

OM DET HELLIGE I ARKAISKE OG I MODERNE SAMFUND

Torsten Ingemann Nielsen

Primært med udgangspunkt i R. Otto og M. Eliade præsenteres en fænomenologisk forståelsesmåde af menneskers forhold til det hellige, for at der dermed kan lægges op til en psykologisk belysning af dette eksistentielt centrale tema uden at det reduceres til psykologi.

For at vise at menneskers forhold til det hellige heller ikke kan tilbageføres til en afgrænset udviklingsfase i den kulturelle og materielle historie argumenteres der for, hvordan det hellige viser sig på basalt den samme måde under både arkaiske og moderne livsomstændigheder: Når det hellige viser sig i og med en bestemt situation i den almindelige, opsplittede og flygtige livsverden, er dette ensbetydende med, at der intuitivt åbenbarer sig en helt anderledes, en helstøbt og egentlig virkelighed, hvad der videre indebærer, at livsverdenen får mening, værdi og intensitet.

Når mennesket deltager i de erkendelsesaktiviteter, som er typiske for arkaiske kulturer (kultisk-mytisk erkendelse) og for moderne kulturer (f.eks. videnskabelig og kunstnerisk erkendelse) kommer – den samme menneskelige stræben til syne: At fastholde og uddybe den erfaring, at det egentligt virkelige er til, d.v.s. at erfare det hellige med eksistensmodus, og at udpege og navngive, hvad der er den egentlige virkelighed, d.v.s. at erfare det hellige med essensmodus.

I dette indlæg er det hensigten skitse-mæssigt at give et signalement af menneskers forhold til det hellige i arkaiske og i moderne samfund, et signalement, som skal lægge op til en psykologisk forståelse, og som samtidigt skal undgå, at dette eksistentielt centrale tema bliver reduceret til psykologi. Udgangspunktet er på den ene side en overordentlig fri anvendelse af nogle af den fænomenologiske traditions begreber og en lige så fri anvendelse af nogle af Rudolf Ottos¹ og Mircea Eliades² religionsfænomenologiske og religionshistoriske begreber.

På den anden side er udgangspunktet psykologisk antropologisk. Carl Gustav Jungs begreber bliver ikke direkte brugt i denne sammenhæng, men hans påvisning af, hvordan mennesker nødvendigvis – bevidst eller ubevidst – må orientere sig religiøst, er en baggrundsinspiration for denne artikel³. Ud fra en fænomenologisk beskrivende tilgang til det hellige må det selvfølgelig noteres, at nogle mennesker i det moderne samfund – eksempelvis nogle psykologer – ser deres videnskabelige tilværelsesforståelse som stående i diametral modsætning til alle religiøse tilværelsesforståelser, men en religionsfænomenologi må, som en dybdefænomenologi, spørge om der ikke skulle være et ikke-erkendt væsensslægtskab mellem den måde, hvorpå

virkeligheden viser sig gennem videnskab – eksempelvis gennem psykologi – og den måde, hvorpå den viser sig gennem religion.

I denne artikel vil der blive givet en fremstilling, af hvordan det giver mening at hævde, at der er et sådant væsensslægtskab, på trods af vigtige forskelle, der også findes.

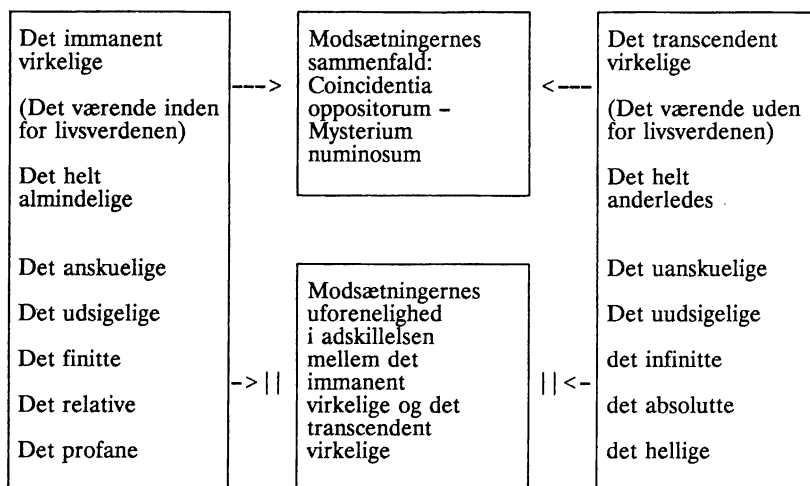
Med en religionsfænomenologisk formulering bliver det i artiklen påpeget, at det er gennem videnskab, at den egentlige virkelighed primært åbenbarer sig for mennesker i det moderne samfundsliv, men ud fra en psykologisk-antropologisk betragtningsmåde – bliver det videre fremført – kan mennesker ikke nøjes med den numinøse virkelighedskontakt, som kan opnås gennem videnskabernes abstrakte grundprincipper.

