: 133-134.

²²² Ibid.: 123.

²²³ Ibid.: 134.

²²⁴ Keller 2016: 135.

²²⁵ Ibid.



identitet på egen hånd; mennesket har brug for en anden. *"and the greater the worth of the person telling us so, the more powerful that recognition is to our identity formation."*²²⁶ Der må være tale om én, som er højere end mig selv. Keller beskriver, at jeg har brug for *"the praise of the praiseworthy"*.²²⁷ Grundlaget for identiteten kan ikke stamme fra et menneske, for mennesker er ikke fejlfri; de er omskiftelige, de kan mistes.²²⁸ Identitetens grundlag må komme fra Gud og hans ultimative anerkendelse af mennesket, når han ser på det gennem Kristus.²²⁹ Jeg vil uddybe Kellers syn på dette lidt længere nede.

Det postmoderne samfund skulle være frigørende, men i stedet er presset på det enkelte menneske enormt.²³⁰ Det er ikke frigørende, siger Keller, at penge og arbejde bliver lig med identitet; det vil ende med at ødelægge dig.²³¹ Det postmoderne menneske er på nogle måder sin egen moral, og følgelig kunne noget tyde på, at vi, ifølge Keller, lige så stille skriver skyldsbegrebet ud af ligningen.²³² Tendensen er, at mennesket ikke længere i samme grad som tidligere besidder viden og begreb om, hvad synd er. Alligevel oplever mange mennesker sig som dårlige mennesker; de føler sig fordømte.²³³

Det er således den postmoderne og individualistiske identitet, som kristendommen må forkynde ind i og danne modpol til, ifølge Keller: *"Preaching to the heart and to the culture are linked, because cultural narratives profoundly affect each individual's sense of identity, conscience, and understanding of reality. Cultural engagement in preaching must never be for the sake of appearing "relevant" but rather must be for the purpose of laying bare the listener's life foundations."*²³⁴ Det er nødvendigt som forkynder at kende den kultur, der prædikes ind i. Både for danne modpol til denne og for at vide, hvordan modtageren bedst opfatter budskabet.²³⁵

I tillæg til ovenstående samfundsbeskrivelse vil jeg i nedenstående afsnit redegøre for Kellers syn på mennesket inklusiv hans syn på menneskets naturlige tilstand. Dvs. den tilstand, mennesket er i, før det frelses.

3.1.2 Kellers syn på mennesket

Jeg vil i dette afsnit *for det første* redegøre for Kellers syn på mennesket som skabt i Guds billede og *for det andet*, hvordan Keller anskuer det menneskelige egos naturlige tilstand.

²²⁶ Ibid.: 137.

²²⁷ Keller 2015a: minuttal 18.22.

²²⁸ Keller 2015b: minuttal 32.05.

²²⁹ Keller 2016: 138.

²³⁰ Ibid.: 137.

²³¹ Keller 2015a: minuttal 18.53.

²³² Keller 2016: 131-132.

²³³ Keller 2015a: minuttal 22.00.

²³⁴ Keller 2016: 21.

²³⁵ Ibid.



*"In biblical terms we are socially interdependent and worthy beings because we were made in the image of the triune God – the imago dei. This means our value is both inherent (it comes simply from being human) and contingent (it reminds us how dependent we are upon God)."*²³⁶ Kellers menneskesyn indeholder således, at mennesket er skabt i den treenige Guds billede og dermed har værdi alene på grund af dets menneskelighed.

I sine bøger *"King's Cross"* og *"The reason for God"* gør Keller kort opmærksom på, hvilken betydning det har for mennesket, at det er skabt i Guds billede. Keller beskriver, at baggrunden for gudbilledligheden er treenigheden: *"God is not more fundamentally one than he is three, and he is not more fundamentally three than he is one."*²³⁷ Keller beskriver, inspireret af C.S. Lewis, treenigheden som en dans, hvor Faderen, Sønnen og Helligånden centrerer i kærlighed om hinanden og tjener og ærer hinanden.²³⁸ Gud skaber følgelig ikke mennesket for at få kærlighed, for den kender han i forvejen i sig selv. Nej, han skaber mennesket til at tage del i den relationelle dans med ham selv til glæde, til at tjene og ære ham; til at centrere hele vores liv og alle vores relationer omkring ham.²³⁹ Den treenige Gud skaber mennesket til kærlig relation, indirekte fremgår det altså, at mennesket er skabt til at blive elsket.²⁴⁰ *"If you respond to him, all your relationships will begin to heal... Sin is centering your identity on anything but God. We give ourselves only to relationships and pursuits that build us up and bolster our efforts at self-justification and self-creation. But this also leads us to disdain and look down on those who do not have the same accomplishments or identity-markers. However, when we discern Jesus moving toward us and encircling us with an infinite, self-giving love, we are invited to put our lives on a whole new foundation. We can make him the new center of our lives and stop trying to be our own Savior and Lord. We can accept both his challenge to recognize ourselves as sinners in need of his salvation, and his renewing love as the new basis of our identity. Then we don't need to prove ourselves to others. We won't need to use others to bolster our fragile sense of pride and self-worth."*²⁴¹ Det er den dans, som mennesket, ifølge Keller, er skabt til at leve i. Det liv, hvor den kærlige relation med Jesus, frelseren, som centrum og fundament, ikke gør relationer unødvendige, men gør det unødvendigt at bekymre sig om, hvad disse relationer mener om mig.

Når livet således ses i lyset af den treenige Gud, betyder det, ifølge Keller, for det første altså, at mennesket er skabt til at ære og tjene ham. Dernæst betyder det, at vi ærer og tjener andre mennesker, som også er skabt i Guds billede, og til sidst, at vi passer på den natur, som Gud har skabt.²⁴² I dette, at mennesket primært er skabt til at ære og tjene Gud, mærker man Kellers reformerte baggrund, hvor Guds ære placeres som centrum for teologien.²⁴³

²³⁶ Ibid.: 137.

²³⁷ Keller 2011: 6.

²³⁸ Ibid.: 7.

²³⁹ Keller 2011: 10.

²⁴⁰ Ibid.: 9.

²⁴¹ Keller 2008: 221.

²⁴² Ibid.: 224.

²⁴³ Pedersen 1990: 7.



Det oprindelige formål med menneskelivet er mennesket imidlertid faldet fra. Mennesket centrerer ikke længere hele livet omkring Gud. Det er i stedet så at sige trådt ud af dansen og er blevet selvcentreret med fokus på egne behov, ønsker og længsler.²⁴⁴ Her nedenfor vil jeg således redegøre for Kellers syn på det menneskelige egos naturlige tilstand efter syndefaldet og før det frelses.

Som beskrevet indledningsvist tager Keller i sin bog ”*The Freedom of Self-forgetfulness*” udgangspunkt i 1 Kor 3,21-4,7. Disse vers er også udgangspunktet for hans beskrivelse af det menneskelige ego. Paulus skriver i disse vers om ikke at være stolt af mennesker. Det, Paulus her forsøger er, skriver Keller, at undervise Korinthermenigheden om det menneskelige ego. Egoet er stolt, dvs. det er oppustet, svulmet op til bristepunktet.²⁴⁵ Keller beskriver egoet gennem fire ord, som jeg nedenunder vil redegøre for.

For det første skriver Keller, at egoet i sin naturlige tilstand er *tomt/empty*. Det er opsvulmet men har samtidig tomhed som sit centrum. Det er tomt, fordi det forsøger at bygge sig selv på andet end Gud. Det forsøger at skabe sig selv og sit selvværd uden Gud, hvilket medfører tomhed. Det menneskelige ego søger efter værdi alle andre steder end hos Gud.²⁴⁶

For det andet, siger Keller, er egoet naturligt *smertefuldt/painful*. Egoet er ødelagt og gør derfor ondt. Kroppens legemsdele tænker vi ikke over, med mindre der er noget galt med dem. Hvis dit knæ fungerer efter hensigten, da pådrager det sig ikke nogen videre opmærksomhed. Hvis ikke egoet var ødelagt, ville mennesket ikke lægge mærke til det. Men nu er det ødelagt og derfor smertefuldt.²⁴⁷

For det tredje er det menneskelige ego *travlt/busy*. Det forsøger kontinuerligt at udfylde tomheden, og er samtidig travlt optaget af at sammenligne og prale for derigennem at hævde sig selv. At være succesfuld, intelligent eller smuk gør ikke egoet tilfreds. Nej, egoet er, skriver Keller, alene stolt af at være *mere* succesfuld, *mere* intelligent eller *mere* smuk end dem, som det sammenligner sig med.²⁴⁸

For det fjerde og sidste skriver Keller, at egoet er *skrøbeligt/fragile*. Alt, som er opsvulmet til bristepunktet, vil være i risiko for at bryde. Egoet er tomt, smertefuldt, travlt og derfor er det skrøbeligt.²⁴⁹

Keller har altså en relativt negativ ladet beskrivelse af mennesket efter syndefaldet og inden frelsen. Det billede nuancerer Keller dog en anelse i sin prædikenlære, hvor han understreger, at det ikke-kristne menneske rent menneskeligt set kan være et moralsk godt og omsorgsfuldt menneske. Men,

²⁴⁴ Keller 2008: 220.

²⁴⁵ Keller 2012: 13-14.

²⁴⁶ Ibid.: 14-15.

²⁴⁷ Ibid.: 15-17.

²⁴⁸ Ibid.: 17-20.

²⁴⁹ Ibid.: 21.



skriver Keller, uden Gud er dette menneske ikke moralsk forpligtiget til at gøre godt over for sit medmenneske.²⁵⁰

I afsnittet nedenfor vil jeg redegøre for, hvad Keller mener er det kristne alternativ til den selvhævdelse, som egoet søger, og som samfundet opfordrer til.

3.1.3 Kellers syn på kristendommens bud på en sund selvopfattelse

På baggrund af ovenstående redegørelse for Kellers syn på det postmoderne samfund samt hans menneskesyn, vil jeg altså i dette afsnit redegøre for, hvad Keller anser som kristendommens alternativ til individualismens identitetsdannelse og selvhævdelse.

Kellers udgangspunkt er ligeledes her 1 Kor 3,21-4,7. Ifølge Keller forkynder Paulus overfor menigheden i Korinth, hvordan evangeliet har transformeret hans syn på sig selv og sin identitet. Hans ego, som før var opsvulmet, tiltrækker sig nu ikke opmærksomhed.

Både traditionelle kulturer og den postmoderne kultur har dybest set det samme budskab, uanset, om identiteten er *ascribed* eller *achieved*. Grundlæggende skal du præstere for at danne en identitet. Paulus' tilgang er radikalt anderledes. Ud fra de nævnte vers skriver Keller, at Paulus er fuldstændig ligeglad med, hvad korintherne mener om ham; han lader sig ikke bedømme af dem.²⁵¹ Ikke forstået postmodernistisk; Paulus ser ikke ind i sig selv for at finde sin identitet.²⁵² Han går skridtet videre, skriver Keller. Paulus vil ikke lade sig bedømme af korintherne, men han bedømmer heller ikke engang sig selv. Det betyder ikke, at han ser ned på sig selv. Tværtimod er Paulus fuld af selvtillid samtidig med, at han er klar over, at han er en synder.²⁵³ *"We are not used to someone who is totally honest and totally aware of all sorts of moral flaws – yet has incredible poise and confidence."*²⁵⁴ Paulus nægter at sætte egne standarder. Det er ikke løsningen, for han vil alligevel ikke kunne leve op til dem. Han ved, at han er en synder, men er stadig fuld af selvtillid, fordi han hverken vil se sin synd eller sine præstationer i sammenhæng med sin identitet.²⁵⁵

Paulus' ego er nu ikke længere opsvulmet, men det er i stedet opfyldt.²⁵⁶ Ikke fordi han har fået anerkendelse fra korintherne. Paulus' ego er fyldt op, fordi han har modtaget det, som Keller beskriver som sand evangelisk ydmyghed. *"The truly gospel-humble person is a self-forgetful person whose ego is just like his or her toes. It just works. It does not draw attention to itself."*²⁵⁷ Paulus tænker hverken bedre eller dårligere om sig selv, han tænker i stedet mindre på sig selv.²⁵⁸ *"Here is one little*

²⁵⁰ Keller 2016: 148.

