

TEOLOGISKE BEMÆRKNINGER
til temanummeret om det hellige (nr. 2, 1990)

Helmut Friis

*»Jeg var død i dine arme/og jeg brændte stille ud./ Som et barn der
mangled' varme/som en klode uden gud«*

1. Tilgangen

Hvad jeg gør i det følgende er vanskeligt at fastlægge metodisk; jeg gør nok flere ting på en gang, og det kan man så stille sig afvisende eller imødekommende til alt efter, hvor videnskabeligt anlagt man mener at skulle være. Men lad mig derfor – eller ikke desto mindre – starte med at kredse om det metodiske, inden jeg går over til at kommentere temanummerets præsentation af det hellige.

To perspektiver

For en teolog, der i kraft af sit fag bevæger sig i den dimension af *betydninger*, som vort faktiske liv er indlagt i – ikke vort liv som psykolog eller religionshistoriker, men fx. som barnepasser eller køkkenpige – virker temanummerets behandling af det hellige gennemgående lidt, om jeg så må sige, trist, helt ud i sprogføringen, teknificeret som den ofte er. Men også af en anden grund, nemlig den, at selve den metodiske tilgang til »stoffet« indvirker på det indholdsmæssige landskab. Det gælder i to henseender, som det er mit hovedanliggende simpelthen at henvise til – samtidig med, at jeg dog skal antyde forskellige problemer, der forekommer mig at melde sig ud fra denne udvidelse af feltet (problemer, der slår tilbage mod mig selv, eftersom det udvidede felt anbringer mig i en svævende, a-metodisk tilstand).

For det første behandler artiklerne gennemgående det hellige som »erfaringer«, »oplevelser« af helhed etc., henholdsvis som religionshistoriske former – mens det religiøse som en *ontologisk* kategori glider ud. Med ontologisk mener jeg det religiøse som en kvalifikation af fænomener i det almindelige liv (se senere), der ikke lader sig skildre blot psykologisk eller samfundsmæssigt og heller ikke, mere i øjenhøjde, som spiritualitet, ren åndelighed, men må skildres som givet med eksistensens legemlighed (hvormed ikke menes det fysiske og biologiske blot – der allerede er teori-mæssige reduktioner – men fx. barnepasserens førvidenskabelige legemlighed bestemt af livsnødvendige eksistensmåder, som vi er indlagt i). Disse

dunkle antydninger skulle i løbet af artiklen komme til at tegne sig tydeligere.

For der andet – og det hænger sammen med det første, men samtidig adskiller det sig også akkurat fra det – har artiklerne en tendens til at tænke i arketyper, ur-størrelser, noget universelt, altså abstrakt, hvorved virkelighedens *partikulære*, *historiske* karakter bagatelliseres (selv hos religionshistorikeren). Som det ontologiske glider ud, sådan glider det partikulære ud, dvs. det nyes, det uhørtes og eneståendes kategori. Det giver to problemer. Metodisk set kommer – især på vore postmoderne vilkår – denne tankestil i generelle kategorier under mistanke for at være sproglige konstruktioner, der reducerer det partikulære til anskuelsesmateriale for »bagvedliggende« mekanismer og former – således i religionshistorikerens tilfælde, når han komparativt udestillerer universielle træk, fx. »det« hellige. Det næste problem er det ganske håndgribelige, at dén partikulære formation, som jøde-kristendommen – »religionshistoriens problembarn«, som den er kaldt – er, faktisk ikke kommer til orde med sin særegne omdefinering af det hellige. Jeg spørger: hvorfor figurerer vor egen kulturs religiøse substans så godt som ikke i temanummeret? Subsummeres den udtalt under en række forhåndsgreb? Hvis ikke man tager sit udgangspunkt i det abstrakte, men i det partikulære, så afgiver jøde-kristendommen træk, der rækker ud over temanummerets horisont: træk som legemligheden, værens brudthed, det hellige som en paradoksal kategori, der indoptager det anti-hellige i sig (og således bliver en kritik af talen om »helheds-erfaringer«).

Det før-videnskabelige

Henvisningen til den partikularitet, som jøde-kristendommen er, tjener ikke til at propagandere for den, men nævnes, fordi den rejser et metodespørgsmål. Hvordan erkender vi det religiøse? Er ordet »det hellige« eller »Gud« andet end en tom lyd, der i realiteten dækker over helt forskellige betydninger? Findes »det« religiøse overhovedet? Hvad, hvis det religiøse er i splid med sig selv? Hvis nu »erfaringerne« af det hellige, som beskrevet i artiklerne, af jøde-kristendommen *kritiseres* som udtryk for det modsatte – må det så ikke få betydning for behandlingen af det hellige? Spørgsmålet er ment rent metodisk: er der ikke en udtalt *normativ* afgrænsning på færde, når temanummeret behandler sine former for det hellige og udelader andre former, der modsiger dem – når det fx. gennemgående anbringer det hellige i opstillingerne rationelt-irrationelt, videnskab-mystik, dagligdags-eroplevelse: altså betragter det som bevidsthedsfænomener, uden krop (på bekostning af det ontologiske og det historisk-partikulære)? Er der tale om rent neutrale, videnskabelige beskrivelser i psykologiens og religionshistoriens navn, dersom der ud fra andre *tilgange* – filosofiens og teologiens – kan gøres indsigelse mod det heraf dannede billede af det hellige? Kan man slå sig til tåls med at sige, at forskellen er den mellem objektivt og normativt: psykologien og religionshistorien som objektive, filosofien og teologien som normative? I al fald giver det den ejendommelige situation,

at målt på kristendommen er det normativt at beskrive det hellige, som det sker i temanummeret. Tager vi fx. helleristningen på omslaget – en mand forbundet med et træ – så er denne ikke mere, efter jøde-kristendommens opkomst, et repræsentativt symbol for os. Vil man hertil svare, at symbolet blot angiver et vist stadium som samlende, emblemagtigt udtryk for kategorien, må jeg spørge, hvorfor man så ikke gør alvor af det senere stadium, som er mindre primitivt og eksistentielt mere vedkommende. Hvorfor vælger man det fjernere og simplere? Hvorfor tilkender man det generelle større betydning end det partikulære?