I artiklen bliver der argumenteret for, hvordan moderne billedkunst kan ses som en måde, hvorpå mennesker søger at komme i kontakt med det hellige, med det egentligt virkelige, på ikke-videnskabelige måder, uden at de derved kommer i konflikt med den overordnede virkelighedsåbenbaring, som moderne videnskab repræsenterer. Endelig bliver det fremført i artiklen, hvordan nye religiøse bevægelser, alternative terapier mm., der ofte foretager en omformning af gamle religioner fra vor egen kulturs historie og fra andre kulturers historie, står for et engagement i en decideret irrationel religiøsitet, som kan ses som en modvægt til det engagement i en rationel spiritualitet, som kræves af flere og flere mennesker, der deltager i det mere og mere videnskabeliggjorte arbejdsliv.

I. En almen beskrivelse af det hellige: Det helliges dialektik

For at kunne argumentere for det meningsfulde i at tale om det helliges ikke altid erkendte, men altid væsentlige betydning i den menneskelige tilværelse – også i det moderne samfund – skal der indledningsvis gives en modelagtig fremstilling (se fig. 1) af det helliges dialektik (jvf. Mircea Eliade⁴) på en fænomenologisk beskrivende måde.

fig. 1. Det Helliges dialektik



1. Det immanent virkelige

Det der anskueligt og udsigeligt viser sig i den menneskelige livsverden⁵ (i naturen og/eller i den kulturskabte omverden og/eller i de mellemmenneskelige forhold og/eller i det indre liv) fremtræder som afgrænset, som endeligt, som betinget, som afhængigt, dvs. som *finit* og som *relativt*. Idet det finitte og det relative fremtræder som værende til inden for livsverdenen på en uafviselig måde, kan det betegnes som *immanent virkeligt*, og det at dét der fremtræder som helt almindeligt, er ensbetydende med at det kan betegnes som verdsligt, som *profant*.

2. Det transcendent virkelige

Som værende i modsætning til det immanent virkelige i den anskuelige og udsigelige, helt almindelige livsverden med dens skiftende, men altid begrænsede og betingede kræfter, værdier og betydninger, kan der fremstå en helt anderledes virkelighed, som i sin intuitive uanskelighed og uudsigelighed er grænseløs, uendelig, altomfattende, ubetinget, egentlig, suveræn - med andre ord fremstår den som *infinitt* og *absolut*. Og lidt mere uddybende: Bagved, nedenunder, ovenover, udover, dvs. adskilt fra det immanent virkelige i den anskuelige, udsigelige og helt almindelige livsverden kan der fremstå en helt anderledes, en *transcendent* virkelighed med en grænseløs og ubetinget energi-, værdi- og menings-fylde, og dette er ensbetydende med at denne helt anderledes⁶ virkelighed fremstår som *hellig*.

3. Modsætningernes sammenfald: Det transcendent virkelige erfaret i og med det immanent virkelige

Når det overhovedet kan have mening for mennesker at tale om det transcendent som helligt og helt virkeligt i modsætning til og adskilt fra den almindelige livsverdens fragmenterede virkelighed, må det nødvendigvis ses i forbindelse med, at det transcendent på en eller anden måde og på et eller andet tidspunkt har været uafviseligt nærværende i livsverdenen. En fænomenologisk forståelsesmåde vil ikke tage udgangspunkt i hypoteser om, hvordan og hvornår det transcendent blev uafviseligt nærværende for første gang i menneskeartens historie, og ej heller hvornår og hvordan det skete for første gang i det enkelte menneskes liv. Sådanne overvejelser vil i en fænomenologisk undersøgelse blive sat i en parentes. For en religionsfænomenologi er udgangspunktet den opgave at *beskrive*, hvordan det transcendent – hvordan det hellige – viser sig i livsverdenen – og det skal forsøges sammenfattet på følgende måde:

Det transcendent – det hellige – kan erfares som et direkte givet nærvær *i og med*⁷ den almindelige livsverden, eksempelvis i og med den naturskabte og menneskeskabte omverdens ting og begivenheder, i og med det mellem-menneskelige samvær eller i og med indre begivenheder som drømme, visioner, tanker mm. De før så uforenelige modsætninger fremstår som faldende sammen (*coincidentia oppositorum*, jvf. Mircea Eliades⁸ brug af dette begreb hos Nicholas af Cusa⁹), når det transcendentes uanskelighed og udsigelighed er nærværende i og med det immanentes anskuelighed og udsigelighed, når det grænseløse og det ubetingede er tilstede i og med det afgrænsede og det betingede, og når det hellige viser sig i og med det som før alene var profant. At erfare et sådant *mysterium tremendum et fascinans*, et sådant *mysterium majestatis*, et sådant *mysterium energeticum*, (jvf. Rudolf Otto's¹⁰ beskrivelse af det hellige, af det numinøse, af det helt anderledes) er ensbetydende med intuitivt at erfare en enhed i tilværelsen, hvor foreteelser i den almindelige livsverden – eksempelvis et landskab, et samvær eller en visionær fantasi – bliver delagtig i det transcendentes helt anderledes energi-, værdi- og meningsfylde.

Når det erfares, at det transcendent – at det hellige – viser sig i og med den almindelige livsverdens foreteelser, er det ensbetydende med, at der er givet et nærvær af eller en delagtighed i den egentlige, i den absolutte virkelighed. Med andre ord fremstår det hellige altid med en *særlig ontologisk status*. En åbenbaring af det hellige, dvs. en *hierofani* (jvf. Eliade¹¹) er ensbetydende med en manifestation af det egentlig virkelige, dvs. en *ontofani* (jvf. Tim Jensen¹²).

Det at erfare det transcendent som stående i modsætning til og som værende adskilt fra livsverdenen (som beskrevet under pkt. 2) kan ske *efter* at det intenst eller blot i et glimt er blevet erfaret, hvordan den almindelige livsverden kan være delagtig i det transcendent – i det helliges – helt anderledes virkelighed (sådan som det er beskrevet under pkt. 3). Under

en sådan adskillelse kan der opretholdes et håb om og en tiltro til ægtheden af dette mysterium, hvad der i sig selv kan betyde, at livsverdenen får intensitet, værdi og meningsfuldhed. Men en adskillelse mellem det transcendent og livsverdenen kan også føre til en manglende tillid til, at mysteriet vil kunne erfares, med den konsekvens, at livsverdenen mister intensitet, værdi og mening.

II. Det hellige i arkaiske samfund

Modellen over det helliges dialektik (fig. 1) sammenfatter på en almen måde et drama i menneskers religiøse engagement: En uovervindelig adskillelse mellem den almindelige livsverden og den transcendent, helt anderledes virkelighed er altid en truende mulighed. Det mennesker stræber efter, længes efter og håber på er Mysteriet: Det at erfare, at det transcendent viser sig i livsverdenen og helliggør den – gør den hel – med den energifylde og den ladethed med værdi og mening, som det betyder.

Når mennesker udvikler et fællesskab omkring en bestemt religiøs tradition betyder det, at de gør sig parate til at møde Mysteriet. Gennem den religiøse tradition danner hver enkelt i fællesskabet en forudmening om, at det transcendent – at det hellige er til (at det kan åbenbare sig i livsverdenen med *eksistensmodus*). På samme tid formidler den religiøse tradition en forudmening til den enkelte om, hvad der – med *essensmodus* – kan åbenbare sig i livsverdenen som hellig og egentlig virkelighed: Det kan være en forudmening om en helt anderledes, en altbestemmende guddommelig *skikkelse* (en teofani) og/eller en helt anderledes, en altovervindende *kraft* – en *kratofani* – og/eller et helt anderledes, altomfattende og altgennemtrængende grundprincip – en *archéfani*¹³.