²⁵¹ 1 Kor 4,3

²⁵² Keller 2012: 25.

²⁵³ Ibid.: 28-29.

²⁵⁴ Ibid.: 29.

²⁵⁵ Ibid.: 30.

²⁵⁶ Ibid.: 31.

²⁵⁷ Keller 2012: 33.

²⁵⁸ Ibid.



test. The self-forgetful person would never be hurt particularly badly by criticism. It would not devastate them, it would not keep them up late, it would not bother them. Why? Because a person who is devastated by criticism is putting too much value on what other people think, on other people's opinions."²⁵⁹

Målet for selvopfattelsen er altså, ifølge Keller, evangelisk ydmyghed. Det evangelisk ydmyge menneske er selvforglemmende. Der er ikke tale om selvudslettelse. Men der er tale om, at egoet ikke længere tiltrækker sig nogen form for opmærksomhed, og at mennesket dermed på det horisontale plan kan tænke mindre på sig selv, glemme sig selv. Evangelisk ydmyghed, selvforglemmelse, medfører, skriver Keller, at andre menneskers mening ikke længere er betydningsfuld. I nedenstående afsnit vil jeg redegøre for, hvordan Keller mener sand evangelisk ydmyghed opnås ifølge kristendommen.

3.1.4 Hvordan opnås evangelisk ydmyghed?

*"Pauls puts it very simple. He knows that they cannot justify him. He knows he cannot justify himself. And what does he say? He says that it is the Lord who judges him. It is only His opinion that counts."*²⁶⁰ Sand evangelisk ydmyghed opnås, ifølge Keller, når mennesket ser sin identitet som retfærdiggjort i Kristus. I alle andre tankesystemer danner menneskets præstationer grundlag for dets identitet og dommen over den. I kristendommen er det omvendt, her er dommen først. Først retfærdiggøres mennesket, og deraf følger præstationerne. *"I perform therefore I'm accepted, christianity says, I'm accepted therefore I perform."*²⁶¹ I kristendommen er identiteten hverken tilskrevet eller opnået, den er *modtaget*.²⁶² Mennesket kan ikke på egen hånd skabe sin identitet, men må, som jeg kort har været inde på, modtage den udefra fra én højere end mennesket selv.

Den udefrakommende identitet modtager mennesket, ifølge Keller, i retfærdiggørelsen. Mennesket befinder sig i en retssal som den anklagede. I retfærdiggørelsen træder Kristus i stedet for mennesket. I det øjeblik mennesket kommer til tro, modtager det Kristi perfekte præstation som sin egen.²⁶³ *"He was on trial. It was an unjust trial in a kangaroo court – but He did not complain. Like the lamp before the shearers, He was silent. He was struck, beaten, put to death. Why? As our substitute. He took the condemnation we deserve; He faced the trial that should be ours so that we do not have to face any more trials... Then, the only person whose opinion counts looks at me and He finds me more valuable than all the jewels in the earth. How can we worry about being snubbed now? How can we worry about being ignored now? How can we care that much about what we look like in the mirror?"*²⁶⁴

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid.: 39.

²⁶¹ Keller 2016: 137.

²⁶² Ibid.

²⁶³ Keller 2012: 40.

²⁶⁴ Keller 2012: 41-42.



I retfærdiggørelsen gives mennesket en identitet, og Guds blik på mennesket er følgelig det eneste, som bør være betydningsfuldt. I lyset af det blik gøres mennesket i stand til at lægge egen selvhævdelse og jagen efter andres anerkendelse på hylden og opnå selvforglemmelse, sand evangelisk ydmyghed.

Nøglen til at forstå den modtagne identitet er, ifølge Keller, ordene *substitution* og *justification*. Gud gjorde Kristus til vores substitut, han gjorde ham til synd i stedet for os. Dvs. Gud gjorde Kristus juridisk syndig, behandlede ham som om, han var en synder. I ham, i Kristus, gjorde Gud så mennesket retfærdigt. Ikke sådan forstået, at mennesket bliver mere og mere retfærdigt og frelset på den baggrund. Men sådan forstået, at når Gud ser på mennesket, da ser han Kristi retfærdighed.²⁶⁵ Det er, siger Keller, nøglen til at forstå den kristnes identitet. På baggrund af den identitet placeres alt andet på et lavere niveau. Dit job er udelukkende et job, det er hverken din identitet eller din retfærdighed.²⁶⁶

Mennesket søger konstant efter en måde at opbygge sit selvværd men opdager ikke, skriver Keller, at lavt selvværd ikke er dets centrale problem. Det grundlæggende menneskelige problem er tværtimod et for højt syn på sig selv. Vi er ikke klar over dybden af vores fordærv.²⁶⁷ Den identitet, som mennesket må modtage i Kristus, skal forkyndes til det postmoderne menneske. Det skal forkyndes, skriver Keller, at evangeliet er løsningen på ethvert menneskeligt problem.²⁶⁸ Alt finder sit svar i Kristus. Derfor må Kristus forkyndes, så mennesket i sandhed forstår betydningen af Guds nåde og kærlighed. Hvis et menneske er klar over, at Kristus elsker det og frelser det, men anerkendelse fra andre mennesker alligevel betyder mere for det menneskes selvværd, da har han ikke, siger Keller, i sandhed forstået frelsen, Kristi kærlighed.²⁶⁹

På baggrund af ovenstående redegørelse for Kellers synspunkter og med fundament i den tidligere gennemgåede teori, vil jeg i det nedenstående kapitel analysere og diskutere Kellers bidrag til sjælesorgen, når det drejer sig om anerkendelse. Derefter vil jeg på den baggrund konkludere og vurdere dette bidrag og dets praktiske implikationer for sjælesorgen.

4 Analyse og diskussion af Kellers bidrag i en sjælesorgssammenhæng

Jeg vil *for det første* analysere og diskutere det positive i Kellers syn på anerkendelse som udfordringer *fra* Keller til sjælesorgen. *For det andet* vil jeg analysere og diskutere, hvilke mangler man kan kritisere Kellers synspunkter for, forstået som hvilke udfordringer den trinitariske og viatoriske sjælesorg har *til* Keller.

²⁶⁵ Keller 2015a: minuttal 28.25.

²⁶⁶ Ibid.: minuttal 33.44.

²⁶⁷ Keller 2016: 37.

²⁶⁸ Ibid.: 119.

²⁶⁹ Ibid.: 163.



4.1 Udfordringer fra Keller

I de følgende afsnit vil jeg altså analysere og diskutere udfordringer *fra Keller til sjælesorgen*. *For det første* vil jeg adressere Kellers blik for frelsen som centrum for al forkyndelse. *For det andet* vil jeg komme ind på Kellers blik for individualismens og postmodernitetens udfordringer. *For det tredje* vil jeg analysere og diskutere Kellers blik for nødvendigheden af et urokkeligt grundlag for identitetsdannelsen. Når det gælder identitetsdannelsen, spiller anerkendelse en stor rolle, og her har Keller altså udfordringer til sjælesorgen. *For det fjerde* vil jeg komme ind på Kellers blik for selvforglemmelsen.

4.1.1 Frelse

Både, når Keller taler om anerkendelse og menneskets forhold til sig selv, taler han om frelsen.²⁷⁰ Det er, ifølge Keller, i retfærdiggørelsen, at mennesket modtager sin identitet. Det er her, mennesket anerkendes af Gud, fordi Kristus substituerende har taget dets straf på sig og har givet mennesket del i hans retfærdighed - *substitution* og *justification*.²⁷¹ Men ikke alene, når det handler om anerkendelse og identitet, har Keller sit fokus på frelsen. Kristus, evangeliet, er løsningen på ethvert menneskeligt problem, siger Keller.²⁷² Her findes den grundlæggende udfordring *fra Keller*.

I slutningen af 1900-tallet vant en terapeutisk inspireret sjælesorg frem i USA, hvor hovedformålet var, ud fra et psykologisk udgangspunkt, at yde hjælp til selvhjælp.²⁷³ Denne psykologiinspirerede sjælesorg har været medvirkende til, at sekulær psykologisk videnskab har fået en stor betydning i sjælesørgerisk sammenhæng.²⁷⁴ I nogle sammenhænge har psykologi fået så stor indflydelse, at sjælesorg er blevet omtalt som pastoralpsykologi, følgelig er teologien som den nærmeste faglige kontekst blevet underprioriteret.²⁷⁵ Med et sådant psykologisk udgangspunkt risikerer sjælesorgen at blive så optaget af at yde livshjælp, at den følgelig mister sin egenart og dermed sin eksistensberettigelse. Her udfordrer Kellers blik for frelsens plan sjælesorgen til ikke udelukkende at praktisere sjælesorg på det horisontale plan, men derimod fastholde sjælesorgens teologiske centrum. Han udfordrer sjælesorgen til at tilgå ethvert menneskeligt problem med teologien som bagtæppe og som det dybeste og egentlige svar på ethvert spørgsmål.²⁷⁶ Keller udfordrer således sjælesorgen til ikke blot at give mennesker svar på det, som de umiddelbart efterspørger, men også give dem svar der, hvor de dybest set har mest brug for det.²⁷⁷ Kellers grundlæggende udfordring til sjælesorgen er således at fastholde, at gudsforholdet og frelsen, det vertikale plan, bør have førsteprioritet i sjælesorgens rum.

²⁷⁰ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

²⁷¹ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

²⁷² Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

²⁷³ Grevbo 2006: 367.

²⁷⁴ Ibid.: 382.

²⁷⁵ Grevbo 2018: 220.

²⁷⁶ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

²⁷⁷ Se nærværende arbejde afsnit 4.1.4.



Det kan diskuteres, om Keller i sin opprioritering af frelsens plan samtidig risikerer at negligere skabelsens plan, den diskussion vil jeg vende tilbage til under udfordringerne *til* Keller fra sjælesorgen.

Denne grundlæggende udfordring fra Keller til sjælesorgen følges af underordnede udfordringer, som jeg vil analysere og diskutere i de følgende afsnit.

4.1.2 Postmodernitet og individualisme

Både Kellers og min samfundsbeskrivelse beskriver det postmoderne samfund som individualistisk i større eller mindre grad.²⁷⁸ Det er præget af ansvar for egen identitetsdannelse, hvilket medvirker til et stort pres på individet og gør mennesket sårbart. Individualismens indflydelse kan desuden spores i dele af den psykologiske skamteori, hvor svaret på skam er selvrespekt. Sjælesorgen er ikke upåvirket af disse tendenser og udvikler sig ikke separat herfra, som jeg også har beskrevet i min samfundsbeskrivelse i teorigennemgangen.²⁷⁹

I forhold til disse tendenser udfordrer Keller sjælesorgen til at fastholde, at mennesket ikke kan skabe sig selv gennem selvrespekt, men har brug for en udefrakommende identitet. En identitet som ikke er opnået på grund af præstationer, men som i stedet er modtaget i frelsen.²⁸⁰

I dette er Keller i nogen grad på linje med Honneths anerkendelsesteori, som ligeledes vægtlægger menneskets afhængighed af "*den anden*" i forhold til identitetsdannelsen. Forskellen på de to er, at hvor Keller mener, at den identitetsdannende anerkendelse udelukkende bør stamme fra Gud,²⁸¹ mener Honneth, at mennesket er afhængigt af mellemmenneskelig anerkendelse, især fra dets primærrelationer. Den primære forskel på de to er dog deres fagfelt, hvor Kellers udgangspunkt er teologisk, mens Honneths er sociologisk. Jeg vil under analysen og diskussionen af udfordringerne til Keller vende tilbage til diskussionen om hvorfra den identitetsskabende anerkendelse bør stamme.