Men metodeproblemet har andre sider. Hvordan tager psykologien højde for eventuelle ontologiske fænomener, der er religiøst kvalificerede? Vil man svare, at det ontologiske falder udenfor det psykologiske domæne, bliver problemet, hvordan man da undgår, at denne udelukkelse indirekte påvirker det psykologisk formidlede billede af det hellige: at billedet bliver psykologiens projektion? Fx.: er det også rigtigt nok, at meget religiøst sjæleliv (hvis noget sådant findes!) har karakter af »faderbinding«, »infantilitet« etc., hvilken *status* får da denne indsigt, dersom der kan påvises et ontologisk fænomen som »suveræne livsytringer« (se senere) – sproget, tillid, håb, indignation m.m. –, der kendetegnes af, at de kun kan beskrives erfaringstæt på en måde, der lader dem fremtræde som ubetingede, definitive og suveræne, dvs. religiøst kvalificerede? »Livsytringerne« bliver noget andet i psykologien end i den filosofiske fænomenologi: i første tilfælde fraskæres deres hellighedskarakter (se senere). Men får denne reduktion ikke tilbagevirkende effekt på psykologiens billede af det hellige? Spørgsmålet har også adresse til religionshistorikeren: hvis der filosofisk kan opvises fænomener, der, selvom de er opstået i historien, kun erfaringstæt kan beskrives som ubetingede, fører den videnskabelige bortseen herfra så ikke til en forvridning af emnet?

Hele problemet hidrører fra det grundforhold, at vi aldrig blot er neutralt forstående. Og ophøjer vi ideen om en neutral, »forudsætningsløs« forståelse til idealtype, har vi allerede dermed gjort en *forhåndsafgørelse* – der slet og ret skærer alt det i verden fra, som vi *lever af* og er *optaget af*. Men hvad er det da egentlig, vi taler om?

Tager vi religionshistorikeren, så foregår hans undersøgelse uden hensyn til sin egen spørgen og uden hensyn til sin egen virkelighed, kun rettet mod, hvad sagen er for sig selv og i sig selv. Konsekvensen er, at fx. Jesu forhold til tilværelsen ikke får nogen betydning for forståelsen af, hvem han er, og hvad han vil. Teologen derimod abstraherer ikke fra sin egen virkelighed, men forsøger at forstå Jesus med sin egen menneskelighed. Vor egen historiske tilværelse, der giver os forståelsens *adgang* til det, vi hører om, blændes ikke af, men udøvelsen af forståelsen finder sted i en af de eksistensmåder, forskeren selv har sit liv på. Her drejer det sig ikke om en systematisering, funktionel. Forståelsen er ikke restløst metodisk, fordi mennesket ikke disponerer over den erkendelse, som frembringes. Og derfor er definitioner

ikke det bærende, men derimod kendetegninger, for det gælder ikke opsporingen af konstante træk. Genstanden er og bliver nemlig historisk. Følgelig er metoden underordnet genstanden og tjener til belysning af den. Metoden er – uden at jeg skal definere den nærmere – fænomenologisk. Og dette er også, hvad den er i henseende til det ontologiske, idet sigtet er fænomenet, »før« det reduceres af den ene og den anden videnskab.

2. Typiske opfattelser af det hellige

Kulturel vending

Jeg går nu over til at kommentere nogle træk ved temanummerets behandling af det hellige. Først vil jeg sige, at det er et glædeligt tegn på en kulturel ændring, at det religiøse kan tages fordomsfrit op i en videnskabelig sammenhæng. Det er et symptom på en udvidelse af virkelighedsbilledet i retning af den åndelige eller transcendent dimension (»man kan ikke beskrive psyken objektivt«, Cawasjee). Denne dimension har kulturen ellers altid været sig bevidst, indtil oplysningstiden begyndte at lukke for udsynet – en epoke, der er ved at blive en overstået parentes. Til gengæld får opdagelsen af det åndelige nemt en – reaktivt betinget – tendens til at antage frelsesstatus, som om det åndelige ikke burde være en selvfølgelighed, vi havde i ryggen – hvorefter først de egentlige problemer begynder (kristeligt er problemet ikke blot, at det »åndelige« er fortrængt, men især, at det åndelige udgør en privilegeret perversions-mulighed). Overhovedet lægger selve forestillingen om det åndelige som et særskilt område op til en drejning i retning af »spiritualitet«, dvs. ånd løsrevet fra indlagtheden i det legemlige og de dermed givne livsnødvendige eksistensmåder.

Harmonisering

Det hellige beskrives typisk som »erfaringer« af »helhed«, af det »store, uendelige, formløse, evige«; det hellige har »glans, værdi«, er »underfuldt, vidunderligt«. Her viser sig et hellighedsbegreb, der flugter mere med en østlig end en vestlig horisont, hvis vi med sidstnævnte mener vor egen specifikke tradition, der indvarsledes med de jødiske profeter. Kendetegnende for dem er brudtheden: i profetens skikkelse *kolliderer* det Hellige med verden, med de hellige ordninger, kulten, gudsbilledet, loven, den sakrale overlevering, menneskelig visdom og religiøs erfaring, og bliver en farlig kategori, som giver gudsforholdet lidelsens fortegn (med det senere klimaks i Jesu gudsforladthed og henrettelse for blasfemi). Det »østlige« hellighedsbegreb er *harmoniserende*. Derfor må jeg – uden at vide, hvor spørgsmålet befinder sig metodisk – til erfaringen af »alts planmæssige sammenhæng«, som »et kunstværk« (Hviid), spørge: når universet således tegnes af det fine, meningsfulde og skønne, hvilken status har da det anti-hellige, det ikke-fine, brudte, det, som religiøst kaldes »synd«, og som ikke afføder »undren, beundring«?