Når en religiøs tradition er centreret omkring en forudmening om, at det er en helt anderledes, guddommelig *skikkelse*, som viser sig som suveræn og hellig virkelighed (se eksempelvis Jahve i Det gamle Testamente) implikerer dette også en forudmening om, at denne *skikkelse* manifesterer kræfter (kratofanier) og grundprincipper (archéfanier) af en helt anderledes orden. Derimod vil der ikke i en sådan situation være nogen forudmening om, at der vil kunne vise sig kræfter og principper som er sidestillet med eller overordnede i forhold til den guddommelige *skikkelse*.

At en tradition kan være centreret omkring en forudmening om, at det transcendent virkelige *kun* manifesterer sig i livsverdenen som altomfattende og altgennemtrængende grundprincipper (som archéfanier) skal omtales i et efterfølgende afsnit, når videnskabens åndelige rolle i det moderne samfund skal diskuteres.

Når det helliges *essensmodus*, som det sættes af en åndelig/religiøs tradition, bliver udpenslet i intellektualistiske definitioner, kan det helliges *eksistensmodus* blegne eller helt forsvinde: Det, at det helliges grænseløshed og suveræniteten er til, er ikke længere et direkte erfaret nærvær. Verdslig-

gørelsen af traditionen og dermed værensglemsel (jvf. Heidegger¹⁴) bliver resultatet.

Når alene det helliges *eksistensmodus* er i fokus, dvs. uden at det hellige er forankret i en traditionsat *essensmodus* (og er det ikke på denne måde, at »det sublime« bliver anvendt i Lyotard's¹⁵ postmodernistiske kunstfilosofi?) kan det hellige blive til løsrevet æstetik og væsensforglemmelse, også med verdsliggørelse – sækularisering – som konsekvens.

Fuld virkelighedsdybde har det hellige først, når det på én gang åbenbarer sig med eksistens- og essensmodus.

I det følgende skal der kort beskrives nogle væsentlige træk ved religiøse traditioner fra arkaiske (ikke-moderne) samfund.

En religiøs tradition kan beskrives som bestående af særlige kultiske praksisformer, af særlige mytiske fortællinger og af særlige metafysiske belæringer. Gennem disse praksisformer, fortællinger og belæringer får den enkelte som har hjemme i traditionen, en forudmening om, at det hellige og egentligt virkelige er til, og *hvad* der i nogle væsenstræk karakteriserer dets måde at vise sig på.

Hvad der gennem kult, myte og belæring sættes som hellig og egentlig virkelighed varierer fra epoke til epoke, fra kultur til kultur, men i variationerne kan der, som fremhævet af mange religionshistorikere, ofte skimtes en fællesstruktur: Der vises, der fortælles, der gives belæring om, hvordan det transcendent skikkelser og magter engang i en mytisk fortid (in ille tempore, jvf. Eliade¹⁶) suverænt har skabt livsverdenen med dens særlige egenskaber, vilkår, udfordringer, krav og forpligtelser. Gennem den kultisk-mytiske dramatisering af skabelsen får den enkelte som vidne eller som aktiv deltager *mulighed* for personligt at erfare *Mysteriet*: Fornyelsen – genskabelsen – af en livsverden, som er delagtig i den transcendent, helt anderledes virkelighed.

En religionsfænomenologi må understrege, at et tilhørsforhold til en tradition som beskrevet ovenfor ikke uden videre giver sikkerhed for, at den enkelte kan *erfare* Mysteriet. Det hellige – det transcendent virkelige – bliver ikke automatisk nærværende i og med et særligt sted, i og med et særligt ritual eller i og med en recitation af en særlig tekst, som alle er med til at udgøre en bestemt religiøs tradition. Tilhørsforholdet til traditionen gør – som allerede fremhævet – den enkelte *forhåndsindstillet* på at erfare Mysteriet. Hvis denne erfaringsparathed realiseres, dvs. hvis Mysteriet erfares, som det i traditionen forudmenes at skulle erfares, bekræftes traditionen med dens udpegning og navngivning af det transcendent helt anderledes virkelighed, og dermed bekræftes for den enkelte traditionens forudmening om, hvad det transcendent i livsverdenen har helliggjort som central virkelighed. (Se i denne forbindelse, hvordan Husserl¹⁷ alment definerer sandhed som den fulde overensstemmelse mellem det forudmente og det direkte givne).