På trods af, at Keller her har en reel udfordring til sjælesorgen, kan det alligevel diskuteres, om han er en anelse for kritisk og måske på enkelte punkter tenderer til at være unuanceret i sin beskrivelse. Han tager højde for, at individualismen har bidraget positivt til samfundet.²⁸² Men han overser, at der i det postmoderne samfund også kan spores kollektive tendenser.²⁸³

Keller beskriver desuden det postmoderne samfund som et samfund, hvor viljen til at ofre sig for andre er forsvundet.²⁸⁴ Som en eksemplificering af den pointe, anvender Keller, som tidligere

²⁷⁸ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.1.1.

²⁷⁹ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.1.

²⁸⁰ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

²⁸¹ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

²⁸² Se nærværende arbejde afsnit 3.1.1.

²⁸³ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.1.1.

²⁸⁴ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.1.



beskrevet, Disneys film *"Frozen"*. Hovedpersonen Elsa vil *"let it go"* og ikke bekymre sig om, hvad andre tænker, ikke tage hensyn til nogen. Keller har en pointe. Når mennesket har ansvar for egen identitet, sættes individet hurtigt i centrum. Alligevel kan det diskuteres, om Keller måske simplificerer sin samfundsbeskrivelse og følgelig også her tenderer til at være unuanceret. Han tager ikke højde for, at på trods af selvcentrerethed i det postmoderne, er det humanistiske menneskesyn med respekt for det enkelte menneske stadig en væsentlig faktor.²⁸⁵ Kellers brug af filmen *"Frozen"* bærer desuden præg af samme manglende nuancering. Kellers tolkning af Elsas sang *"Let it go"* er måske isoleret set korrekt. Men han undlader at se på sangen i lyset af hele filmen. Sangen fungerer som en nødvendig men foreløbig overlevelsesstrategi for Elsa. Hvorimod filmen som helhed har den modsatte pointe. Hele filmen skildrer Elsas alenehed som tragisk og ender med, at Elsas søster ofrer sig, så de igen kan være sammen.

Som jeg tidligere har beskrevet, kan en samfundsbeskrivelse kun beskrive tendenser, fordi en kultur og et samfund er sammensat af forskellige grupper og bevæger sig hurtigere og hurtigere.²⁸⁶ Så meget desto vigtigere er det, at ethvert forsøg på en samfundsbeskrivelse stræber efter at være nuanceret.

Men Keller udfordrer altså sjælesorgen til at fastholde kristendommens rolle som udfordrer af kulturen og fastholde, at mennesket ikke kan skabe sin egen identitet. I tillæg til det udfordrer Keller sjælesorgen på hvilket grundlag, identiteten i stedet bør bygges på. Det vil jeg analysere og diskutere i nedenstående afsnit.

4.1.3 Grundlaget for identitetsdannelsen

Kellers pointe er ikke kun, at menneskets identitet kommer udefra, grundlaget for den identitet skal i tillæg være urokkeligt.²⁸⁷ Menneskets sande identitet modtages, ifølge Keller, i retfærdiggørelsen. Her modtages den alene på grund af Kristi substituerende offer og ikke på grundlag af noget menneskeligt. At søge egen ære og bygge sin identitet på den, krænker således Guds ære, det er synd.²⁸⁸ Når det handler om mellem menneskelig anerkendelse gælder det desuden, at mennesker kan svigte og forandre sig, og derfor ikke kan danne grundlag for en stabil identitet. Menneskets identitet må grundlægges på én, som er højere; på Gud. Keller udfordrer positivt til at hvile i Guds uforanderlige anerkendelse af mennesket. Når relationer skuffer, svigter og udnytter, da må en del af sjælesorgens budskab være, at uanset andres holdning, da er ethvert menneske set af Gud i retfærdiggørelsen.²⁸⁹ Paulus kan, skriver Keller, på én gang være klar over sin synd samt bevare sin selvtillid, fordi hans identitet er grundlagt i Kristus og ikke på mennesker.²⁹⁰ Som jeg også har

²⁸⁵ Frello 2000: 31.

²⁸⁶ Andersen 2006: 54-55.

²⁸⁷ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.1.

²⁸⁸ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.2.

²⁸⁹ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

²⁹⁰ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.3.



redegjort for det i behandlingen af begrebet ære i NT, kan menneskers foragt ganske rigtigt blive mindre betydningsfuld i lyset af Guds anerkendende blik.²⁹¹

På trods af den legitime pointe, som Keller har til enhver, der oplever svigt, så kan man overveje, om han sætter et urealistisk ideal op. Et menneske, hvis identitet er grundlagt i Gud, vil ikke blive såret over kritik siger han.²⁹² Men er det muligt i den grad at være uafhængig af andre menneskers meninger, eller er det et uopnåeligt ideal? Jeg vil i analysen og diskussionen af udfordringerne til Keller vende tilbage til spørgsmålet om den mellemmenneskelige anerkendelse.

En del af Kellers svar på, hvordan mennesket opnår hvile i sin identitet i Kristus, er selvforglemmelse. Den udfordring fra Keller vil jeg behandle i nedenstående afsnit.

4.1.4 Selvforglemmelse

I en tid som, som sagt, bidrager til øget narcissisme,²⁹³ udfordrer Keller desuden sjælesorgen til ikke at gå med på samfundets præmisser, men i stedet danne modkultur i form af fokus på sand evangelisk ydmyghed, selvforglemmelse. Udfordringen til sjælesorgen er dobbelt.

For det første udfordrer Keller sjælesorgen på, i hvor høj grad den bør være optaget af menneskers selvværd og selvtilid. I retfærdiggørelsen sættes mennesket fri til hverken at tænke bedre eller dårligere om sig selv. Men i stedet på det horisontale plan bør mennesket tænke mindre på sig selv.²⁹⁴ Paulus afviser at forbinde sin identitet med sine præstationer eller sin synd.²⁹⁵ Hans identitet er i Gud, og han ved, at det ikke handler om ham, men handler om Kristus. I Kristus er Paulus sat fri fra betydningen af mellemmenneskelig anerkendelse.

For det andet udfordrer Keller sjælesorgen til at fastholde Guds store fortælling som den identitetsdannende i et historieløst samfund,²⁹⁶ fremfor alene at sætte individets fortælling i centrum. Menneskets formål i denne verden er ikke at opfylde egne behov, men det er, ifølge Keller, at centrere livet om at ære og tjene Gud.²⁹⁷ Keller udfordrer sjælesorgen til at forkynde den frihed, der ligger i at få frataget ansvaret for egen identitetsdannelse og i stedet hvile i en modtaget identitet.

Der er altså flere udfordringer *fra* Keller til sjælesorgen. I de nedenstående afsnit vil jeg analysere og diskutere de udfordringer, som sjælesorgen har *til* Keller.

²⁹¹ Andersen 2016: 254.

²⁹² Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

²⁹³ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.1.2.

²⁹⁴ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.3.

²⁹⁵ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.3.

²⁹⁶ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.1.1.

²⁹⁷ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.2.



4.2 Udfordringer til Keller

Efter således at have analyseret og diskuteret de punkter, hvor Keller positivt udfordrer sjælesorgen, når det gælder anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen, vil jeg altså her analysere og diskutere sjælesorgens udfordringer *til* Keller. Jeg vil i analysen og diskussionen behandle to overordnede kritikpunkter samt dertilhørende konsekvenser og udfordringer til Keller.

For det første vil jeg analysere og diskutere en umiddelbart manglende trinitarisk tænkning i praksis hos Keller og konsekvenserne heraf. Herunder vil jeg *for det første* analysere og diskutere risikoen for reservation af det sandt menneskeligt. *For det andet* vil jeg påpege en manglende skelnen mellem Guds kærlighed og Guds nåde. *For det tredje* vil jeg diskutere en umiddelbart manglende skelnen hos Keller mellem skyld og skam samt anerkendelse og tilgivelse. *For det fjerde* vil jeg kort diskutere baggrunden for det manglende trinitariske fokus.

Det andet overordnede kritikpunkt, som jeg vil analysere og diskutere, er Kellers umiddelbare negligering af det rent menneskelige. Herunder vil jeg *for det første* analysere og diskutere hans negligering af mellemmenneskelig anerkendelse. *For det andet* vil jeg analysere og diskutere, at Keller desuden negligerer skam som et legitimt sjælesørgerisk tema. *For det tredje* vil jeg diskutere noget af baggrunden for Kellers negligering af det rent menneskelige.

4.2.1 Analyse og diskussion af manglende trinitarisk tænkning

Som jeg har redegjort for, fokuserer Keller langt størstedelen af sine synspunkter omkring anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen og om menneskets selvopfattelse, på frelsens plan.

Keller lægger op til, at mennesket møder den identitetsdannende anerkendelse i retfærdiggørelsen i Kristus.²⁹⁸ Her viser Gud sin kærlighed til mennesket.

Keller er teologisk bevidst om, at Gud er treenig, samt at mennesket er skabt i Guds billede og følgelig har værdi på skabelsens plan.²⁹⁹ Det synes dog ikke som om, at hans teologi i praksis skinner igennem i hans menneskesyn og hans syn på identitetsdannelsen. Han er altså trinitarisk i sit gudsbillede, men det får ikke umiddelbart konsekvenser for hans teologi således, at han tydeligt både skelner mellem – samt sammenholder skabelsens plan og frelsens plan. Keller får positivt sat fokus på kristendommens centrum. Men det synes samtidig som om, at han ikke sammenholder alle dele af Guds virke, men i stedet begrænser sig til at tale om centrum, og dermed ikke levner meget plads til skabelsesplanen, det diakonale, som har dennesidig betydning, det rent menneskelige, om man så må sige. Der må ikke alene være tale om en teoretisk sammenholden og skelnen på baggrund af treenheden. Den trinitariske tænkning må vise sig i praksis både i gudsbillede og menneskesyn samt

²⁹⁸ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

²⁹⁹ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.2.



få indvirkning på resten af teologien. Der må skelnes og sammenholdes sådan som det blandt andet er tilfældet i Luthers toregimentelære,³⁰⁰ som jeg kort har berørt i teorigennemgangen.³⁰¹

I de følgende afsnit vil jeg analysere og diskutere konsekvenserne af ikke både at skelne mellem – og sammenholde frelsens plan og skabelsens plan og ikke at forkynde identitet på begge planer.

4.2.1.1 *Reservation af det sandt menneskelige*

Set i lyset af den trinitariske sjælesorg, er menneskets værdi og Guds kærlighed til mennesket ikke udelukkende et budskab på frelsens plan. På skabelsens plan gives Guds kærlighed til ethvert menneske, kristen som ikke-kristen. Hans kærlighed og anerkendelse er helt særligt formidlet gennem Jesus men ikke udelukkende her, det er også et skabelsens evangelium.³⁰²

*”Den kristne tro transformerer oss ikke til en annen art... Det må aldri skapes en uoverstigelig motsetning mellom det sant menneskelige og det ekte kristelige.”*³⁰³ Konsekvensen af den manglende trinitariske tænkning hos Keller er, at han risikerer at reservere sand menneskelighed til den kristne. Hvis menneskelig identitet og værdi kun forkyndes på frelsens plan, hvis sand menneskelighed altså alene modtages i frelsen, da kan kun den kristne bekræftes i sin gudbilledlighed. Da er det sandt menneskelige taget fra den ikke-kristne.³⁰⁴ Hvis dette i praksis bliver teologien, da er menneskesynet kraftigt reduceret. I praksis får man det indtryk af et sådant menneskesyn, at mennesket, ifølge Keller, ikke på nogen måde kan have en begyndende sund og sand menneskelig identitet uden for kristendommen.