Selvberørende bevidsthed

I hellighedserfaringen tilkendes det ikke-fine og brudte en lavere rang; og det lader sig alene gøre takket være »erfaringens« rent sjælelige karakter som et bevidsthedsfænomen uden legeme. Religiøse erfaringer hører stadig under »denne verden« som potenseringer af et aspekt af den: så megen helhed, der erfares, så lidt hel er den målt på, hvad den abstraherer bort fra. Den legemligt funderede eksistens betinget af drifter, sårbarhed og selvished, af historiens modsigelser og dæmoni, opsuges i en total-sfære af ren åndelighed. »Peak-experience«, fx. i kunst og kærlighed, er for så vidt at sammenligne med en rus, en horisont-forkortelse – man kan ikke passe børn på den. Eller som Kierkegaard siger: i samme øjeblik der på den eleverende mystikers (eller total-tænkens) næse sætter sig en flue, er det forbi med helhed og enhed. Helheds-erfaringen er en refleks af en selvberørende åndelighed, ikke af et liv i kød og blod med modstandskamp mod tyranner eller kamp for overlevelsen. Den er så abstrakt, som videnskabsmanden er intellektuel.

Udelukkende oplevelsesmæssigt, digterisk eller intellektuelt kan universet identificeres som en afrundet helhed (mens kristendommens udgangspunkt er den common-sense-agtige eksistens, hvormed teodicé-problemet, det ondes gåde, melder sig – et tegn på kristendommens livsnærhed): men er erfaringen af det »hellige« da virkelig en erfaring af det hellige – når den bortser fra afgørende sider af tilværelsen? Med et eksempel: jeg kan drømme om en »hellig« kvinde, en jomfru(?) Maria, men er denne ikon udtryk for den »virkelige virkelighed« (som det hellige kan kaldes: Petersen), nøglen til kvinden? I modsætning til en sådan mytisk hellighedsfigur er Kristus tvetydig i retning af blasfemiker, kriminel og forrykt.

Hvor hellighedserfaringen udskiller det ikke-hellige, henter kristendommen de udskilte dele af livet med ind i det hellige (jvf. den Hellige, der udleveres til de syndiges hænder). Det hænger sammen med, at den kristne horisont er legemlig, uløseligt forviklet med det konkretes, dermed lidelsens og dødens realiteter; følgelig er symbolet ikke cirklen, men korset: brudt helhed, kollision, drama. Stik imod den gængse formening om kristendommen som dualistisk (Rothstein) er de kristne nøgleord prægnant kropslige: »skabelse«, »inkarnation«, helbredelse (af krop og sjæl som enhed), »kødets opstandelse«. Fra jødedommen over Irenæus, Luther, Grundtvig frem til Løgstrup tænkes der *anti-dualistisk*. De åndelighedstendenser, der forekommer, skyldes græsk indflydelse. Kristendommens modsætning er ikke ånd-krop, fx. som illuminerethed contra bundethed til det »lavere«, men *liv-død* eller Gud-Satan. Kun spiritualiserende lader modsætningen liv-død sig harmonisere til en »helhed« og med det resultat, at historien, der konstitueres af kampen mellem liv og død, annulleres (hvad ingen barnepasser kunne gøre).

Det irrationelle

Det er udbredt at bestemme det hellige som det af vor rationalistiske og materialistiske kultur fortrængte andet: som det irrationelle og indre (Nielsen, jvf. også tidsskriftet »Paradigmas« temanummer om det hellige). Men det er jo af samme grund – netop – en bestemmelse, der dikteres af en given kulturel skævhed – altså for så vidt en lige så uvidenskabelig bestemmelse som mine udredninger ud fra en partikulær tradition. Men herudover rejser sig spørgsmålet, om mobiliseringen af det hellige til helbredelse af den kulturelle skævhed udgør en reel løsning på kulturens forlegenhed. Er besvarelsen af rationalismens skavank ved en omvendning af perspektivet på 180 grader ikke blot en cementering af en opstilling dikteret af modstanderen, så splittelsen i rationelt og irrationelt øges (ligesom når Jung siger, at »hvor 1800-tallets tankeform var rationalistisk, er 1900-tallets tankeform psykologisk«)? Det er en bestemt kulturbetinget situations optik, der definerer det religiøse ud fra skemaet rationelt-irrationelt, ydre-indre – jødedommen gør det på ingen måde. Det må siges til ønsket om at mobilisere det hellige som et korrektiv til kulturen – ikke et videnskabeligt, men et normativt projekt – at fornuftsdyrkelse ikke helbredes ved mystik, men ved en mere *fornuftig* form for fornuft, ligesom empiricismen ikke helbredes ved åndelighed, men ved at man er *mere empirisk* end empirikeren. I modsat fald øger man splittelsen. Videnskab skal ikke »suppleres« med kunst, mystik, følelse eller »religion«, derimod skal den afgrænses ved bevidstheden om, at den ikke udgør en privilegeret tilgang til verden, bevidstheden om, at vi eksisterer forstående i verden, »før« vi udkaster teorier. Opgaven er at oparbejde en ikke-teori-baseret, en ikke-abstrakt erkendelse, der insisterer på – og ikke som videnskaben eliminerer – dagligsproget, sansningen og følelsen (følelsen rummer erkendelse, frygten fx. åbner for det frygteliges sfære; eller kærligheden rummer en livsforståelse): retter sig mod fænomenerne i deres anskuelige, sammensatte helhed.

Det uudsigelige

Det hellige bestemmes indholdsmæssigt typisk som en overskridelse af den normale, forståelige dagligvirkelighed; det hellige er det mystiske, overfor hvilket det gælder om at åbne sig, lytte, om der »sker noget« (Willert). »Noget«: det hellige er uden konturer eller anskueligt indhold (modsat kristendommens henrettede gudesøn og hans historie – så man netop *ikke* kan sige »Jesus, Budda og andre«). Det eneste »indhold« består i løftelsen over den offentlige, fælles realitet til det »uudsigelige«. Derfor kan såvel Bob Dylan som terapeutens stemme (Willert) formidle dette (modsat det »Guds ord«, der »kom til Amos« og trak ham ud af fåreflokken, ikke til vejs, men ind i en konflikt med samfundet og religionen; eller det »ord«, der blev »kød«, d.v.s. et historisk liv i Jesus).