Hvad sker der, hvis den enkelte *ikke* erfarer Mysteriet som et direkte givet nærvær, sådan som det ifølge traditionen forudmenes at skulle frem-

stå? Hvis en person mange gange tidligere i sin opvækst har erfaret Mysteriet – i glimt eller intenst – sådan som det ifølge traditionen forudmenes at skulle fremstå, vil nogle enkelte *traditionsmodstridende erfaringer* eller nogle enkelte tilfælde af fravær af *traditionsoverensstemmende erfaringer* ofte betyde at gyldigheden af traditionens forudmening vil blive fastholdt, mens de traditionsmodstridende erfaringer vil blive ugyldiggjort og fraværet af traditionsoverensstemmende erfaringer vil blive ignoreret. Der skal meget til at rokke den enkelte i hans eller hendes forankring i en virkeligheds-konstituerende religiøs tradition.

De traditionsmodstridende religiøse erfaringer *kan* blive så uafviselige og/eller fraværet af de traditionsoverensstemmende erfaringer *kan* blive så massivt, at der kan indtræde en alvorlig svækkelse af tilliden til den af traditionen satte forudmening om Mysteriets særlige måde at manifestere sig på. Med andre ord: Forankringen i den oprindelige tradition bliver rystet med et truende tab af virkelighedsorientering og selvidentifikation til følge.

Det er i sådanne situationer, at mennesker kan optage nye traditioner i de allerede eksisterende eller de kan overtage helt andre traditioners særlige indføring i Mysteriet, som de er i stand til at *erfare* som et direkte givet nærvær – med en helt anden virkelighedsorientering og en helt anden selvopfattelse som konsekvens.

I det følgende afsnit skal det hellige i det moderne samfund diskuteres i forlængelse af den dynamiske fænomenologiske betragtningsmåde som her er skitseret, og som er behandlet i en tidligere artikel¹⁸.

III. Det hellige i det moderne samfund

De forskellige videnskaber udtrykker på forskellige måder en forudmening om, hvad der i livsverdenen manifesterer sig som centralt virkeligt, og hvad der kun manifesterer sig som periferet virkeligt – og denne forudmening kan i sit mest generelle udtryk være fælles for vidt forskellige videnskabs-grene.

For en forudmening, der har en pythagoræisk/galilæisk baggrund, er det transcendent virkelige givet i og med et matematisk grundprincip: Den egentlige virkelighed kommer – som en matematisk archéfani – til udtryk gennem tal og forhold mellem tal. Kun det i livsverdenen, der kan indordnes i talmæssigt beskrevne sammenhænge, vil dermed blive anset for primært virkeligt, mens alt andet i livsverdenen kun vil blive anset for sekundært virkeligt.

J. Prytz Johansen¹⁹ argumenterer overbevisende for, at en sådan virkelighedsindstilling i grundstrukturen er forudgivet på samme måde som hinduismens virkelighedsindstilling: Hver på deres måde sætter de to åndsretninger en forudmening om, hvad der er væsentlig virkelighed, og hvad der kun er tilsyneladende virkelighed.

Nu er der i det moderne samfund flere forudmeninger om, hvad der som det transcendent virkelige gennemtrænger *hele* livsverdenen og bestemmer, hvad der dér er væsentligt virkeligt, og hvad der kun er tilsyneladende virkeligt. Tænk eksempelvis på, hvordan snart fysiske, snart lingvistiske, snart psykoanalytiske og snart økonomiske principper tillægges en særlig virkelighedsåbenbarende og virkelighedsfunderende betydning. Men selv om der ofte kan ses dogmatisk sekteriske træk hos tilhængere af forskellige virkelighedsudlægninger, så er det dog et kendetegn for tilhængere af enhver videnskabelig virkelighedsforståelse, at de har en – omend ofte treven – beredvillighed til at ændre forudmening, når iagttagelser og argumenter åbenbarer muligheden for en anden helhedsforståelse.

Men beredvilligheden til at ændre forudmening i det videnskabelige samfund har en grænse: Trods den største videnskabfilosofiske uenighed hersker der dog en fælles forudmening om, at det *alene* må være et abstrakt og modsigelsesfrit grundprincip eller et sæt af grundprincipper, der som en achéfani manifesterer sig i livsverdenen og gør den meningsfuldt virkelig. Dermed er alle også enige om, at det ville være uvidenskabeligt, dvs. uden hold i den egentlige virkelighed, at inddrage helt anderledes kræfter (kratofanier) og anderledes skikkelser (teofanier) i en virkelighedsbeskrivelse.