Hvorvidt det ikke-kristne menneske har en mere eller mindre sund identitet, er i bund og grund et spørgsmål om, i hvor høj grad mennesket har bevaret dets gudbilledlighed efter syndefaldet. Som jeg har nævnt omkring gudbilledligheden, er det klart, at menneskets gudbilledlighed ikke er upåvirket af syndefaldet. Mennesket er en del af Adams slægt, og ethvert menneske er derfor fra undfangelsen underlagt arvesynden. På den baggrund har Keller på sin vis ret i, at mennesket først modtager sin sande identitet i retfærdiggørelsen i Kristus. Først her kan mennesket igen have sandt fællesskab med Gud, sådan som det var skabt til. Alligevel må det understreges, at også det ikke-kristne menneske er skabt i Guds billede. Og denne gudbilledlighed er i nogen grad bevaret i form af evnen til kreativitet og at være et relationelt og etisk væsen.³⁰⁵ I den lutherske teologi har man haft en tendens til at nedtone gudbilledligheden for ikke at risikere at nedtone menneskets totale syndighed. Men de to ting behøver ikke udelukke hinanden.³⁰⁶ Mennesket kan på én gang have gudbilledligheden i behold i en vis forstand og samtidig være en synder. Bevarer man begge dele i både teori og praksis, da kan det

³⁰⁰ Andersen 2006: 118.

³⁰¹ Se nærværende arbejde afsnit 2.1.4.2.1.

³⁰² Andersen 2006: 121.

³⁰³ Grevbo 2018: 156.

³⁰⁴ Andersen 2006: 122.

³⁰⁵ Se nærværende arbejde afsnit 2.1.3.2.

³⁰⁶ Andersen 2015: 93.



fastholdes, at også det ikke-kristne menneske har en begyndende sund identitet som et menneske, der er skabt i Guds billede. Fastholder man dette, da risikerer man ikke i praksis i sjælesorg og forkyndelse at fjerne menneskeligheden fra det menneske, som ikke er kristent.

Fastholder man en trinitarisk tænkning, både i teori og praksis, og skelner mellem Guds virke på forskellige planer, da skal man være opmærksom på, at der alene er tale om en skelnen mellem skabelsens plan og frelsens plan ikke om en adskillelse, da det let kan føre til dualisme.³⁰⁷ Når jeg alligevel i min argumentation ovenfor fastholder vigtigheden af sammenholdning og skelnen, er det altså for det første fordi, at skelner man mellem frelsens plan og skabelsens plan uden at sammenholde de to og forkynde på begge planer, da reserveres det sandt menneskelige, som sagt, for den kristne. Men sammenholder man derimod skabelsens plan og frelsens plan uden at skelne, da medfører det sammenblanding. Denne sammenblanding kan føre til en forveksling af Guds kærlighed og Guds nåde. Det vil jeg analysere og diskutere i nedenstående afsnit.

4.2.1.2 Manglende skelnen mellem Guds kærlighed og Guds nåde

Hvis menneskets værdi og identitet i praksis alene omtales på frelsens plan, da risikerer man i praksis at sætte lighedstegn mellem Guds kærlighed, forstået som Guds skaberkærlighed, og Guds nåde, forstået som Guds frelsende nåde. Men Guds kærlighed er tilstede både som hans skaberkærlighed og hans frelsende kærlighed. Guds kærlighed indeholder således Guds frelsende nåde, men er ikke begrænset hertil. Opretholdes der en skelnen mellem skabelsens plan og frelsens plan, kan der ligeledes opretholdes en skelnen mellem Guds skaberkærlighed til alle mennesker og Guds frelsende nåde, som retfærdiggør enhver, der tror. Guds nåde virker i retfærdiggørelsen på grundlag af Guds frelsende kærlighed, men der er en væsentlig pointe for sjælesorgen i, at Guds nåde og kærlighed ikke forveksles.

Skelnes der ikke således, at alle mennesker har Guds kærlighed, men kun den retfærdiggjorte har Guds nåde, da er ikke alene menneskeligheden forbeholdt den kristne, men ligeledes er Guds kærlighed reserveret for den kristne. Hvis Guds anerkendelse alene er i frelsen, da er kun den kristne anerkendelsesværdig. Hvis der derimod opretholdes en skelnen mellem Guds skaberkærlighed og Guds frelsende nåde, kan det fastholdes, at Gud elsker verden, og på den baggrund, i sin nåde gav sin søn, som evangelisten Johannes skriver om det i Joh 3,16.³⁰⁸

Der må på den ene side skelnes mellem kærlighed og nåde for altså at undgå i praksis at nedtone Guds verdensomspændende kærlighed. På den anden side må der også skelnes for ikke at risikere at falde i den modsatte grøft, hvor Gud ikke frelser enhver som tror, men frelser den, han elsker i sin skaberkærlighed, dvs. enhver.³⁰⁹ Der må altså skelnes ikke alene for at gøre plads for skabelsens

³⁰⁷ Andersen 2006: 118.

³⁰⁸ Andersen 2006: 122.

³⁰⁹ Ibid.: 125.



evangelium, men også for at fastholde frelsens unikke budskab og status. Samtidig må prioritetsrækkefølgen mellem de to planer fastholdes; frelsens plan er centrum.³¹⁰

Det skal fastholdes, at Keller på flere punkter positivt udfordrer sjælesorgen. Ligeledes skal det medgives, at han i sit gudsbillede tænker trinitarisk samt mener, at mennesket er værdifuldt i og med skabelsen. Men når han nu netop tænker trinitarisk og har skabelsens plan indeholdt i sin teologi, kan det undre, at dette ikke tydeligt får konsekvenser i hans teologi i praksis.

Udover, at manglende skelnen mellem skabelsesplan og frelsesplan fører til forveksling af Guds kærlighed og nåde, følger det også, at Keller ikke tydeligt skelner mellem skyld og skam. Det vil jeg analysere og diskutere i nedenstående afsnit.

4.2.1.3 *Manglende skelnen mellem skyld og skam*

Når det gælder skyld, skriver Keller, at tendensen er, at det postmoderne menneske ikke længere har et klart begreb om, hvad skyld er. Skyldsbegrebet er således lige så stille ved at forsvinde fra vores samfund.³¹¹ Den bevægelse tror jeg, at Keller har ret i; vi er i færd med at skrive skyld ud af ligningen.³¹² Keller har en klar pointe i, at teologien må gå imod den bevægelse. Som sagt er det en del af menneskets gudbilledlighed, at det er et etisk væsen. Evnen til at være skyldig, hører således med som en vigtig del af det at være menneske. Mennesket er objektivt skyldigt overfor Gud, hvilket må fastholdes. Når Keller imidlertid taler om, at mennesket generelt ikke i samme grad længere besidder et begreb om synd og skyld, da får han det dog forvekslet med skam. Han fremlægger, at mennesket føler sig dårligt, det føler sig fordømt. Selvom mennesket ikke er i stand til at betegne denne følelse som skyld, er det alligevel, ifølge Keller, udtryk for, at mennesket oplever sig skyldigt.³¹³ Oplevelsen af at være et dårligt menneske er dog ikke samsvarende med, hvad skyld er.³¹⁴ At føle sig som et dårligt menneske hænger tværtimod i højere grad sammen med skam.³¹⁵ Oplevelsen af at være et dårligt menneske stemmer overens med beskrivelsen af skam; det er følelsen af, at den jeg er, ikke stemmer overens med, hvem jeg gerne ville være.³¹⁶

Pointen er ligeledes her, at det er nødvendigt både at sammenholde samt at skelne. Skyld og skam må *sammenholdes* således, at begge dele adresseres i forkyndelse og sjælesorg. Der må *skelnes* således, at de to ikke forveksles. Adresseres skam som skyld, da øges skammen. Omvendt, adresserer man skyld som skam, da bagatelliseres og bortforklares skylden. Hvis både menneskers skyld og skam tages alvorligt, og Guds kærlighed også forkyndes på skabelsens plan til ethvert menneske, da kan vi hjælpe folk i deres skam uden at give køb på skyld.³¹⁷ ”... *har et menneske set sig set af Gud, set sig*

³¹⁰ Ibid.: 219.

³¹¹ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.1.

³¹² Andersen 2016: 248.

³¹³ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.1.

³¹⁴ Se nærværende arbejde afsnit 1.3.4.

³¹⁵ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.2.1.

³¹⁶ Skårderud 2001: 38.

³¹⁷ Andersen 2006: 124.



elsket af Gud som hans dyrebare skaberværk, så vil lovens ord, syndserkendelsen, bekræfte og ikke knuse dette selvværd. Det er mit hædersmærke som menneske, og det er med til at bekræfte mit gudsbilledlige værd, at jeg må stå til ansvar og ikke blot kan gøre mig selv til offer hele tiden.”³¹⁸

Hvis ikke der skelnes mellem skyld og skam, forveksles desuden anerkendelse og tilgivelse. Svaret på skyld er tilgivelse, mens svaret på skam er anerkendelse.³¹⁹ Mødes skyld med anerkendelse, med formildende omstændigheder, da understreger man den postmoderne problematik, at skyld skrives ud af ligningen. Da bekræfter man mennesket i, at det ikke har ansvaret for sin skyld. Skyld må fastholdes som skyld, uanset hvor valide forklaringer, der findes for den således, at mennesker kan tilgives og hjælpes fri af skylden. Møder man på den anden side skam med tilgivelse, da understreger man overfor mennesket, at det virkelig er værdiløst, at det virkelig bør skamme sig over sig selv.³²⁰ Fra et luthersk synspunkt går skylden, som beskrevet, dybere end på handlingsplan. Men fastholdes en skelnen mellem skabelsens plan og frelsens plan, og forkyndes begge planer, da kan skyld fastholdes som noget, jeg er, og som tilgives, samtidig med, at det fastholdes, at mennesket er elsket, værdifuldt og anerkendt, og derfor ikke behøver at skamme sig over sig selv.³²¹ Sammenholdes og skelnes der tydeligt mellem skyld og skam, da kan man i sjælesorg og forkyndelse møde mennesker sådan, som de har brug for det. Da kan retfærdiggørelsen også forkyndes på en sådan måde, at mennesker gennem den ser sig som Guds børn og mindes om, at de er værdifulde både i frelse og skabelse, da kan de sår, som skammen har forårsaget begynde at hele. Jeg vil senere vende tilbage til spørgsmålet om hvorvidt skam er et legitimt sjælesørgerisk tema.

4.2.1.4 Indvending imod skelnen mellem skabelsesplan og frelsesplan

Det kan indvendes mod ovenstående kritik af Kellers manglende skelnen mellem frelsens plan og skabelsens plan, at denne skelnen måske nok er væsentlig at fastholde i en sjælesorgssammenhæng, hvor man må formodes at møde mennesker, som er tvivlende, og mennesker, som ikke er troende. Konteksten for den trinitariske sjælesorgsforståelse er sjælesorgens rum, og præmissen er, at her møder man alle mennesker. Keller er dog primært forkynder, og hans kontekst er således ikke det enkelte menneske i sjælesorgssammenhæng men en kerygmatiske kontekst, hvor præmissen er, at flertallet er kristne. I denne kontekst og med den præmis må forkyndelsen af frelsens plan på en særlig måde være i centrum. Dette er dog alligevel ikke argument for ikke at opretholde en tydelig skelnen mellem frelsens plan og skabelsens plan både i teori og praksis.

For det første kan det siges, at Keller i sine mere missionale udgivelser, så som *”Center Church : Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City”*, gør meget ud af behovet for kontekstualisering og behovet for at være missional. Behovet for at være missional må indebære, at der i den kontekst, som Keller forkynder ind i, må forventes at være mennesker, som ikke er kristne.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.3.

³²⁰ Andersen 2016: 225.

³²¹ Andersen 2006: 252.