Dog, et vist indhold er der. »Peak-erfaringen« fx. i kunst og kærlighed af »an unified whole« indebærer »selfactualisation« (Funch), d.v.s. følelsen (eller hvad?) af ydmyghed, kærlighed, uselviskhed. Men er her ikke et

terminologisk problem: havner videnskaben med ordet »uselviskhed« – hvad enten den tager det for gode varer eller blot refererer, hvad materialet siger – ikke i en fordrejet sprogbrug, al den stund »uselviskheden« jo lever af en abstraktion fra den splittede, legemlige realitet (ligesom Benny Andersens mand, der dagligt øver sig i næstekærlighed og gør fremskridt – indtil der kommer en og forstyrrer ham)?

Men dernæst er et helt andet spørgsmål, der hører med til talen om usædvanlige bevidsthedstilstande à la »peak-erfaringen«, *bottom-erfaringen*, erfaringen af afgrund, mørke, dæmoni. Hvor er denne erfaringsmulighed, givet med realiteten, imens den eleverede fyldes af lys og uselviskhed? Må de to erfaringer ikke forbindes for ikke at miste deres realitetsindhold? Med andre ord, må fokuseringen på »erfaringer«, bevidsthedsformer, ikke udvides til at kunne rumme, hvad der *faktisk* i den dagligdags tilværelsesoplevelse er livsbærende (trods afgrundsoplevelsen), og hvad der *faktisk* er destruktivt (trods herlighedsoplevelsen): altså usjæleligt? Det ville være den ontologiske tilgang. Og med den er samtidig Funchs opstilling overskredet, der lader mystikken være kunstneres, intellektuelles og religiøses sag til forskel fra den socialt og politisk engageredes sag (profeterne forbinder just begge dele).

Det anskuelige

Selvom vor kultur er ved at komme ud over sin berøringsangst for religion, er den dårligt i stand til at forbinde noget med den andre steder end i det indre (»er psyken eller Gud først?«, Willert). At den anskuelige, tredimensionale virkelighed skulle være religiøst kvalificeret ligger stadig uden for horisonten, idet naturvidenskaben har fået den tildelt som sit område. Man skaber sig da defensivt et helle i psyken i stedet for at gøre op med videnskabs-fetichismen, teori- og model-opstillingens monopol på det ydre. Eller også – hvorved model-opstillingens tankeform fortsat bekræftes – skaber man nye »paradigmer«.

Der forekommer imidlertid undtagelser, som når Cawasjee lægger sig ud med det cartesianske, selvberørende – krops- og historieløse – subjekt og efterlyser en »metafysik uden subjektivisme«. Ud fra dette spor kan han sige: det hellige er ikke i hovedet, men i relationer, altså kropsligt. Og han nævner (jøden) Levinas' udpegning af ansigtet som et *sansebart* helligt fænomen, det ukrænkelige Du, hvor ud fra der udgår en etisk fordring, en religiøs ærefrygt. Her har mystikken fået kød og blod. Et andet fænomen, han indfører, er skønhed, der ikke henter sin betydning i forhold til noget andet, men er sit eget endemål, hvorfor der udgår en fordring om ikke at nedbryde skønheden. I ansigtet og skønheden har det anskuelige og det metafysiske indgået en forbindelse.

Rothstein tænker i samme retning, når han hævder, at symbolet er betinget af menneskelige vilkår, ikke af psyken; af en konkret historisk verden, ikke af en tidløs, ukropslig psyke.

3. De suveræne livsytringer

Idet jeg knytter til ved denne af-psykologisering af det hellige, vil jeg nu præsentere en konkret analyse af to fænomener, der viser det religiøse som ontologisk givet (som når Rothstein hævder, at det hellige er i naturen og ikke kun i bevidsthedens tydning af den). Samtidig er analyserne et eksempel på den før-videnskabelige tilgang, jeg nævnte. Det er Løgstrups¹ beskrivelse af de såkaldte »suveræne livsytringer«, vi skal møde: livsnødvendige eksistensmåder, som vi er indlagte i uanset bevidsthedstilstande og uanset kulturelle betingelser. Dermed fænomener, som markerer, at en psykologisk tilgang er så utilstrækkelig som en religionshistorisk tilgang er det.

Tillid

Fænomenologisk set er tillid og mistillid ikke blot to forskellige, principielt ligestillede psykiske dispositioner (som fx. veloplagthed og nedstemthed er det). Der er en metafysisk forskel på dem. Thi tilliden er fundamental og primær, hvor mistilliden er afledt. Livet kunne ikke gro op uden tillid, men ville forkrøble, så sandt tillid er tilliden til sansningen, til den faste jord under fødderne, til sproget, til andre mennesker (indtil vi skuffes af dem). I fundamental forstand er tillid lig med liv. Den står ikke til os som en evne, men er givet; livet kan ikke leves på en anden måde end i tillid – en anden måde er lig med nedbrydning af livet (et barn, der modsiges i sin tillid, bliver abnormt). Vi kan ikke erstatte tillid med mistillid, kærlighed med had og få et andet liv ud af det – kun død. Hvilket ikke skal forveksles med, at vi i givet fald må vurdere tillidens følger som negative, fx. i en krigssituation med stikkere; da kan mistilliden være livsnødvendig. Men denne mistillid er afledt. At mistilliden ikke er oprindelig viser sig derved, at det kræver anstrengelse at fastholde den, samt at den kræver begrundelse, hvad tilliden ikke gør. Vi går ud fra, at folk i kupeen taler sandt, med mindre vi har grund til at tvivle.

Udsagnet, at tilliden er »først«, er et udsagn om en *rangorden* – ikke en tidslig rækkefølge –, nemlig den, at mistilliden lever af at *nedbryde* tilliden, jvf. glosen mis-tillid. Takket være deres funderingsforhold er tillid og mistillid ikke to ligestillede dispositioner, men den negative disposition forudsætter den positive – som den nasser på (ligesom døden forudsætter liv, meningsløsheden forudsætter mening).

Nærmere bestemt udmærker tillidens livsytring sig ved fire træk. Den er *definitiv*: en forudgivet livsmulighed, som jeg er indlagt i i den forstand, at enten lader jeg den fuldbyrde sig, idet jeg identificerer mig med den, eller jeg modsiger den. Jeg skaber den ikke. Det vil dernæst sige, at den er *suveræn*: selv i modsigelsen af den består den, idet modsigelsen dømmes som mis-tillid; modsigelsen anfægter ikke dens gyldighed. Den er *ubetinget*: det mindste forbehold i tillid lader den slå om i sin modsætning; at holde måde med tilliden er lig med mistillid. Den er *spontan*: den vil fuldbyrdes,

uden bagtanker, utvungent. Min indsats kan intet føje til den; den skabes ikke af min vilje, men er kun som skænket. Gør jeg den til min præstation, forvanskes den. Kærligheden som min præstation bliver selvspejlende, slap.