Når de enkelte individer i det videnskabelige samfund kan være enige om, at det alene må være archéfani, og hverken teofanier eller kratofanier, som i livsverdenen manifesterer den egentlige virkelighed, må det ses i forbindelse med de særlige *erfaringer*, som de gør under forskningsprocessen. Når en forsker gør eller eftergør et specifikt fund, som kan beskrives i abstrakte, modsigelsesfrie begreber, vil der sjældent være tale om en simpel konstatering (selv om det rapporteres sådan). I og med det fundne vil der ofte fremstå et intuitivt givet nærvær af et helt anderledes, et altomfattende og altgennemtrængende princip, som måske eller måske ikke har en videnskabsfilosofisk formulering. Det er sådanne numinøse erfaringer, som for den enkelte er en bekræftelse på, at det er gennem grundprincipper og alene gennem grundprincipper, at den egentlige virkelighed åbenbarer sig.

Den videnskabelige virkelighedsindstilling bekræftes og opretholdes således på en måde, som er væsensbeslægtet med den måde, hvorpå en traditionel religiøs virkelighedsindstilling bliver bekræftet og opretholdt: I og med en konkret livssituation (det være sig en forskningssituation eller en kultisk mytisk institueret situation) sker der en numinøs åbenbaring af virkeligheden i sin helhed. Eller formuleret lidt anderledes: At nå frem til den forudmening at virkeligheden i sidste instans kan og må beskrives ad videnskabelig vej (hvad der er udtryk for en overordnet rationel virkelighedsindstilling) er lige så »åbenbaringsbaseret« (dvs. lige så ikke-rationel) som det at nå frem til den forudmening, at den egentlige virkelighed er af guddommelig, magisk art. Beviser for, at den egentlige virkelighed alene åbenbarer sig gennem abstrakte og modsigelsesfrie grundprincipper er lige

så uigennemførlige som beviser for, at den egentlige virkelighed alene manifesterer sig gennem en guddommelig og helt anderledes, kraftfuld skikkelse.

Hvad betyder den erkendelsesnorm for mennesker i det moderne samfund – som foruden forskere omfatter stadig større grupper inden for teknologi, økonomi, forvaltning, undervisning mm. – at den egentlige virkelighed alene kan og bør manifestere sig gennem abstrakte og modsigelsesfrie principper?

Her melder der sig et psykologisk antropologisk spørgsmål: Kan mennesker bevare og udvikle en levende og meningsgivende kontakt til det transcendent – til det hellige – alene gennem videnskabernes numinøse virkelighedsåbenbaring?

Eller må de også opretholde denne kontakt gennem helt anderledes skikkelser (teofanier) og gennem helt anderledes kræfter (kratofanier) for at deres livsverden kan få energi, værdi og mening?

For at kunne antyde et bekræftende svar på det sidste spørgsmål vil det være illustrerende indledningsvis at sammenligne billedkunsten i det arkaiske og i det moderne samfund.

Se først på middelalderens kirkekunst med dens bibelske motiver. De helt anderledes skikkelser, som udtrykker en helt anderledes, virkelighedsbestemmende magt, fremstår med selvfølgelighed som værende til. Desuden er det lige så selvfølgeligt, at de væsensbestemmes på en måde, som skal være i overensstemmelse med den kristne grundfortælling og den kristne lære. Med andre ord: I og med kirkerummets billedverden åbenbarer den egentlige og hellige virkelighed sig som *værende til* (den viser sig med *eksistensmodus*) og samtidig åbenbares, *hvad* der er denne virkeligheds væsensindhold (den viser sig med *essensmodus*).

Den moderne billedkunst kan ikke i analogi med den middelalderlige kirkekunst siges at være en ikonografisk fremstilling af de grundlæggende principper, der karakteriserer *videnskabens* forudmening om den egentlige virkelighed. Alligevel er billedkunsten i den videnskabelige kultur lige så afhængig af videnskabens særlige virkelighedsåbenbaring som billedkunsten i den europæiske middelalder var afhængig af den kristne virkelighedsåbenbaring – men afhængighedsforholdet er et andet. Hvilket?

Den moderne billedkunst har i stigende grad – efterhånden som den videnskabelige virkelighedsorientering blev mere og mere udbredt – opretholdt og udviklet kontakten med de helt anderledes skikkelser og kræfter, som er ekskommunikeret af det videnskabelige univers.