Det faktum gør Keller da også selv opmærksom på.³²² Selvom konteksten altså er en forkyndelsessammenhæng og ikke sjælesorgens rum, hvor sjælesørgeren som oftest er på tomandshånd med konfidenten, er der alligevel behov for at opretholde en tydelig skelnen mellem frelsesplan og skabelsesplan. Man kunne måske endda indvende, at der er et endnu større behov for at være tydelig i denne skelnen i en forkyndelsessammenhæng, da man ikke her, i samme grad som i sjælesorgens rum, har mulighed for at imødekomme misforståelser hos den enkelte.

For det andet, hvis det ikke skulle være nødvendigt at opretholde en skelnen mellem frelsesplan og skabelsesplan og levne plads til skabelsens evangelium i en kerygmatiske sammenhæng, da forudsætter man som en selvfølge, at det kristne menneske har skabelsens evangelium på rygraden, og følgelig ikke har behov for en selvstændig forkyndelse af dette. Lige så lidt, som det dog bør forudsættes, at mennesket kender og kan fastholde frelsen af nåde, lige så lidt bør det forudsættes, at mennesket ved sig elsket og anerkendt i skabelsen.³²³ Konteksten bør således ikke ændre på vigtigheden af at opretholde den førmtalte skelnen.

I nedenstående afsnit vil jeg diskutere noget af baggrunden for Kellers manglende skelnen.

4.2.1.5 Reformert forankring

Denne trinitariske skelnen mellem skabelsesplan og frelsesplan er ligeledes tilstede hos Luther, blandt andet som en del af hans toregimentelære.³²⁴ Her beskriver han, hvordan Gud styrer både det verdslige og det åndelige regimente, om end han styrer de to regimenter på hver sin måde. Jeg kan ikke inden for rammen af denne opgave gå i dybden med Kellers reformerte baggrund, da Keller er vanskelig klart at placere teologisk. Hans baggrund er reformert, men han er alligevel på væsentlige punkter i sin teologi i højere grad præget af Luthers synspunkter end Calvins. Det gælder eksempelvis Kellers syn på afguder.³²⁵ Jeg vil dog alligevel fremføre den overvejelse, hvorvidt Kellers manglende skelnen mellem de forskellige planer kan have en forankring i hans reformerte baggrund. Traditionelt fylder toregimentelæren ikke noget særligt eller afvises helt i reformert teologi. I stedet flyder det åndelige og det verdslige regimente mere sammen.³²⁶ Man opretholder altså ikke samme skelnen som Luther mellem Guds virke på forskellige planer. Denne manglende skelnen kan i nogen grad ses som en virkning af det reformerte syn på Guds ære som teologiens centrum.³²⁷ Det var dog primært Zwingli som afviste toregimentelæren. Calvin var, ifølge professor og dr.theol. Kurt Christensen, tilhænger af en skelnen.³²⁸ Man kan altså overveje, om Kellers manglende skelnen mellem frelsens plan og skabelsens plan, i nogen grad kan ses som et udslag af hans reformerte baggrund. Som jeg tidligere

³²² Keller 2012: 16.

³²³ Andersen 2006: 122.

³²⁴ Se nærværende arbejde afsnit 2.1.4.2.1.

³²⁵ Pedersen 2019: 477.

³²⁶ Pedersen 1990: 6.

³²⁷ Ibid.: 7.

³²⁸ Christensen 2011: 2.



har omtalt, beskriver Keller da også, at mennesket er skabt primært til at tjene og ære Gud.³²⁹

Efter således at have analyseret og diskuteret det første overordnede kritikpunkt, vil jeg i de nedenstående afsnit vende mig mod analysen og diskussionen af det andet overordnede kritikpunkt, nemlig Kellers negligering af det rent menneskelige.

4.2.2 Analyse og diskussion af negligering af det rent menneskelige

Med baggrund i Kellers klare vægtlægning på frelsens og retfærdiggørelsens budskab, synes Keller i praksis at negligerer det rent menneskelige, når det handler om identitet og anerkendelse. Det vil jeg analysere og diskutere nedenfor. *For det første*, hvorvidt der i Kellers syn på anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen er plads til et legitimt behov menneskelig anerkendelse. *For det andet*, vil jeg analysere og diskutere legitimiteten af skam som et sjælesørgisk tema.

4.2.2.1 Legitimiteten af mellemmenneskelig anerkendelse

*“Then, the only person whose opinion counts looks at me and He finds me more valuable than all the jewels in the earth. How can we worry about being snubbed now? How can we worry about being ignored now? How can we care that much about what we look like in the mirror?”*³³⁰ Som ovenstående citat udtrykker, vægtlægger Keller, at anerkendelse bør komme fra Gud.³³¹ Paulus lader sig ikke bedømme af andre i 1 Kor 3,21-4,7, skriver Keller, og det bør vi heller ikke. I stedet bør mennesket, gennem anerkendelsen i Kristus, hvile og opnå sand evangelisk ydmyghed, selvforglemmelse. Keller gør i nogen grad menneskets evne til selvforglemmelse til det eneste parameter, som menneskets selvbillede ses i lyset af. I og med, at den anerkendelse, som er baggrunden for selvforglemmelse på det horisontale plan, alene stammer fra Gud og ikke fra mennesker, synes det ikke, som om Keller mener, at der er et legitimt behov for andre menneskers anerkendelse.

Som jeg tidligere har påpeget, har Keller en pointe i at vægtlægge Guds anerkendende blik frem for menneskers. Mennesket er først og fremmest i relation med Gud.³³² At menneskets relation til Gud er den konstituerende og den primært identitetsgivende medfører dog ikke nødvendigvis, at den er den eneste identitetsgivende. Dette synspunkt vil jeg analysere og diskutere ud fra en teologisk synsvinkel i nedenstående afsnit.

4.2.2.1.1 Teologisk argumentation

Når Keller hævder, at Guds kærlige anerkendende blik er det eneste betydningsfulde for mennesket, ser han for det første bort fra, hvordan mennesket er skabt. Mennesket er grundlæggende skabt til fire

³²⁹ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.2.

³³⁰ Keller 2012: 41-42.

³³¹ Se desuden nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

³³² Se nærværende arbejde 2.1.3.1.



relationer. For det første primært med Gud. Dernæst med medmennesket. For det tredje er mennesket i relation til et overordnet socialt og kulturelt perspektiv. Til sidst er mennesket i relation med skaberværket.³³³ Med fundament i skabelsen kan der altså argumenteres for, at når mennesket er skabt til relation med medmennesket, må det derfor også være afhængigt af den relation samt anerkendelsen, som modtages gennem denne. Dernæst kommer han ikke ind på hvilken betydning Guds anerkendelse får i menneskelivet. Guds blik på mennesket indebærer, at vi også har pligt til at se og anerkende hinanden.^{334,335} Den anerkendelse og kærlighed, som vi har pligt til at give vores næste, må have betydning.

I sin nedtoning af menneskets behov for mellemmenneskelig anerkendelse, ligger Keller på linje med Luther ifølge Grevbo. Ønsket om anerkendelse og menneskelig bekræftelse er, sådan som Grevbo læser Luther, en konsekvens af syndefaldet, fordi mennesket i disse behov kredser om sig selv i stedet for om Gud.³³⁶ Når det drejer sig om betydningen af anerkendelse, kan det altså diskuteres, om menneskets behov for anerkendelse er medskabt, som jeg har argumenteret for det ud fra den trinitariske sjælesorgs menneskesyn, og dermed også godt. Eller om det er opstået efter syndefaldet, og følgelig ikke er et behov, som bør søges opfyldt, som også Keller argumenterer for.³³⁷ Både Luther og Keller har en pointe i, at mennesket i praksis i sit levede liv kan gøre sig for afhængigt af andre menneskers anerkendelse. Der er en grænse, som det er sundt at sætte for eget behov for opmærksomhed.³³⁸ At menneskets behov for anerkendelse kan blive for dominerende, betyder dog ikke nødvendigvis, at det så må siges at være en konsekvens af syndefaldet. At behovet i nogen grad er skadet efter syndefaldet, betyder ikke, at behovet i sig selv ikke er gudgivent. Meget af det, som Gud i udgangspunktet havde skabt godt, er efter syndefaldet i nogen grad ødelagt. Mennesket er skabt til relation, fordi det er skabt i den treenige Guds billede,³³⁹ hvilket Keller ligeledes gør opmærksom på.³⁴⁰ At vi ikke alene blev skabt til relation med Gud, men også med medmennesket, indebærer, at vi fra skabelsen var bestemt til at have behov for noget, som vi ikke skulle have direkte fra Gud. Adam finder da heller ikke nogen i Edens Have, som svarer til ham, og derfor skaber Gud et andet menneske til Adam; for det var ikke godt for ham at være alene.³⁴¹ Det må følge af at være skabt til relation, at disse relationer også i nogen grad har en påvirkning på mennesket. Eksempelvis er forældreskabet og barnets fuldstændige afhængighed af sine forældre da heller ikke først opstået efter syndefaldet. Allerede inden faldet bestemmer Gud, at mennesket har som opgave at opfylde jorden.³⁴² Gud skaber mennesket til relation og indstifter forældreskabet inden syndefaldet. Mennesket har således teologisk set et medskabt og dermed legitimt behov for anerkendelse og for kærlighed fra

³³³ Se nærværende arbejde 2.1.3.1.

³³⁴ Gudbergsen 2018: 52.

³³⁵ Se desuden nærværende arbejde afsnit 2.1.4.2.1.

³³⁶ Grevbo 2013: 87.

³³⁷ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

³³⁸ Grevbo 2013: 88.

³³⁹ Se nærværende arbejde afsnit 2.1.3.2.

³⁴⁰ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.2.

³⁴¹ 1 Mos 2,18

³⁴² 1 Mos 1,28



medmennesket. Som jeg har redegjort for gennem Honneth, beskrives anerkendelse i privatsfæren som kærlighed.³⁴³ Kærligheden har sin oprindelse i Gud, men han møder blandt andet mennesket med den gennem andre mennesker.³⁴⁴ At reducere mellemmenneskelig anerkendelse til noget mindre betydningsfuldt grænsende til ligegyldigt er dermed at reducere mellemmenneskelig kærlighed til noget ligegyldigt. Hvis den mellemmenneskelige kærlighed er ligegyldig, da er det dobbelte kærlighedsbud reduceret til et enkelt, da er næstekærligheden uden betydning.

Som beskrevet deler Keller det teologiske synspunkt, at mennesket er skabt i Guds billede og dermed er skabt til relation.³⁴⁵ Det kan derfor undre, at han negligerer det rent menneskelige og ikke i større eller mindre grad vægtlægger betydningen af mellemmenneskelig anerkendelse i en identitetsdannende sammenhæng.

Man kan desuden diskutere, om ikke det er en mangel hos Keller, at han ikke bredere beskriver, hvordan mennesket møder Guds identitetsgivende anerkendelse. Som jeg har analyseret og diskuteret det tidligere, er det en udfordring for Keller, at han begrænser Guds anerkendelse til frelsens plan. Gud møder ikke udelukkende mennesket gennem forkyndelsen, men ud fra masketeologien kan blandt andet forældreskabet også ses som et sted, hvor Gud møder mennesket.³⁴⁶ Forældre, kristne som ikke-kristne repræsenterer i en vis forstand Gud overfor deres børn. Gennem vore forældres anerkendelse, møder vi således Guds anerkendelse, kærlighed og omsorg på skabelsens plan. Selv hvis Guds anerkendelse altså alene havde været identitetsdannende, møder mennesket også denne anerkendelse gennem medmennesket. Som sådan har mellemmenneskelige anerkendelse alligevel en betydning.

Som jeg har argumenteret for gennem masketeologien, er en kritisk brug af psykologisk teori også anvendelig i en teologisk - og ikke mindst sjælesørgerisk sammenhæng.³⁴⁷ Jeg vil derfor i nedenstående afsnit analysere og diskutere betydningen af mellemmenneskelig anerkendelse fra et psykologisk perspektiv.