Livsytringen er altså livsbærende, om end skrøbelig og til at modsige. Og faktisk *gør* vi tilliden forbeholden, kærligheden selvisk. Vi rider på dem i egen interesse. Hermed melder der sig en skelnen: forbeholdenheden, selviskheden er jeg selv skyld i, men ikke i livsytringen. Skylden placerer sig kun eet sted, ikke to steder: jeg er skyld i ødelæggelsen af livsytringen, jeg er ikke skyld i livsytringen.

Så vil man indvende: jamen kan jeg ikke lige så lidt gøre for mistilliden og selviskheden som for de gode ytringer? Jo, rent abstrakt! Men jeg kan ikke gøre det på amme måde, med samme resultat. Der er ikke parallelitet. Forskellen er den, at tillid og kærlighed rummer en livsforståelse af livet som skænket; de er modtagne livsmuligheder. Men forbeholdenheden kan ikke forstås som en modtaget livsmulighed, selviskheden ikke som skænket med ens liv.

Liv er mulighed, tilliden som mistilliden, men forskelligt: muligheden kan enten føre videre eller låse fast. Tilliden avler nye muligheder, holder liv i livet, det vokser, mens mistilliden lukker, fører til tvangsforløb; den er en mulighedsophævede mulighed. Samme skel kendetegner fx. vrede over for had: vreden bringer skred og åbenhed, er sagligt formidlet, mens had lukker og bliver egocentrisk kredsende. Psykologisk set er vrede og had blot to forskellige affekter, spændingsudladninger etc.. Psykologisk set er mistilliden en disposition på linie med tilliden, determineret af faktorer i opvæksten. Men fænomenologisk er der forskel på vore følelser, holdninger, reaktioner i den forstand, at noget skylder vi os selv (det negative), andet ikke. Skellet er metafysisk, idet det rummer en forståelse af livet i dets helhed: som skænket. Thi ikke at skyldes sig selv tilliden og kærligheden er at modtage livet som en gave. Det samme kan ikke siges omvendt: ikke at ville være skyld i forbehold og selviskhed er at nægte at stå inde for sit liv og blive til ingen. Vil man være skyld i tilliden og kærligheden, bliver man selvvelbehagelig. Men at tage skylden for forbeholdenhed og selviskhed er at tage ansvaret for sit liv.

Løgstrups fænomenologiske beskrivelse er opsigtsvækkende. Den viser fænomener, som ikke kan *beskrives* neutralt, men alene på en måde, der lader dem fremtræde som kvalificerede. At tilliden er livsfremmende, og mistilliden er livsnedbrydende skyldes ikke vor vurdering, men er en etisk forskel, der er fænomenerne *iboende* (neutrale bliver de først i den videnskabelige reduktion, hvorefter vi så kan komme med vor vurdering). Men at tilliden kun lader sig beskrive erfaringsstæt som etisk kvalificeret er ensbetydende med, at der fra den udgår en tavs fordring om at blive fuldbyrdet. Det vil sige, at i Løgstrups perspektiv findes et »er«, der rummer et »bør« – en tankegang, som enhver positivist ville kalde en kortslutning. Livsytringerne viser, at tilværelsen *vil* noget bestemt med os, uafhængig af kulturelle

betingelser (om end livsytringerne er opstået på et tidspunkt i historien) – hvad der lægger en religiøs tydning nær.

Sproget

Endnu et eksempel. Sproget er ikke kun et instrument til at beskrive verden med eller formulere os med, men mere elementært er det en livsytring. At tale er at tale ud, sprog er åbenhed. Åbenheden får talen ikke fra personen, ikke fra samfundet, men fra talen selv. Jamen, får talen da ikke sin åbenhed fra vor oprigtighed? Nej, det er omvendt. Individets oprigtighed grunder sig i en åbenhed ved talen som før-individuel livsytring. Det viser sig på to måder. Lige meget hvor uoprigtige vi er, melder talens åbenhed sig som et krav, vi sidder overhørigt, og som vi normalt ved, vi sidder overhørigt. Ikke kun vi har med vore emner og formål noget for med sproget, men sproget har med dets åbenhed også noget for med os. Den åbenhed, talen giver, fordrer den. Dernæst viser det før-individuelle ved talen sig i, at uoprigtige kan vi kun være ved hjælp af talens åbenhed (uoprigtigheden gør os usikker). Løgnagtige kan vi kun være ved at forstille os og føre den anden bag lyset (løgnen tåler ikke lyset). Med hvad? Med talens åbenhed! Med den får vi den anden til at gå på løgnens limpind. Åbenheden kan aldrig udslukkes, selv ikke i den dybeste løgn: den er der, bare vi taler – lige nødvendig til at lyve som til at tale sandt.

At sproget på denne måde udgør en magt og ikke bare er vort instrument udtrykker Løgstrup ved at sige, at sproget ikke er vort, men ingens. Men at det er ingens, er ensbetydende med, at det er »universets« (med dette menes ikke det naturvidenskabelige begreb om kosmos, men væren i sin før-brugbarhed, før-formålstjenlighed). Løgstrup spalter ikke virkeligheden i et ydre, universet, og et indre, personen, som om de to sfærer ikke havde noget med hinanden at gøre. Livsytringerne er på samme tid personens fuldbyrdelse og universets magt, der sætter sig igennem bag om personen. At livsytringen kommer fra universet er som nævnt lig med, at nedbrydningen af den skyldes mennesket; universet har ikke lagt forstillingen ind i vort liv, kun dens mulighed, eftersom muligheden følger med talens åbenhed. Men det er op til os, om vi vil forstille os eller ej; vi kan lade være. Talens åbenhed derimod kan vi ikke lade være med at fuldbyrde, heller ikke, når vi forstiller os. Åbenheden er suveræn og ubetinget.

