

PSYKOLOGIEN OG »DET HELLIGE« - EN INTRODUKTION

Benny Karpatschof

Dette nr. af *Psyke & Logos* har temaet »Det Hellige«. Hvordan kan et psykologisk tidsskrift nu finde på at beskæftige sig med sådan noget? Er det overhovedet et emne, som kan underkastes en seriøs videnskabelig behandling? Hvad har temaet med psykologi at gøre? Ja, det kan nok være på sin plads med en motivering for, at vi har fundet på at beskæftige os med dette ud fra en udbredt videnskabelig opfattelse suspekter fænomenen.

Det kan måske her være relevant at pege på de overvejelser, vi gjorde os, da vi for nogle år siden publicerede et temanummer om moral (*Psyke & Logos*, 1985, nr. 2), et emne der ligeledes kunne forekomme lidt underligt, omend nok ikke helt så underligt som »Det Hellige«. Ved denne lejlighed pegede vi i nummerets indledning¹⁾ på den *moraliske blindhed*, der karakteriserer psykologien og de fleste andre videnskaber. En blindhed, som er et afgørende træk ved en videnskabelig tænkemåde, der selv er knyttet til den moderniseringsbølge, som med epicenter i Europa har overskyldet hele verden. Moderniseringen kan teknologisk karakteriseres som en industrialisering, hvor håndredskaber bliver afløst af maskiner, økonomisk set er den en overgang fra en feudal til en kapitalistisk økonomi, og idéhistorisk er der tale om opgivelsen af en religiøst præget kultur til fordel for rationalisme og videnskabsdyrkelse. Vi skrev endvidere, at moderniseringsprocessens svækkelse af moralens betydning til fordel for en opvurdering af målrationalet har været forbundet med en udbredt tiltro til modernitetens velsignelser, og følgerigtigt har de senere års voksende mistillid til verdens blinde teknologisering bl.a. bidraget til en moralens renaissance, en voksende fornemmelse af at moralske overvejelser er autonome i forhold til en videnskabsbaseret rationalitet.

Et stykke af vejen kan de samme synspunkter anlægges på det nye tema »det hellige«. Men nu er sammenstødet mellem modernitetens rationalisme og temaets ikke bare a-rationelle, men i nogen grad irrationelle karakter nok så alvorligt. En afgørende side af moderniteten, af teknologiseringen og rationalismen har jo været en oplysningsideologi, som ofte har været temmelig aggressiv i sin religionskritik.

I 1600-tallet drejede det sig endnu kun om en deistisk eller panteistisk tøjling af religionens altdominerende og ofte tyranniske idéhistoriske herredømme. Både deismen og panteismen kan her ses som forsøg på at forlige religionen med den frembrusende videnskab. Ud fra deismens opfattelse er Gud en fornuftig urmager, som ved verdens skabelse har sat sit perfekte værk i gang, og som derefter ikke har nogen grund til at blande sig.²⁾ Og

ud fra panteismen er Gud simpelthen sammenfaldende med naturen. Netop 1600-tallet var par excellence religionskrigenes århundrede, og de store filosoffer, Descartes, Spinoza og Leibniz havde uanset deres metafysiske og teologiske uenigheder alle en drøm om at afløse religionens lidenskabelighed med en videnskabeligt baseret rationalisme.

I 1700-tallets oplysningstid fik religionskritikken (hos fx. Diderot og Voltaire) en mere offensiv karakter, med kravet om tolerance, om trosfrihed som noget absolut centralt. Denne reduktion af religionens indflydelse videreføres fra midten af århundredet til en egentlig ateisme hos de materialistiske filosoffer La Mettrie og de Holbach.

I 1800-tallet blev denne offensiv hos de materialistiske filosoffer intensiveret som et decideret felttog mod religionen. Hos Feuerbach var det en helt grundlæggende pointe at afsløre religionen som en falsk antropologi, nemlig den illusion, at det var guden som havde skabt mennesket og ikke omvendt.³⁾

Hos Marx, der i høj grad havde sit udgangspunkt i venstrehegelianeren Feuerbach blev denne religionskritik skærpet til den berømte formulering i hans *Kritik af den Hegelske Retsfilosofi*, at *religion var opium for folket*. Men faktisk er det nok værd at citere optakten til dette citat, idet han her skriver at:

religionen er den fantastiske virkeliggørelse af det menneskelige væsen, fordi det menneskelige væsen ikke besidder en sand virkelighed

og videre at:

*den religiøse elendighed er på samme tid et udtryk for den virkelige elendighed og for protesten mod den virkelige elendighed.*⁴⁾

Endelig kommer et andet afgørende bidrag til religionskritikken fra Freud's teori om religion som kulturelt organiseret psykologisk forsvarsmekanisme. Freud udvikler sin religionsteori over en lang periode, idet han har skrevet fire monografier om dette emne: *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907), *Totem und Tabu* (1913), *Die Zukunft einer Illusion* (1927) og *Der Mann Moses und der monotheistische Religion* (1938).⁵⁾ De to store kulturhistoriske værker *Totem und Tabu* og *Der Mann Moses und der monotheistische Religion* opererer begge med en forestilling om religion som en soning af en skyld over en historisk udåd (hhv. urhordens fadermord og israelitternes efter Freuds mening begåede drab af Moses) og indfører i deres mytologiske fremstillingsform nogle problematiske antagelser om nedarvede erindringer.