4.2.2.1.2 *Psykologisk argumentation*

Når Keller nedtoner betydningen af det rent menneskelige, ser han ikke alene bort fra, hvad man teologisk kan sige om mennesket. Han ser desuden bort fra, hvad man ud fra et psykologisk perspektiv kan observere om mennesket.

Psykologisk set er det fuldstændig afgørende for et barn, hvordan det i sine første leveår mødes af

³⁴³ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.4.1.

³⁴⁴ Se nærværende arbejde afsnit 2.1.4.2.3.

³⁴⁵ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.2.

³⁴⁶ Se nærværende arbejde afsnit 2.1.4.2.1.

³⁴⁷ Se nærværende arbejde afsnit 2.1.4.3.2.



sine forældre.³⁴⁸ For at udvikle en sund identitet er barnet afhængigt af at blive set med sine forældres anerkendende og kærlige blikke. Der er ikke tale om, at mennesket har et grundlæggende behov for anerkendelse fra ethvert menneske. Men anerkendelsen har fra et psykologisk perspektiv en identitetsdannende funktion i de relationer, som Honneth benævner som kærlighedsforhold. Dvs. menneskets primærrelationer, dets familie og venner.³⁴⁹

At anerkendelse er af stor betydning for menneskets identitet, betyder dog ikke, at den altid er hverken uproblematisk at give eller modtage. Forudsætningen for at kunne give anerkendelse er på sin vis selvforglemmelse. Det kræver, at du løfter blikket fra dig selv og åbent går ind i et andet menneskes livsverden for at se og lytte til dette menneske. Dernæst er det heller ikke uproblematisk at acceptere sit eget behov for anerkendelse eller modtage anerkendelse, da man som den modtagende part gør sig selv sårbar.³⁵⁰

4.2.2.1.3 Indvending imod mellemmenneskelig anerkendelse

Man kan diskutere, om ikke Keller har en pointe, når han siger, at menneskets identitet ikke må hvile på mellemmenneskelig anerkendelse. Den må ikke basere sig på præstationer, sådan som Keller skriver, at det er tilfældet i det postmoderne samfund.³⁵¹ Identiteten skal ikke opnås, men må derimod modtages uafhængigt af præstationer.

Keller har en pointe, når han gør opmærksom på det usunde i, når identiteten er afhængig af mellemmenneskelig anerkendelse baseret på præstationer. Men dertil skal siges, at det at argumentere for det identitetsdannende i mellemmenneskelig anerkendelse ikke er det samme som at argumentere for, at den menneskelige identitet baserer sig på præstationer. Den anerkendelse, som særligt er identitetsskabende for mennesket, er, psykologisk set særligt den anerkendelse, som mennesket modtager i barndommen fra sine forældre.³⁵² Denne anerkendelse er ikke baseret på præstationer. Det kan derfor ses som en lidt for skarp opstilling, at identitet i det postmoderne samfund alene skulle basere sig på individets præstationer. Mennesket begynder tværtimod sin tilværelse i fuld afhængighed af andres anerkendelse i form af kærlighed og omsorg, uden at være i stand til selv at præstere noget.

Desuden, når Keller taler om anerkendelse fra Gud, anvender han begrebet i dets grundlæggende forstand. Han taler om Guds blik, heri findes anerkendelsen.³⁵³ Men når han så beskriver mellemmenneskelig anerkendelse, er det som om, at han begrænser sig til at tale ud fra et snævert anerkendelsesbegreb, som måske nærmere skal betegnes som ros. Den anerkendelse, som mennesket

³⁴⁸ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.2.3.

³⁴⁹ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.4.1.

³⁵⁰ Bae og Waastad 1992: 27.

³⁵¹ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.1.

³⁵² Se nærværende arbejde afsnit 2.2.2.3.

³⁵³ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.



har behov for fra Gud - den, som sidder i blikket, den anerkendelse, som er kærlighed, respekt, ære, højagtelse - det er den anerkendelse, som er identitetsgivende, og det er særligt den anerkendelse, som mennesket også har behov for fra andre mennesker. For at fastholde den identitetsskabende betydning af mellemmenneskelig anerkendelse uden dermed at indikere, at den menneskelige identitet bygges på individets præstationer, er det således nødvendigt at skelne mellem anerkendelse og ros, dvs. mellem anerkendelse for hvad man gør, og hvem man er. Ros er den anerkendelse og bekræftelse, som er afhængig af den gode præstation, det handler om hvad man gør. Anerkendelse i sin grundlæggende betydning handler derimod om hvem man er. Keller har en pointe i, at mennesket kan blive fanget i en jagt på anerkendelse forstået som ros. Men behovet for anerkendelse, forstået som kærlighed, det har ethvert menneske behov for både fra Gud men også fra mennesker.

Der kan således både teologisk og psykologisk argumenteres for et legitimt behov for menneskelig anerkendelse. Når Keller negligerer behovet for mellemmenneskelig anerkendelse, medfører det desuden, at han heller ikke præsenterer skam som et legitimt tema. Det vil jeg kort analysere og diskutere i nedenstående afsnit.

4.2.2.2 *Legitimiteten af skam som sjælesørgerisk tema*

Skam, særligt hvid skam, opstår på grund af manglende anerkendelse.³⁵⁴ Hvis altså *betydningen* af menneskelig anerkendelse nedtones, nedtones ligeledes *konsekvenserne* af manglende anerkendelse, dvs. menneskers oplevelse af skam gøres illegitim. Det synes Keller da også i nogen grad at gøre. Keller spørger retorisk, hvordan mennesket kan bekymre sig om at blive ignoreret af andre, når Guds anerkendende blik, den eneste hvis blik betyder noget, hviler på os på grund af Kristus.³⁵⁵ Jeg har primært i denne opgave givet udtryk for skam som noget horisontalt mellem mennesker. Det skal med som en kort refleksion, at skam ikke kun opstår i forhold til mennesker. Men synd leder også til skam i forhold til Gud, der er en skam også på frelsens plan. På korset bar Jesus både menneskets skyld og dets skam. Skammen på det horisontale plan er dog i fokus for denne opgave.

Keller har en pointe, når han siger, at Kristi offer nedtoner betydningen af manglende anerkendelse fra mennesker. Som jeg vil vende tilbage til nedenfor, kan Jesus siges på nogen måder at have et skødesløst forhold til skam sammenlignet med resten af den kultur, som omgav ham.³⁵⁶ Men ved ikke at fastholde skam som et legitimt sjælesørgerisk tema, risikerer man i sjælesorgen at negligere den virkelige oplevelse, som mange mennesker har af at være værdiløse. Hvis ikke vi både i sjælesorgen og forkyndelsen tager skam alvorligt som et sjælesørgerisk tema, risikerer vi at mislykkes med at forkynde erkendelse af skyld uden dermed samtidigt at formidle værdiløshed.³⁵⁷

Menneskelig anerkendelse og skam kan måske nok gøres mindre betydningsfuld, hvis mennesket ved

³⁵⁴ Se nærværende arbejde afsnit 2.2.2.1.

³⁵⁵ Se nærværende arbejde afsnit 3.1.4.

³⁵⁶ Andersen 2016: 253.

³⁵⁷ Andersen 2016: 230.



sig elsket og anerkendt af Gud.³⁵⁸ Men for det første er det væsentligt, at Guds anerkendelse og kærlighed kan gøre manglen på menneskelig anerkendelse mindre betydningsfuld, aldrig helt ligegyldig. Dernæst er det væsentligt, at mindskelsen af betydningen af menneskelig anerkendelse og skam hviler på den skelnen mellem frelsesplan og skabelsesplan, som jeg har beskrevet tidligere. Mennesket må se sig elsket og anerkendt af Gud for dets værdi som menneske på grund af skabelsen, for at den mellemmenneskelige anerkendelses betyding mindskes.

Skam, både horisontalt og vertikalt forstået, er således et legitimt sjælesørgerisk tema, når sjælesorgen forstås trinitarisk som både livhjælp og troshjælp. Da er skam et sjælesørgerisk tema, fordi det er et menneskeligt tema, og sjælesorgen har her noget at bidrage med.³⁵⁹

Som det sidste i min analyse og diskussion vil jeg i afsnittet nedenfor analysere og diskutere Kellers udgangspunkt i negligeringen af det rent menneskelige.

4.2.2.3 *Udgangspunktet for Kellers negligering af det rent menneskelige*

Baggrunden for Kellers syn på anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen i hans bog *"The Freedom of Self-forgetfulness"* er som nævnt 1 Kor 3,21-4,7. Keller konkluderer ud fra disse vers, at Paulus siger, at mennesket ikke bør lade sig bedømme af andre mennesker, dvs. ikke bør søge menneskelig anerkendelse, hvilket jeg ovenfor har analyseret og diskuteret. Jeg vil her påpege, at som det er tilfældet med Kellers syn på det postmoderne samfund, kan det diskuteres, om han også her er en smule unuanceret. Kellers tolkning af disse vers er ikke den eneste mulige.³⁶⁰ Ser man desuden på begrebet ære, som er den bibelske pendant til anerkendelse, i en bredere nytestamentlig sammenhæng, da nuanceres billedet af, hvorvidt behovet for mellemmenneskelig anerkendelse er legitimt.

Det kan altså diskuteres, om Kellers udgangspunkt for hans syn er korrekt, eller om han trækker bibelteksten for langt i sin tolkning af 1 Kor 3,21-4,7. Versene fra 1 Kor behøver som sagt ikke læses som om Paulus her udstikker en generel vejledning angående anerkendelse. Det kan i stedet læses således, at når Paulus skriver, at han ikke vil lade sig bedømme af Korinthermenigheden, da er der ikke tale om en generel bedømmelse. Der er ikke tale om, at Paulus ikke har brug for menighedens anerkendelse af ham som menneske. Derimod taler Paulus om, at han ikke vil lade sig bedømme, når det specifikt gælder hans forkyndelse. Her er han bundet til Gud og er på dette punkt fri for verdens foragt. Kun Gud kan fælde dom over hans forkyndelse af evangeliet. Hvis Paulus altså ikke taler generelt i disse vers, men ind i en specifik sammenhæng, da hindrer det ikke, at mennesket kan have et generelt legitimt behov for anerkendelse fra andre mennesker.

Det billede hænger da også sammen med, hvordan ære/anerkendelse ellers fremstilles i NT. Som jeg tidligere har redegjort for, er det sandt, at NT på nogle punkter har et skødesløst forhold til skam og

³⁵⁸ Andersen 2016: 254.

³⁵⁹ Andersen 2016: 247.

³⁶⁰ Se nærværende arbejde afsnit 2.1.5.



ære.³⁶¹ Der er vigtigere ting at tage hensyn til. Det er derfor sandt, at betydningen af andre menneskers anerkendelse kan mindskes i mødet med evangeliet. Denne pointe findes både hos Keller og Leif Andersen. Forskellen er dog, at Keller ikke har det mere positive billede af ære med.

Med udgangspunkt i de bibelhenvisninger, som jeg har gennemgået i mit teorikapitel, kan der nemlig altså også argumenteres for, at ære i NT har en positiv klang, som noget vi har modtaget fra Gud, og som vi derfor skylder at vise hinanden.³⁶²

Udgangspunktet for Kellers syn på den menneskelige anerkendelses rolle i identitetsdannelsen er altså ikke indiskutabelt, Hverken hvis der udelukkende ses på versene fra 1 Kor, men heller ikke, hvis Kellers synspunkt ses i et bredere NT-perspektiv.

I sit syn på anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen har Keller altså både positive udfordringer til sjælesorgen, men der er også punkter, hvor Keller kan kritiseres, og hvor sjælesorgen må udfordre hans synspunkter. Jeg vil nedenfor, på baggrund af denne analyse og diskussion, konkludere på opgaven samt give et udblik i form af en vurdering og refleksion over enkelte af de praktiske implikationer, som Kellers syn får for sjælesorgen i praksis.