Gennem vidt forskellige stilarters sansemættede, formprægnante og følelsesfortættede konkretioner kommer kunstnerne og deres publikum i forbindelse med de helt anderledes gestalter og energier, som mennesker *må* i kontakt med for at bevare og styrke deres virkelighedstilknytning. Men i modsætning til arkaiske kulturers billedkunst sker der ikke en væsensbestemmelse af de helt anderledes kræfter og skikkelser, som den moderne billedkunst formidler. De fremstilles ikke med *essensmodus*, for så ville

de komme i konflikt med den særlige væsensbestemmelse som videnskaberne grundprincipper udgør – og det ville betyde en åndelig/religiøs splittelse.

De numinøse energier og gestalter fremstår i moderne billedkunst alene med en prægnant eksistensmodus: I og med tegningen, maleriet eller skulpturen fremstår de som værende uafviseligt til, men med et ubestemt væsensindhold – med en ubestemt essensmodus. De er ikke indlejret i et kollektivt åndeligt/religiøst univers.

I det moderne billedkunstneriske værk kan der meget vel være *antydningssvise* referencer til mytisk-kultiske temaer fra 'gamle' religioner og fra 'nye' religiøse bevægelser – lige som der også kan være *antydningssvise* referencer til videnskabelige grundprincipper – men det sker altsammen uden den nøjeregnende essentialisme, som kendetegner den middelalderlige kirkekunst og billedverdenene inden for andre religioner i arkaiske samfund. (*Hvor* essentialistisk nøjeregnende arkaiske samfunds billedkunst kan være, kan ses eksemplificeret i Mikael Rothsteins beskrivelse af et australsk barkmaleri²⁰).

Efterhånden som stadigt større befolkningslag erhvervsmæssigt inddrages i et samfundsliv, som er baseret på videnskabens numinøse virkelighedsåbenbaring, synes en åndelig/religiøs konflikt at træde stadigt tydeligere frem: På den ene side fremstår videnskabens verdensbillede med en både fascinerende og skræmmende uafviselighed, men på den anden side synes det ofte at være helt utilstrækkeligt kun at møde de ekskommunikerede, helt anderledes kræfter og skikkelser på den essentielt ubestemte måde, som det eksempelvis kan ske i moderne billedkunst (eller som det kan ske i den moderne naturdyrkelse). Ikke så få – og muligvis flere og flere – ønsker gennem åndelige øvelser, som er koblet til et eller andet metafysisk system, at nå frem til en essentiel bestemmelse af, *hvad* det ekskommunikerede er.

For en religionsforsker er det en væsentlig opgave at undersøge, hvordan videnskaberne i denne åndeligt religiøse konfliktsituation fra at være autonome archéfanier søges omfortolket til at være momenter ved en kratofani og/eller en teofani. (Se Mikael Rothsteins undersøgelse af, hvordan dette sker inden for transcendental meditation²¹).

Det at videnskaberne bestandigt fører til uforudsete og svimlende nye virkelighedsåbenbaringer, tyder ikke på, at de varigt lader sig inkorporere i en teologisk/metafysisk lærebygning eller i et filosofisk/religionfilosofisk paradigme. Snarere synes en særegen sameksistens mellem videnskabens numinøse virkelighedsåbenbaring på den ene side og »nye« og »gamle« religiøse virkelighedsåbenbaringer på den anden side at være på vej.

I *arbejdssfæren* lever og virker større og større grupper af mennesker i overensstemmelse med videnskabernes på én gang tryllebindende og rationelt orienterede virkelighedsåbenbaring. I *fritidssfæren* foretager mange mennesker fra de samme grupper en lystvandring mellem numinøse kræfter og gestalter, som formidles af frireligiøse bevægelser, af alternative filosofier og terapier m.fl. Men også »gamle« religioner fra vor egen kulturs historie

og fra andre kulturers historie er på vej til at blive omformet på en måde, som imødekommer det engagement i en irrationelt orienteret religiøsitet, som findes i det moderne samfund, og som kan ses som en modvægt til det engagement i en rationelt orienteret spiritualitet, som afkræves af den enkelte i de mere og mere videnskabeliggjorte arbejdssituationer.

Der tegner sig således et særegent afhængigheds- og ligevægtforhold mellem den hyperrationelle virkelighedsåbenbaring, som *videnskaberne* repræsenterer, og de irrationelle, synkretistiske virkelighedsåbenbaringer, som *new age* bevægelserne står for.