De to andre arbejder er artikler, som i højere grad holder sig til en rent psykologisk argumentation. I *Zwangshandlungen und Religionsübungen* argumenterer Freud for den påfaldende lighed mellem tvangsneurotikerens og religionsudøverens ritualer, og han forklarer funktionen hos begge som

en besværgelse af den angst, som er fremkaldt af driftsfortrængning og som selv er et signal om et truende driftsgennembrud.⁶⁾

I *Die Zukunft einer Illusion* har Freud i mellemtiden opfundet begrebet Overjeg, der bestemmes som en særlig sjælelig instans, der er en inderliggørelse af den oprindeligt ydre tvang, som får os til at opføre os socialt. Denne instans forstærkes af moralske, sociale og religiøse forskrifter.⁷⁾ Guds billedet er således efter denne forklaring en kulturelt forstærket del af Overjeg'et. I samme afhandling giver Freud imidlertid også en supplerende forklaring, nemlig at gudsforestillingen er en tilfredsstillelse af den faderlængsel, der hænger sammen med menneskets eksistensvilkår som et skrøbeligt, udsat og dødeligt væsen. Den naturlige frygt for tilværelsen får barnet til at søge tryghed i billedet af den stærke fader, og denne tryghedsinstans videreføres hos den voksne i form af forestillingen om Gudfader. Ifølge Freud er der således tale om en overføring af de følelser, som oprindeligt var rettet mod ens jordiske fader til nu i stedet at blive tilknyttet den himmelske fader.⁸⁾

I vort eget århundrede har religionskritikken fået to markante udtryk, dels i positivismen og dels i kommunismens militante ateisme. I den puristiske videnskabsfilosofiske bevægelse, som hedder logisk empirisme eller positivism, er grundlaget Hume's opdeling af alle udsagn »er-sætninger«, som er det, videnskaben kan (og bør!) beskæftige sig med, og »bør«-sætninger hvor ens stillingtagen har et moralsk, ikke videnskabeligt udgangspunkt. I den skarpeste udgave af positivismen har menneskelige udtryk som ikke er af »er«-kategorien simpelthen ikke nogen *mening*.

Denne position er klart formuleret hos den yngre Wittgenstein, som imidlertid udtrykkelig giver, hvad han kalder »Det mystiske«, en ontologisk placering. Det mystiske er noget vi kan opleve, men det er ikke noget vi kan formulere sprogligt, det er noget »uudsigeligt« og dermed bliver det ud fra denne sprogfilosofiske argumentation ekskluderet fra det diskursive felt: Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.⁹⁾

Den kommunistiske bevægelses militante ateisme har i de stater, hvor den er kommet til magten, implementeret Marx's religionskritik som en bekæmpelse af ikke blot religionen, men ofte desuden af dens udøvere. Her har vi gennemløbet en perfekt idéhistorisk halvcirkel. Fra religionen forfølgelse af modernitetens heroiske fritænkere til den organiserede, statslige ateismes forfølgelse af de religiøse.

Og nu opfordrer vi i dette videnskabelige tidsskrift til en nyvurdering af det, som er et af religionens kernefænomener »det hellige«. Er da obskurantismens modbølge af grumset og reaktionært tankegods ved at overskylle selv den videnskabelige oplysnings bastioner? Skal vi som børn af den videnskabelige ateisme nu til at gøre op med fortidens vildfarelser? Skal gudsfornægterne til at gå i kloster? Det er i alt fald ikke det, som er hensigten med dette temanummer. Derimod søger vi at være sandt oplysende i loyalitet over for oplysningstidens program ved at lade synspunkter brydes i en dialog og ikke i gensidig afvisning.