5 Konklusion og vurdering

Ovenstående projekt har søgt at besvare problemformuleringen: Hvilket bidrag har Timothy Keller givet til sjælesorgen, når det handler om anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen? Hvilke udfordringer kan der siges at være *fra* Keller til sjælesorgen, og hvilke udfordringer har sjælesorgen *til* Keller?

Som beskrevet i denne opgave tager Keller afstand fra den identitetsdannelsesproces, som han observerer i det postmoderne samfund. Mennesket har behov for en udefrakommende modtaget identitet.

Mennesket er skabt i Guds billede, men det menneskelige ego er ødelagt. Det ødelagte ego søger hele tiden at fylde sig selv op, at hævde sig selv for at skabe sig selv. Men, skriver Keller, mennesket kan ikke bygge sin identitet på egne præstationer.

Ifølge Keller har kristendommen et alternativ til postmodernismens identitetsdannelse. Ud fra 1 Kor 3,21-4,7 beskriver Keller, hvordan Paulus har et transformeret syn på sig selv, hans ego er ikke længere opsvulmet men derimod opfyldt. Menneskelig anerkendelse er uden betydning, han forbinder den på ingen måde med sin identitet, han vil end ikke bedømme sig selv. Hans selvopfattelse er transformeret således, at han nu ikke længere tænker hverken bedre eller dårligere om sig selv, men

³⁶¹ Se nærværende arbejde afsnit 2.1.6.

³⁶² Se nærværende arbejde afsnit 2.1.6.



tænker mindre på sig selv. På det horisontale plan er han blevet selvforbyggende. Paulus har modtaget sand evangelisk ydmyghed.

Den eneste hvis anerkendelse følgelig er betydningsfuld for Paulus er Guds. Det er i hans anerkendelse i retfærdiggørelsen, at Paulus modtager sin identitet. Her træder Kristus substituerende i stedet for mennesket og rækker det sin retfærdighed.

Som jeg har analyseret og diskuteret i denne opgave, på baggrund af særligt den trinitariske og viatoriske sjælesorg, fører ovenstående syn på anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen både til udfordringer *fra* Keller til sjælesorgen samt udfordringer *til* Keller fra sjælesorgen.

5.1 Udfordringer fra Keller

For det første modtager mennesket sin identitet i frelsen. Dette er den første og mest grundlæggende udfordring, Keller har til sjælesorgen. Sjælesorgen har med rette fokuseret også på psykologisk teori, men som konsekvens heraf risikerer den at begrænse sit fokus til en dennesidig livshjælp. Her udfordrer Keller sjælesorgen til at tilgå ethvert sjælesørgerisk tema ud fra en teologisk synsvinkel. Med andre ord udfordrer Keller sjælesorgen på at prioritere troshjælpen som dens absolutte centrum.

For det andet udfordrer Keller sjælesorgen til ikke at lade sig præge af individualismens negative konsekvenser. Megen psykologi opfordrer mennesket til at hvile i sig selv - til selvrespekt - det er svaret på skam. Men, udfordrer Keller, her finder mennesket ikke hvile. Keller udfordrer sjælesorgen til at danne modpol til den del af den terapeutiske kultur, som lærer dette. Sjælesorgen må fastholde, at mennesket modtager sin identitet udefra uafhængigt af dets præstationer. Keller kan kritiseres for en samfundsbeskrivelse, som tenderer til at være unuanceret, men ikke desto mindre udfordrer han sjælesorgen på at sætte mennesker fri fra individualismens pres på den enkelte.

For det tredje udfordrer Keller sjælesorgen på hvis anerkendelse, der bør være grundlag for menneskets udefra modtagende identitet. Mennesket modtager sin identitet i frelsen, hvor det møder Guds anerkendelse. Det er den anerkendelse, som mennesket har behov for. Den anerkendelse udfordrer Keller mennesket til at hvile i som forsvar imod menneskelige svigt.

For det fjerde udfordrer Keller sjælesorgen til at forkynde selvforbyggelse på det horisontale plan. Keller udfordrer sjælesorgen på at danne modpol til samfundets fokus på selvværd og selvtillid. Han udfordrer til ikke at placere individets fortælling som centrum, men derimod fastholde Guds store fortælling som den primære. Målet for menneskelivet, minder Keller om, er ikke en opfyldelse af egne behov, men det er at centrere livet om at ære og tjene Gud.

Som analysen og diskussionen også viser, har sjælesorgen også nogle udfordringer *til* Keller, når det gælder anerkendelsens rolle i identitetsdannelsen.



5.2 Udfordringer til Keller

5.2.1 Manglende trinitarisk skelnen

For det første kan der, med fundament i en trinitarisk sjælesorgsforståelse, gives den udfordring til Keller, at han i sin teologi bør tænke trinitarisk i den forstand, at han både sammenholder og skelner mellem frelsens plan og skabelsens plan.

At Keller ikke *sammenholder* planerne således, at han både forkynder anerkendelse og identitet på skabelsens plan samt på frelsens plan, fører til den udfordring, at han risikerer at reservere det sandt menneskelige for den kristne, hvilket medfører et kraftigt reduceret menneskesyn.

At Keller ikke tydeligt *skelner* mellem frelsens plan og skabelsens plan fører til den udfordring, at han risikerer en sammenblanding af planerne, hvilket kan føre til en forveksling af Guds skaberkærlighed og Guds frelsende nåde. Skelnes der ikke således, at alle mennesker har Guds kærlighed, men kun den retfærdiggjorte har Guds nåde, da er Guds kærlighed ligeledes reserveret for den kristne. Sjælesorgen udfordrer Keller på at fastholde denne skelnen både for at gøre plads for skabelsens evangelium til ethvert menneske. Men også for at fastholde frelsens unikke budskab og status til alene den kristne.

På baggrund af analysen og diskussionen kan det desuden konkluderes, at Keller kan udfordres på at fastholde både en sammenholdning samt en skelnen mellem skyld og skam, dog uden, at de to sammenblandes eller forveksles. Der må sammenholdes således, at både skyld og skam adresseres i sjælesorgen, og der må skelnes således, at skam ikke adresseres som skyld og omvendt.

En trinitarisk sammenholdning samt skelnen mellem skabelsens plan og frelsens plan bør ikke alene opretholdes i en sjælesørgerisk sammenhæng, men bør ligeledes være tilstede i en forkyndelsessammenhæng, selvom det i begge sammenhænge gælder, at frelsens plan på en særlig måde bør være central. Det kan overvejes, om Kellers manglende fokus på at sammenholde og skelne kan være forankret i hans reformerte baggrund, hvor toregimentelæren ikke nødvendigvis fylder, men hvor Guds ære er det klare centrum for teologien.

5.2.2 Negligering af det rent menneskelige

For det andet har Keller den udfordring, at han i praksis synes at negligere det rent menneskelige, når det handler om identitet og anerkendelse.

Keller synes at negligere menneskets behov for mellemmenneskelig anerkendelse i identitetsdannelsen. Her kan Keller udfordres ud fra følgende to perspektiver.

- 1) Keller kan udfordres ud fra et *teologisk perspektiv*. Når Keller fastholder, at menneskelig anerkendelse bør være ubetydelig for mennesket, da negligerer han betydningen af, at mennesket er skabt til relation også med sine medmennesker. Mellemmenneskelig anerkendelse kan i privatsfæren beskrives som kærlighed. At negligere behovet for



anerkendelse er således at negligere behovet for kærlighed fra menneskets primærrelationer. Behovet for anerkendelse fra medmennesket kan uden tvivl blive for dominerende, men er dog alligevel et legitimt menneskeligt behov.

- 2) Keller kan desuden udfordres ud fra et *psykologisk perspektiv*. I sin umiddelbare negligering af det rent menneskelige ser Keller bort fra, hvad man psykologisk kan observere omkring mennesket nemlig, at mennesket fra fødslen er afhængigt af sine forældres anerkendelse, en anerkendelse som ikke grunder præstationer. Der er altså ikke primært tale om, at mennesket er afhængigt af anerkendelse for hvad det gør, dvs. ros. Men mennesket er derimod født afhængigt af anerkendelse for hvem det er, dvs. anerkendelse i sin grundbetydning.

Keller synes desuden at negligere betydningen af skam som et sjælesørgerisk tema. Hvis *betydningen* af menneskelig anerkendelse nedtones, nedtones også *konsekvenserne* af fraværet af anerkendelse, dvs. skam. Tilstedeværelsen af Guds kærlighed og nåde kan mindske betydningen af skam. Men det vil være vanskeligt i det sjælesørgeriske rum at argumentere for, at konsekvenserne af menneskelig hån og nedgørelse alene altid kan læges ved frelsens evangelium, selvom dette evangelium har en central forkyndelse også til det skamfulde menneske.

Hvis sjælesorgen forstås ud fra et trinitarisk og viatorisk udgangspunkt som både livshjælp og troshjælp, er skam således et legitimt sjælesørgerisk tema. Skam kan læges psykologisk, men sjælesorgen har et egenartet bidrag både på skabelsens plan og frelsens plan.

Det kan overvejes, om Kellers umiddelbare negligering af det rent menneskelige kan have sit udgangspunkt i hans forståelse af 1 Kor 3,21-4,7. Her forstår Keller Paulus' pointer i forhold til hele menneskelivet generelt. Ud fra konteksten synes det dog mere ligefremt at forstå disse vers i mindre generelle vendinger. Således, at Paulus her fokuserer på sig selv som forkynder. Som forkynder vil han alene lade sig bedømme af Gud og altså hverken af sig selv eller andre mennesker. Det billede stemmer da også overens med, at der i NT generelt ikke udelukkende findes et negativt syn på menneskelig anerkendelse og ære, men at dette også findes beskrevet som noget mennesket har modtaget fra Gud og følgelig skylder hinanden.

5.3 Udblik til praktiske implikationer for sjælesorgen

I forlængelse af ovenstående konklusioner vil jeg i de nedenstående afsnit reflektere over to punkter, hvor Kellers synspunkter har praktiske implikationer for sjælesorgen.

5.3.1 Livshjælp og troshjælp

For det første bidrager den trinitariske sjælesorgsforståelse, som sagt til, at der sammenholdes og skelnes - uden at adskille - mellem skabelsens plan og frelsens plan. Forkyndelse på skabelsens plan har således en værdi i sig selv. Dette er med til at understrege livshjælpens egen berettigelse som en del af sjælesorgen. Keller udfordrer til, at troshjælpen har førsteprioritet, hvilket bør fastholdes uden at livshjælpens egen eksistensberettigelse overses.