At talen ikke altid har været i universet, men er opstået på et tidspunkt i udviklingen, og at dens betingelser er relative, ophæver ikke dens *iboende* ubetingethed. Dens egenart er uafhængig af de historiske omstændigheder for dens opkomst. Det samme gælder fx. det kristne kærlighedsbegreb: på et tidspunkt udskiftes et sæt fænomener med et andet, retfærdighed med kærlighed, og siden da gælder kærlighedskravet absolut, skønt det er indtrådt i historien. Ingen kan gøre alvor af at bestemme det blot som kulturskabt, som et stykke jødisk oldtidsmoral.

Livsytringerne er på en gang *empiriske* og *ubetingede* (hellige), hvormed det religiøse ikke er anbragt i bevidstheden, men i det ontologiske. Denne

anbringelse trækker konsekvenser efter sig, som den moderne epoke har lukket sig for: nemlig at universets væren ikke er en anden end menneskets væren i afgørende henseender. »Vi kommer universet ved«. Selvom livsytringen er vores – vi får først identitet ved at fuldbyrde den –, er det ikke os, der skaber den, hvad dens ubetingethed viser. Ubetingetheden konfronterer os, hvilket viser, at den ikke er skabt af os, men kommer fra universet. Kan man ikke godkende tanken, at vi kommer universet ved, men går man i stedet med moderniteten ud fra, at universet er indifferent over for mennesket, så bliver der ikke plads til livsytringerne, de udgår. Hvad står så tilbage? Kun behovene. Vor kultur, der tænker ud fra det selvberørende, universløse menneske, gør alt til behov (fx. »behov for det hellige«, som når den voksne skal »finde meningen« efter bruddet med forældrebindingen, som Schultz siger). Men livsytringen er ikke behov, tværtimod: en livsytring som barmhjertigheden har med den nødstedtes behov at, ikke med den barmhjertiges. Og desuden er det på livsytringerne, at vi bedømmer, om behovene er gode eller onde.

De suveræne livsytringer illustrerer to ting. For det første, at det ubetingede – det hellige – ikke er et produkt af vor mere eller mindre udviklede bevidsthedstilstand, men en magt, der sætter sig igennem bag om ryggen på os. Virkeligheden er religiøst kvalificeret, uanset om vi gør religiøse erfaringer eller ej.

For det andet illustrerer livsytringerne, at det religiøse her ikke – som man ellers ofte gør – er konciperet som en »metafysisk lærebygning«, et »paradigme«, »grundprincip« (Nielsen). Modsat sådanne rent intellektuelle størrelser, »teorier om Gud«, tænker Løgstrup ikke-abstrakt i og med, at han baserer tanken på det anskuelige: ikke på begreber, men på fænomener. Fænomenet er selv læren.

4. Yderligere to opfattelser

Jeg vender tilbage til temanummeret, hvor der er to betragtninger, som endnu ikke er blevet nævnt.

Schultz hævder, at det at spørge, hvem Gud er, eller om Han er død, er »infantilt«, idet den slags er at betragte som udslag af »forældrebinding«. I hans sigte betegner verdsliggørelsen, ateismen således en overvindelse af »barnetroen«, der lader mennesket blive voksent, »frisat«. Engelsted supplerer: »praktisk talt alle kendte stumper af gammelt kulturgods bygger tungt på barnetrokobligheder« (sidstnævnte glose er et eksempel på, hvad jeg kaldte »trist« sprog). Sådanne – massive – konklusioner kommer man alene til, når man totaliserer den psykologiske tilgang, så den slår om i en psykologisk metafysik, der udelukker ikke-psykiske aspekter af sagen. Ontologiske, historiske, filosofiske spørgsmål subsumeres under det stereotipe skema »bundethed-frigørelse« (ligesom i marxismen på det sociologiske

felt). Som om verdsliggørelsen ikke også var at betragte under andre synsvinkler! Som om spørgsmålet om Guds død ikke også gav mening ontologisk! Verdsliggørelsen involverer dog fx. problemet om »værensglemsel«, om fortrængningen af »universet«, af det ubetingede, om videnskabeliggørelsen som livsstemning.

Og hvad det »gamle kulturgods« angår: *hvor gammelt?* Led fx. profeterne af infantilitet – var det ikke snarere deres omgivelser, der led af den –, når de i »hellig vrede« kom på kant med et asocialt samfund? Er fx. Paulus infantil, når han gør op med bundetheden til »verdens magter og myndigheder« ud fra en bundethed til Kristus som den sande myndighed? Og selvom man kan hævde, at Luther led af faderbinding, hvilken betydning skal så det tilkendes kulturelt, når denne faderbinding førte til et revolutionerende opgør med den faderbindings-struktur, som pavekirken var?

Men ud over disse spørgsmål, så kan det egentlig betydningsfulde ved det »gamle kulturgods« slet ikke indfanges psykologisk, altså i skemaet infantilt-voksnet. Det gamle gods har fx. sproglig betydning; uden overleveringens mytiske ord – alene ordet »gud« – var vi udleveret til modernitetens tynde og blege begreber (fx. i stil med »barnetroskobling«) og den medfølgende horisont-indsnævring. Vi ville være eksistentielt og metafysisk forkomne – som måneboere. Det forholder sig modsat af den gængse logik, der slutter, at fordi myten er udtryk for en »arkaisk bevidsthedsform«, kan vi ikke glemme den – tværtimod: netop *fordi* myten er gammelt gods, er den afgørende vigtig, for vi kunne ikke selv skabe den nu. Rigtignok kan vi ikke leve i myten, men vi kan tænke ud fra den.