Her har hverken ateisterne eller de religiøse ret meget at prale af. Der har været rejst en ideologisk mur, som i bedste fald har forhindret antagonisterne i at gå til håndgribeligheder over for hinanden, men ikke i at bortdefinere modparten som samtalepartner ved alene at vurdere vedkommendes synspunkt som en særlig form for vildfarelse, der gør modpartens egen selvforståelse irrelevant, sådan at dennes vildfarelse alene skal forstås symptomalt. Vi har allerede været inde på ateistiske religionsforklaringer af marxistisk og freudiansk karakter, men omvendt har det været en yndet idræt blandt religionsforskere og teologer at bestemme marxisme og freudianisme som forblindet, ja måske ligefrem fortrængt og forskudt religion. Og fornøjelsen ved denne omvendte ideologi-kritik har ofte været styrket gennem det forhold, at den nok ganske ofte har været velunderbygget.

Kan vi da opstille en platform, som muliggør en egentlig dialog. Ja, det er netop hvad vi har tilstræbt i dette temanummer. Derfor har vi da også omhyggeligt undladt at definere denne platform ud fra den ene lejr selvforståelse (og negative forståelse af modparten). Udtrykket »det hellige« bliver behandlet i samtlige artikler og skal ikke defineres her, men også de ateistiske bidragsydere anerkender ikke blot begrebet *de facto*, som et mere eller mindre beklageligt empirisk fænomen, men også *de jure* som en betegnelse for det i tilværelsen, som har en overordnet værdi eller betydning.

Vores strategi i redaktionen har således været at operere med et rummeligt overbegreb, som i vid udstrækning kan rumme såvel den religiøse som den ateistiske selvforståelse, uden i øvrigt at berøve disse parter fornøjelsen ved deres fortsatte uenighed om den nærmere udmøntning af, hvori »det hellige« så består.

Efter denne motivering må vi se lidt nærmere på den særlige psykologiske synsvinkel vi selvfølgelig har valgt at anlægge på arbejdet med temaet. Denne forbindelse er heller ikke spor ukontroversiel. Såvel religiøse som religionsforskere har ret dårlige erfaringer med psykologiens behandling af »det hellige« i almindelighed og af religion i særdeleshed. Ganske vist er der undtagelsesvise lyspunkter af for disse parter acceptabel religionspsykologi, og her står W. James klassiske værk *A Variety of Religious Experience*¹⁰⁾ i første række. Men ofte har religiøse mennesker og specialister inden for religionsforskning med rette set psykologiens sporadiske strejftog ind i religionens områder som reduktionistisk, og ikke sjældent præget af massiv uvidenhed og inkompetence.

Psykologen har derfor ikke uforskyldt et temmelig flosset renommé som religionsforsker. Og undertiden kan selv de psykologer, der har taget religion alvorligt, sådan som fx Jung¹¹⁾, komme i krydsild, idet ateistiske psykologer har set religionspsykologien som kamoufleret religion, mens de religiøse og religionsforskerne ofte har vurderet den som en raffineret kamoufleret psykologisk reduktionisme.

Disse skærmydsler til trods mener vi, at det ikke blot er rimeligt for psykologer at beskæftige sig med fænomenet »det hellige«, men at det

ydermere er på sin plads at arrangere en dialog mellem psykologer og religionsforskere om det fælles tema. Hvis psykologien opgiver sit krav på at have en udtømmende videnskabelig forklaring på fænomenet, og hvis religionsforskere vil acceptere, at fænomenet faktisk med rimelighed kan belyses også fra psykologisk hold, så er der basis for en gensidig faglig berigelse. Med dette som formål er det nærværende nummer af *Psyke & Logos* sammensat.

NOTER

1. Karpatschof, B. & Poulsen, A. (1985): »Psykologi og moral: nogle indledende betragtninger«. *Psyke & Logos*, 6:249-253.
2. Deismen bliver ofte fremstillet som et resultat af Newton's succésfulde himmelske mekanik. Men tidsmæssigt og idéhistorisk forholder det sig lige omvendt.
3. Feuerbach, F. (1841): *Das Wesen des Christentums*, GW.
4. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Marx-Engels Werke, Bind 1, p. 378. (1842-44). Berlin: Dietz Verlag.
5. *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907), GW 7; *Totem und Tabu* (1913), da. udg. *Totem og tabu*, Reitzel 1983; *Die Zukunft einer Illusion* (1927), GW 14, da. udg. *En illusions fremtid*, Reitzel 1990; *Der Mann Moses und der monotheistische Religion* (1938), GW 16, fork. da. udg. *Manden Moses og den monoteistiske religion*, Hasselbalch 1969. En fin analyse af Freuds religionsteori er givet i L. Sjögren (1990): *Sigmund Freud - Mennesket og forfatterskabet*, Reitzel.
6. GW 7:136 (egen gengivelse).
7. GW 14:332 (egen gengivelse).
8. GW 14:339 (egen gengivelse).
9. Wittgenstein, L. (1918): *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1960.
10. James, W. (1902): *A Variety of Religious Experience*. New York: Mentor 1958.
11. Jung, C.G. (1968): *Psykologi og Religion*. København.