Nedvurderes livshjælpens vigtighed bliver den praktiske implikation for sjælesorgen, at sjælesørgeren risikerer at gå til mennesker med en skjult dagsorden. Hvis Guds anerkendelse og kærlighed i praksis alene forkyndes på frelsens plan, da har sjælesorgen udelukkende et bidrag der og risikerer følgelig at gøre mennesker til livshjælpsprojekter alene med det formål, at de bagefter kan blive troshjælpsprojekter. Mennesker mærker dog, hvis vi ikke reelt interesserer os for deres liv og erfaringer, men udelukkende har travlt med at bevæge os mod centrum. Det er derimod sådan, at livshjælpen bedst kan tjene troshjælpen, hvis ikke den skal være i tjeneste for troshjælpen.³⁶³

Dernæst, hvis livshjælpen ikke har egen eksistensberettigelse, hvilket bidrag har sjælesorgen da til det menneske, som ikke er kristent? Hvis der ikke skelnes mellem Guds skaberkærlighed og Guds frelsende nåde, hvis ikke Guds kærlighed på skabelsens plan forkyndes i praksis, dvs. hvis ikke Gud elsker verden, da mister sjælesorgen sit diakonale sigte. Diakoni kan defineres som kirkens omsorgstjeneste, og idet sjælesorg er omsorg for sjælen, er det ikke formålstjenesteligt at placere diakoni og sjælesorg adskilt.³⁶⁴ Selvom det må fastholdes, at diakonien og livshjælpen ligeledes kan eksistere separat fra sjælesorgen. Kellers måde at tale om anerkendelse, selvforglemmelse og identitet på, har at gøre med, hvor bred man anser sjælesorgen for at være. Her vurderer jeg, på baggrund af den trinitariske sjælesorgsforståelse, at om end prioriteringen af sjælesorgens teologiske centrum må fastholdes, da er det alligevel givtigt for sjælesorgen at inkludere livshjælpen. Det er nødvendigt, at vi taler omsorgsfuldt om menneskelivet.³⁶⁵

5.3.2 Negligeret af skam

For det andet, hvis ikke livshjælpen ses som betydningsfuld i forhold til sjælesorg, da risikerer man at negligere den menneskelige lidelse, som eksempelvis findes i skam. Der er behov for i sjælesørgerisk sammenhæng at legitimere problematikker så som skam, som måske for en umiddelbar betragtning er af mere psykologisk end teologisk karakter. Hvis ikke skam bevares som et legitimt sjælesørgerisk tema, risikerer sjælesorgen i praksis at komme til kort i samtalen med konfidenter om skyld. Hvis menneskets skyld ikke alene forkyndes som menneskets centrale problem, men også som dets eneste problem, da er skammen negligeret, og da risikerer man, at mennesker ikke hører forkyndelsen om skyld, men alene forstår den som en yderligere cementering af, hvor lidt de er værd.³⁶⁶

5.3.3 Brug af psykologi

En del af bagtæppet for den trinitariske og viatoriske sjælesorg er, som beskrevet, psykologisk teori. Samme teori har Keller dog ikke som en del af sit bagtæppe. Det er klart, at der må være tale om en kritisk brug af psykologi, og at teologien må danne fundamentet for sjælesorgen. Den manglende

³⁶³ Andersen 2015: 315.

³⁶⁴ Grevbo 2018: 39.

³⁶⁵ Andersen 2006: 122.

³⁶⁶ Andersen 2016: 226-227.



psykologiske teori kan dog bevirke, at Keller i praksis kommer en smule til kort i en sjælesorgssammenhæng, som inkluderer troshjælp og livshjælp. Keller tager ikke højde for det, som masketeologien blandt andet argumenterer for, nemlig at Gud også møder mennesket og virker gennem andre faglige discipliner og den viden, som kan opnås gennem disse. Som jeg har nævnt i indledningskapitlet, har Keller arbejdet med indtil flere emner af sjælesørgerisk karakter. Man kan derfor spørge sig selv hvorfor han ikke i højere grad tager hensyn til humanvidenskabelig teori.

Keller er, i lyset af hans udfordringer til sjælesorgen, anvendelig i en sjælesørgerisk sammenhæng. Men i lyset af de punkter, hvor han kan udfordres, og de medfølgende praktiske implikationer, som det har for sjælesorgen, må hans synspunkter alligevel anvendes reflekteret og med nuancering for øje. Hvis Keller fastholdte at sammenholde skabelsens plan og frelsens plan samt at skelne mellem de to, kunne frelsens plan bibeholde sin førsteprioritet uden, at man var i samme risiko for at forveksle Guds frelsende nåde med Guds skaberkærlighed, sammenblende skyld og skam samt negligere det så at sige menneskelige ved at være menneske.



6 Litteraturliste

- Andersen, Børge Haahr. 2016. "Livshjælp og troshjælp : Replik til Leif Andersen for kritikken af min anmeldelse af Kroppen og Ånden." *eMissio* Årg. 1: 162-164. <https://emissio.net/index.php/emissio/article/view/84/85> (Set d. 25.05.20)
- Andersen, Leif. 2006. *Teksten og tiden : en midlertidig bog om forkyndelsen. Bind 1*. Fredericia: Kolon Forlag.
- Andersen, Leif. 2015. *Kroppen og ånden Bind 1 : Sjælesorgens basis*. Fredericia: Kolon Forlag.
- Andersen, Leif. 2016. *Kroppen og ånden Bind 2 : Sjælesorgens samtale*. Fredericia: Kolon Forlag.
- Andersen, Øivind. 1974. *Troslære bind 1*, stencileret udgave. Oslo: Fjellhaug Skoler.
- Bae, Berit og Waastad, Jan Erik (red.). 1992. *Erkjennelse og anerkjennelse : Perspektiv på relasjoner*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Christensen, Kurt. 2014. "Den Kristnes Politiske Ansvar ifølge Toregimentelæren - på Luthers tid og i dag." *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* Årg. 41-1: 34-41.
- Christensen, Kurt. 2011. "Toregimentelæren i dens kirkehistoriske kontekst." *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* Årg. 38-2: 17-25
- Dahle, Lars. 2017. "Kontekstualisering og apologetikk i Apostelgjerningene og i vår egen tid. En analyse av Timothy Kellers misjonale bidrag." *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* Årg. 44-2: 139-159.
- Danholt, Erling. 2002. *Credo Kommentaren : Første Korinterbrev*. 3. opl. København: Credo Forlag.
- Den Danske Folkekirke. 2020. "Confessio Augustana." https://www.folkekirken.dk/_Resources/Persistent/c/5/0/0/c5006c22676a446f3a2d8ed5b7827e2acd3cc9af/Den%20augzburgske%20bekendelse.pdf (Set d. 25.05.20)
- Engedal, Gunnar Leif, Persson, B. Lennart og Torp, Elisabeth (red.). 2013. *Trygge Rom : Trosopplæring I møte med sårbare og overgrepsutsatte barn og unge*. Oslo: Verbum Forlag.
- Frello, Birgitta. 2000. "Danskheden til forhandling : Forholdet mellem identitet og rum belyst ved en analyse af kampen om at definere det "nationale rum" i debatten om modtagelse af flygtninge fra Kosovo i 1999." *Kulturmøder, Kontur – Tidsskrift for kulturstudier*: 30-38.
- Garff, Synne. 2018. "Flere danske kurser i bibelsk sjælesorg" <https://www.bibelselskabet.dk/flere-danske-kurser-i-bibelsk-sjaelesorg> (Set d. 25.05.20)
- Georges, Jayson. 2010. "From Shame to Honor : A Theological Reading of Romans for Honor-Shame Contexts." *Missiology : An International Review* Vol. XXXVIII no. 3: 295-307.
- Giddens, Anthony. 1996. *Modernitet og selvidentitet*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Grevbo, Tor Johan S. 2006. *Sjælesorgens vei : en veiviser i det sjælesørgeriske landskap - historisk og aktuelt*. Oslo: Luther Forlag.
- Grevbo, Tor Johan S. 2013. *Guds masker i sjælesorgen : Hvordan forholde seg til den guddommelige maskebruken – teoretisk og praktisk?* Rev. og Utvidet utg. Oslo: Luther Forlag.



- Grevbo, Tor Johan S. 2018. *Sjelesorg i teori og praksis : en lærebok og håndbok med mange perspektiver*. Oslo: Luther Forlag.
- Gudbergsen, Thomas. 2018. "Gud er en Gud, der ser – skabende : En sjælesorgsorienteret læsning af historien om Hagar i 1 Mos 16,7-14." *Tidsskrift for Sjelesorg* Årg. 38-1: 51-65
- Honneth, Axel. 2003. *Behovet for anerkendelse : en tekstsamling*. Red. af Rasmus Willig, Oversat af Mogens Chrom Jacobsen. København: Hans Reitzels Forlag.
- Honneth, Axel. 2006. *Kamp om anerkendelse : Sociale konflikters moralske grammatik*. Oversat af Arne Jørgensen. København: Hans Reitzels Forlag.
- Hägglund, Bengt. 1959. *De Homine : Människouppfattningen i äldre luthersk tradition*. Lund: C W K Gleerup.
- Keller, Timothy. 2008. *The Reason for God : Belief in an Age of Skepticism*. New York: Dutton, Penguin Group.
- Keller, Timothy. 2011. *King's Cross : The Story of the World in the Life of Jesus*. London: Hodder & Stoughton.
- Keller, Timothy. 2012. *Center Church : Doing Balanced, Gospel-Centered Ministry in Your City*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Keller, Timothy. 2012. *The Freedom of Self-Forgetfulness : The Path to True Christian Joy*. Leyland England: 10Publishing.
- Keller, Timothy. 2015a. *An Identity That Can Handle Either Success or Failure*. Keynote Speaker New Canaan Society DC Weekend: https://www.youtube.com/watch?v=-N_178ASBg0 (Set d. 25.05.20)
- Keller, Timothy. 2015b. *Uncovering Identity*. Talk Uncover Oxford Inter-Collegiate Christian Union: <https://www.youtube.com/watch?v=2GJTklg4cZs&app=desktop> (Set d. 25.05.20)
- Keller, Timothy. 2016. *Preaching : Communicating Faith in an Age of Skepticism*. Reprint edition. New York: Penguin Books.
- Lund, Henrik Stampe, Petersen, Anders, Schramm, Moritz og Willig, Rasmus (red.). 2006. *Fordringen på anerkendelse*. Århus: Klim.
- Malm, Magnus. 2013. *Kendetegn : at søge Guds nærvær i en kaotisk tid*. Oversat af Louise Øhrstrøm Poulsen. Frederiksværk: Boedal Forlag.
- Nielsen, Andreas Lindbjerg. 2018. "Stort fokus på pressede unge." <https://www.folkekirken.dk/aktuelt/nyheder/stort-fokus-paa-pressede-unge> (Set d. 25.05.20)
- Pedersen, Carsten Hjorth. 1990. "Nogle konsekvenser af luthersk og reformert kristendomsopfattelse i opdragelse og undervisning." *Norsk Lærerakademis Årsskrift*. http://www.kpi.dk/media/9507/nogle_konsekvenser....pdf (Set d. 25.05.20)
- Pedersen, Louise Høgild. 2019. "Bacheloropgave." *eMissio* Årg. 4: 463-486. <https://emissio.net/index.php/emissio/article/view/21/21> (Set d. 25.05.20)
- Petersen, Arne Herløv. 2018. *Udvalgte digte*. København: Det Poetiske Bureaus Forlag
- Redeemer City to City. 2020. "Bio Timothy Keller." <https://timothykeller.com/author> (Set d. 25.05.20)
- Remar, Dorte. 2000. "At gå forsonings-vejen." <https://www.kristeligt-dagblad.dk/liv-sjæl/gå-forsonings-vejen> (Set d. 25.05.20)



- Schirmer, Sebastian. 2016. "Einander anerkennen. Transversale Seelsorge als Sorge um gelingende Gemeinschaft." *Wege zum Menschen : Zeitschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln* Jahrgang 68-5: 452-465.
- Skårderud, Finn. 2001. "Tapte ansikter : Introduksjon til en skampsykologi I. Beskrivelser." og "Det tragiske mennesket : Introduksjon til en skampsykologi II. Teori." i *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*, red. af Tryggve Wyller, 37-52 og 53-67. Bergen: Fagbokforlaget.
- Smith, Kevin Gary. 2016. *Writing and Research : A Guide for Theological Students*. Revised and updated edition. Cumbria UK: Langham Global Library.
- Stopa, Sasja Emilie Mathiasen. 2020. *Ære – Tænkepauser 78*. Aarhus: Aarhus Universitets Forlag.
- Sundhedsstyrelsen. 2017. "Danskernes Sundhed : Den Nationale Sundhedsprofil 2017." <https://www.sst.dk/da/udgivelser/2018/danskernes-sundhed-den-nationale-sundhedsprofil-2017> (Set d. 25.05.20)
- Sørensen, Lars J. 2013. *Skam - medfødt og tillært : når skam fører til sjælemord*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Vigilius, Mikkel. 2015. "Timothy Keller og Evangeliet." *Nyt Liv* Årg. 48-2: 14-33.
- Weston, Marta Cullberg. 2010. *Fra skam til selvrespekt*. Oversat af Vibeke Sandberg. Danmark: Dansk Psykologisk Forlag.