Dernæst må det kaldes doktrinært ud fra faderbindingsbegrebet at afvise enhver »tilbedelse« af en »herre«. Om det er faderbinding eller ej må komme an på indholdet af det, bindingen knytter sig til. Og med hvilken metafysisk ret udelukker Engelsted, at historien kunne opbyde et indhold, der var tilbedelse *værd*? Måske var det infantilt ikke at tilbede det? (kristendommens påstand er, om jeg så må sige, at vi er for lidt faderbundne). Overhovedet kan bindingen mellem forældre og barn ligeså godt udmøntes positivt – hvilket da også er gjort af psykologer –, så forældrene betragtes som den første repræsentant for Gud, affødende en »barnetro«, der er livsnødvendig. Og når denne siden hen med opvæksten anfægtes af de hårde realiteter, er det just religionens anliggende at fastholde den »på trods af« (»Som et barn, der mangled' varme/som en klode uden Gud«). Om forældrebindingen ses som en *latent* religiøsitet eller ej, afhænger af, om ens tolkning er maximal eller reducerende. Engelsteds tolkning af oplevelsen af det hellige som udslag af den infantile symbiose mellem barn og moderbryst er endnu ikke ankommet til det helliges kategori, så sandt denne tilhører voksenbevidstheden med dens livstydningdimension. Det hellige tilhører den religiøse betydnings-dimension, som et spædbarn i sagens natur er lukket for, og derfor kan det ikke afledes af andre, fx. psykologiske kategorier (så lidt som ånd kan afledes af behov, eller farver blot er lyssvingninger: de sorterer under maleren, ikke fysikeren). I stedet for at reducere

den kan man akkurat lige så godt – i øvrigt følgende evolutionens retning – tolke den infantile oplevelse som en latent hellighedsoplevelse. Vil man indvende, at personer med faderbinding udgør en klar psykologisk type af mal-funktion, og at det derfor er selvmodsigende at anvende faderbindings-begrebet positivt, er svaret, at da egner det sig heller ikke som negativ karakteristik af det religiøse; religiøse personer kan være så fuldbyrdede som andre, ligesom faderbindingen kan forekomme hos ateister.

Petersen bestemmer det hellige som en instans, der kan drive mennesket til at sætte sig op imod moralen i en højere norms navn, »Guds veje«. »Vi Ingmarer behøver ikke andet end at gå Guds veje«, citeres der. Hvad ville profeterne sige til det? At det er et relativt sandt begreb om det hellige – samtidig med, at det i næste øjeblik bliver overfladisk og for så vidt usandt. Thi så enkelt er det ikke med »Guds veje«, hvis man skal følge den profetiske indsigt. Dens slutfacit for 2600 år siden (gammelt kulturgods?) lød: »I kan jo slet ikke elske Gud«; en tanke, Jesus fører til bunds: den, der nærer onde tanker, er allerede morder. I dette radikale perspektiv slår det helliges lys, som Ingmarerne selvbevidst beskinnes af, om i en fortærende ild. Vi befinder os langt borte fra den tanke, Petersen med Eliade gør gældende, at det religiøse menneske »participerer« i det hellige, forvandler kaos til kosmos. Det er en tanke, der ligner farisæernes plus den platoniske metafysik. Den alment religiøse tanke, at mennesket gentager Guds skabelse, at myten til stadighed bliver begivenhed, gentager sig, brydes op af profeterne. Og går vi frem til kristendommen, så fremstilles Kristus netop ikke som en gentagelse af myten, men som en ny, uforudseelig myte i kød og blod, partikulær (hvormed de kultiske gentagelsers tid er forbi: Hebræerbrevet 7,27): her er det ikke myten, arketypen, der bestemmer historien, men omvendt.

5. Det Hellige i kristendommen

Ligesom jeg præsenterede et eksempel på det ontologiske, vil jeg nu afsluttende gå ind på det partikulært-historiske, hvormed uundgåeligt kristendommen kommer til at stå i centrum, eftersom det er i dens skikkelse, den historiske dimension for alvor er brudt frem. Af hensyn til pladsen må det blive noget stikordsagtigt².

Inkarnationen

Buddas liv fylder ikke væsentligt i buddismen, tværtimod blev Gautama netop irrelevant i det øjeblik, han oplystes til Buddha. Man kan udforske Muhammeds liv og koranens tilblivelse, men det berører ikke Allahs åbenbaringer. Men i kristendommen ankommer Jesu biograf lige midt ind i kristendommen selv: det profane og det hellige er uadskilligt. Hvis Maria

Magdalene havde været en figur i buddismen, hinduismen eller en græsk mysteriekult, havde hun været en kvindelig guddom – det er kvinderne i Ny Testamente ikke. Tilsvarende havde Kristi død og opstandelse ligget i urtiden, »in illo tempore«, ikke »under Pontius Pilatus«; og været som så mange guders, ikke den »enbårnes«. Hebræerbrevet siger i polemik med den mytiske tidsopfattelse, at åbenbaringen skete »en gang for alle«. Det svarer til, at Jesus siger: »Når jeg uddriver onde ånder med Guds lillefinger, så er Guds rige kommet til jer«, idet han går ind i apokalyttikkens endetidsforventning; mytisk ville det hedde: »Guds rige er inde i jer«. Åbenbaringen har ikke karakter af en særfremtrædelse, den er åben for alle, åbenbar: »ikke os selv forkynder vi, men Jesus som herre« (2. Kor. 4,5), »det, vi har set med vore øjne, og vore hænder har følt« (1. Joh. 1,1) – sagt i polemik med ulegemliggørelsen af Kristus. Thomas vil stikke fingrene i naglegabene, han er ikke tilfreds med en abstrakt tale om, at »vi har set herren«; det kunne være et indre syn. »Den, der ikke bekender, at Jesus er kommet i kødet, er anti-Kristus« (1. Joh. 4,2).

Kristus tilhører den naturlige, dagligdags verden, tredimensionel, og der kræves derfor ingen ekstra kvalifikation eller fuldenthed i modtagerens sjæl – hvilket er en refleks af, at åbenbaringen heller ikke selv ejer denne form for fuldenthed (som Budda). Æselkongen er ikke en forklædt kongesøn, men vrængbillederne, skandalen er reel.

Hvor Gautamas biografi opsuges i mytisk hellighed, er det her omvendt: i evangeliet bruges myten til at udtrykke historien med; myten er brudt.

Den ahistoriske, mytiske religiøsitet adskiller sig fra kristendommen ved at være ulegemlig. Alt efter, om legemligheden tages alvorlig eller ej, sker der en forskydning: uden legemligheden bliver kors til mandala, bøn til meditation, kommunion til union, lovsang/syndsbekendelse til meditationsmusik, tro til spiritualitet.