Spørgsmålet er om denne ligevægt er stabil nok til at blive den bærende struktur i den moderne tilværelse, eller om ligevægten er så skrøbelig, at der vil udvikle sig en livsform og en livsforståelse, som udspringer af en helt anden manifestationsmåde af det hellige.

NOTER

1. Se (Otto 1963).
2. Se især (Eliade 1976 og 1983-85)
3. Se bl.a. (Jung 1968).
4. Se således (Eliade 1976, s. 1-37).
5. Se i denne sammenhæng (Husserl 1976)
6. Udtrykket »das Ganz Andere« er behandlet i (Otto 1963).
7. Se en lignende formulering af Tranekjær Rasmussen (Rasmussen 1956), hvor hvor han giver en beskrivelse af forholdet mellem et emne og dets fremtrædelsesform. Som Tranekjær Rasmussen gør opmærksom på (s. 49) er udtrykket *i og med* »en vending af Martin Luther, hvor han taler om den hellige nadver« (Eliade 1976, s. 419-20).
8. Se Cousins analyse af dette begreb hos Nicholas af Cusa (1978 s. 1-27).
10. Se note 1.
11. Se note 4.
12. Se (Jensen 1984).
13. Hierofani skal forstås i sammenhæng med gr. *hieros* (hellig) og *phaino* (bliver synlig), ontofani i sammenhæng med gr. *ontos* (virkelig, i sandhed) og *phaino*, theofani i sammenhæng med gr. *theos* (gud) og *phaino*, kratofani i sammenhæng med gr. *kratos* (kraft) og *phaino*, archéfani i sammenhæng med gr. *arché* (princip) og *phaino*.
14. Se (Heidegger 1973).
15. Se (Lyotard 1985).
16. (Eliade 1976, s. 410-36).
17. (Husserl 1968, s. 122)
18. (Nielsen 1989)
19. (Johansen 1982).
20. (Rothstein, 1987).
21. (Rothstein, 1989).

LITTERATUR

- COUSIN, E.H. 1978 *Bonaventura and the Coincidence of Opposites*. Chicago.
- ELIADE, M. 1976 *Patterns in Comparative Religion*. London.
- ELIADE, M. 1983-85 *De religiøse idéers historie*, Bd. 1-3. København.
- HEIDEGGER, M. 1973 *Hvad er metafysik?.* København.
- HUSSERL, E. 1968 *Logische Untersuchungen*, II,2. Tübingen.
- HUSSERL, E. 1976 *Die Krise der europäischen Wissenschaften und die transcendente Phänomenologie*. Husserliana VI. (Photomechanischer Nachdruck). Haag.
- JENSEN, T. 1984 »Mircea Eliade og de religiøse idéers historie. Introduktion og anmeldelse«. *Dansk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 3: 79-107.
- JOHANSEN, J.P. 1982 »Naturvidenskab og religiøs virkelighed«. *Chaos. Dansk Tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 1: 5-16.
- JUNG, C.G. 1968 *Psykologi og religion*. København.
- LYOTARD, J-F. 1985 »Det sublime og avantgarden« I: Det kongelige danske Kunstakademi *Omkring det sublime*. København.
- LYOTARD, J-F. 1988 »Efter det sublime, æstetikens tilstand« I: Det kongelige danske Kunstakademi *Kunstens og filosofiens værker efter emancipationen*. København
- NIELSEN, T.I. 1989 »Konflikt og forandring i det religiøse liv. Betragtninger fra et dynamisk fænomenologisk udgangspunkt«. *Chaos. Dansk-Norsk Tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 12: 90-101.
- NIELSEN, T.I. 1986 *Bevidstheden og det som er Helt Anderledes*. Psykologisk Skriftserie. Københavns Universitets Psykologiske Laboratorium.
- OTTO, R. 1963 *Das Heilige*. München.
- RASMUSSEN, E.T. 1956 *Bevidsthedsliv og erkendelse*. København.
- ROTHSTEIN, M. 1987 »Billedet som kilde til studiet af et australsk kulturdrama«. *Chaos. Dansk-Norsk Tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 8: 59-74.
- ROTHSTEIN, M. 1989 »Transcendental meditation og det naturvidenskabelige gudsbevis. Et eksempel på moderne synkretisme«. *Chaos. Dansk-Norsk Tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 12: 58-79.