Legemligheden

Budda er ånd uden legeme, d.v.s. uden historie med dens engangskarakter, dens vanhellighed og brudthed; han befinder sig i en begrænset del af virkeligheden (åndelighed), mens helligteksterne samtidig gør, som om han fyldte det hele.

Nu er legemligheden ikke bare et aspekt ved virkeligheden – mens ånden er et andet aspekt –, men den udgør fundamentet for tilværelsen (jeg taler ikke biologisk, men metafysisk): thi betydning i livet sættes af *legemet* derved, at vi kan dø. Uden modsætningen mellem liv og død fandtes modsætningen mellem godt og ondt, mellem meningsfuldt og meningsløst ikke. Liv-død-modsætningen går igen på alle planer i vort liv: som livsmod-håbløshed, tillid-mistillid, godt-ondt, betydning-meningsløshed, Gud-Satan. Set i dette perspektiv står det åndelige ikke i modsætning til det legemlige, tværtimod. I kraft af enheden mellem ånd og legeme tilhører vort liv historien, der bæres af kampen mellem legemligt baserede modsætninger.

Kulturen

En udpræget fare ved den moderne kultur er, at den udvikler sig i en stadig mere ulegemlig retning, ført an af magter som videnskabeliggørelsen, medierne og storbyfæren, der alle abstraherer væk fra tid og sted. Herved truer kulturen med at blive en kultur for kulturens skyld, afkappet sine rødder ned i livskilderne, der er legemligt baserede (fx. livsyttringerne). Følgen er, at ånden udtynder i forskellige henseender: til ren *intellektualitet* (videnskaben bliver livsstemning), *spiritualitet* (nyreligiositet) og *kreativitet* (fx. mediernes tomgang i opfindsomhed eller den postmoderne opfattelse af betydning som »betydnings-produktion«) – alt sammen udslag af selvbe-roende ånd.

Historien

Vender vi os til det religiøse, så er østen ude efter struktur, lovmæssighed (ligesom psykologien er det), man dyrker det »evige«; heri ses det gud-domelige. Jødernes horisont derimod er mangfoldigheden og altings engangskarakter. Østen og Hellas reducerer foranderligheden til en lavere rang i forhold til et urbillede og kan således ikke tage hele realiteten i betragtning. Udsynet er lukket for det nyes og fremmedes indtræden. Deres tid er fortiden, urtiden.

Den afgørende skillelinie går mellem, om man tyder historien ud fra naturen eller ud fra historien. Gør man naturen til model, hedder det fx. Tao, himlens love; Brahman, inkarnationens cykler; fysis, den græske natur; overnaturen i platonismen og mystikken; eller nationalismens dyrkelse af magter. Alt dette er rummets religion, eftersom man intet venter sig af tiden.

I Ny Testamente krydser rum og tid hinanden. Ny Testamente er skrevet på græsk, den tidløse filosofis sprog – men for at udtrykke en begivenhed! Vi ser her historien brække sig vej gennem filosofien og myten. Græsk forstået betyder logos værens universalitet, fornuft – som Johannes nu overfører på historien: »Logos blev *kød*«! Det er en tåbelighed for grækerne, for hvem kødet, individualitet, står i modsætning til det universelle. Men evangeliet ændrer forholdet mellem dem: individet er ikke bare et eksemplar af det universelle, men føjer *nyt* til det universelle. Historien er m.a.o. ikke mindre universel end logos, men er forenet med den.

Denne mutation præger som nævnt mytens status. Evangeliet anvender fragmenter af myter fra omverdenen, altid brudt, uden egeninteresse i dem. De tjener til tydning af begivenheden: myten historiseres. Myten bruges til at sige noget, der sprænger myten, nemlig at en *hændelse* har overhistorisk betydning, at historien har en midte. Kristus er den eneste begivenhed, hvor det historiske anerkendes fuldt og universelt, og i et hermed bliver historien klar over sig selv og sin mening. Gud åbenbarer sig ikke mere bare i historien, men *via* den, dvs. historiens særlige skikkelse hører med til indholdet (æselkongen er ikke en forklædt kongesøn). Historien

skaber nyt; en nyhed, som samtidig betyder øget universalitet.

Netop denne spænding er fx. bærende for trosbekendelsens struktur, der kombinerer det helt universelle, skabelsen, med det helt partikulære, en kontingent person (det er takket være denne krydsning af alment og enkeltstående, at der fortsat er *vækst* i kristendommen, mens andre religioner afrunder sig i et overskueligt og udtømt system).

Gør man alvor af kategoriens nyhed, kan der ikke opretholdes et generelt religionsprincip som et forudgivet kriterium på sandhed, hvorpå historien kan måles. Men »jeg tænker, altså er jeg« vendes om til »jeg er tænkt, altså er jeg«. Historien afgiver selv sit kriterium. Ganske vist ophæver det ikke, at logos er universel og kan have vist sig stykkevist mange steder; men efter Kristus har kriteriet ændret sig.

NOTER

- 1) Hele *K.E. Løgstrups* religionsfilosofiske værk – der iflg. Schanz har vristet sig fri af modernitetens subjektivismen uden at havne i en førkritisk tænkning – er anlagt på at afdække førkulturelle givetheder, som er indholdsbestemte, og som vi er indlagte i og bæres af. Mening, betydning er således ikke kun kulturelle produkter. En af Løgstrups fronter er videnskabens reduktion og dermed neutralisering af væren i sin kvalificerethed.

Af direkte interesse for dette tidsskrifts læsere er Løgstrups kritik af psykologien, for så vidt som den bliver en uudtalt metafysik, dvs. ikke holdes i skak af andre tilgange til de menneskelige fænomener: »*Fænomenologi og psykologi*« (i »Solidaritet og kærlighed«), »*Hvem har ret – digteren eller psykologen?*«, et opgør med E. Fromms »Kunsten at elske« (i »Kunst og etik«), »*Videnskab og etik*« og »*Poesi og etik*« (i »Den etiske fordring«).

- 2) Det følgende har jeg udviklet nærmere – i kritik af Jung og nyreligiøs spiritualisme – i »Hvorfor europæeren ikke kan blive en blomst«, »Præsteforeningens Blad« nr. 9, 1991.