

AKTIV OG PASSIV MYSTIK

Erik Petersen

Artiklen er på en måde en fortsættelse af min artikel fra 1990 »Guds Veje«. I »Guds Veje« blev tilværelsen anskuet fra, hvad der i denne sammenhæng bliver kaldt »den aktive mystiks« perspektiv. Nu relativeres synspunktet, således at det bliver legitimt også at tale om en »passiv mystik«.

Jeg forsøger indledningsvis at give en fremstilling af formålet med religionshistorikerens Mercia Eliades »mytehermeneutik«. Det vil vise sig, at den basale mytiske struktur, pilgrimsfærden, kan fremtræde på to hinanden modstridende måder, som en let og en vanskelig færd. Dette giver mig anledning til at hævde eksistensen af to forskellige typer af religiøsitet eller »mystik«, som jeg også kalder det. Aktiv og passiv. Jeg giver eksempler på disse typer. Afslutningsvis parallelliserer jeg med Jungs typologi, og jeg refererer til en mindre undersøgelse, jeg har foretaget.

Religiøs antropologi

I forordet til sit stort anlagte værk »De religiøse ideers historie« (1983a) hævder religionshistorikeren Mercia Eliade, at religionshistorien hverken bør studeres for sig selv, dvs. løsrevet fra »nabodisciplinerne«, eller blot for sin egen skyld, tværtimod erklærer han sig »enig med dem, der mener, at kendskab til f.eks. Kalidasa¹ eller No² kan kaste lys over studiet af Dante og Shakespeare eller Dostojevski eller Proust. Der er ikke tale om en form for halvstuderet almenviden, der er tom og i virkeligheden ufrugtbar. Det drejer sig ganske simpelt om ikke at tabe den dybe og udelelige sammenhæng i den menneskelige ånds historie af syne« (ibid. p.15). Skal vi forstå Eliade ret, må han med talen om »åndshistoriens dybe og udelelige sammenhæng« hentyde til visse evige temaer eller »mønstre« i den menneskelige væren. Eliade er imidlertid selv meget forsigtig med at foretage springet fra religionshistorien til den menneskelige eksistens, han nøjes som regel med at antyde forbindelsen.

Som et eksempel på en sådan antydning af en forbindelse kan vi nævne Eliades fortolkning af det almene mytologiske tema om Heroerne eller »heltens rejse«. Eliade skriver om den sumeriske sagahelt Gilgamesh, at han drog ud for at vinde »udødeligheden« (Ibidem p.78). Gilgamesh gennemgår med succes hvad Eliade kalder en række heroiske initiationsprøver, men han fejler i den afgørende prøve, som stilles ham af den med guderne

beslægtede Utnapishtim, nemlig at holde sig vågen i seks dage og syv nætter. Gilgamesh falder nemlig i søvn på stedet og sover samtlige dage og nætter og forfejler derved afgørende sit forsøg på at nå udødeligheden.

Eliade kommenterer denne fortælling ved at anføre, at nok har beretningen været set som en illustration af menneskets vilkår som bestemt af dødens uundgåelighed, men han hævder tillige, at »dette verdenslitteraturens første mesterværk lader dog også forstå, at uden gudernes hjælp skulle nogle væsener være istand til at opnå udødelighed, hvis det kunne lykkes dem at gå sejrige ud af en række initiationsprøver. Set i dette perspektiv er historien om Gilgamesh snarere den dramatiske beretning om en forfejlet initiationsprøve«. (ibidem p.81).

Vender vi tilbage til spørgsmålet om »den dybe og udelelige sammenhæng i den menneskelige ånds historie« kunne historien om Gilgamesh ses som et evigt tema i denne historie, mennesket som søger udødelighed og måske fejler, måske opnår denne udødelighed ved at gennemgå en række initiationsprøver. Gilgamesh var som bekendt ikke den eneste hero, det er jo især de græske helte, som har opnået berømmelse. Om den kendteste af dem alle, Herakles, skriver Eliade: »Men Herakles er den fuldendte Hero, »Hero-guden«, som Pindar kalder ham.....Han vinder udødelighed gennem sit ophøjede selvmord på bålet, han bliver adopteret af Hera og bliver gud, idet han har sæde blandt de andre guddomme på Olympen. Man kan sige, at Herakles har opnået sin guddommelige tilværelse gennem en række initiationsprøver, som han er gået sejrige ud af; modsat Gilgamesh og visse græske heroer, der trods deres ubegrænsede hybris kom til kort i deres anstrengelser for at blive udødelige.« (ibid. p.252)

Eliade antyder altså en parallel mellem beretningerne om Gilgamesh og Herakles, hvilket er interessant nok. Men vi befinder os forsåvidt stadig på den uforpligtende legendes niveau. Derfor bliver det mere interessant når Eliade kommenterer begivenhederne i Getsemane have. Som bekendt siger Jesus til Peter og to andre disciple: »Min sjæl er dybt bedrøvet til døden; bliv her og våg med mig« (Matt.26:38) Her efter Eliade 1983 b, 272). Begivenhederne udspiller sig nu på den måde, at Jesus to gange begiver sig afsides for at bede, men hvergang han vender tilbage til disciplene finder han dem sovende »Thi deres øjne var blevet tunge« (Matt. 26:43 citeret fra Eliade ibidem s.s.)

Eliade kommenterer dette på følgende måde: »Nu ved vi fra Gilgamesh oplevelser, at det at besejre søvnen, at holde sig »vågen«, udgør den hårdeste indvielsesprøve, thi den sigter mod forvandlingen af den profane tilstand, mod erobringen af »udødeligheden«. I Getsemane viste »den initatoriske vågen« sig -selv om den var begrænset til et par timer - at ligge hinsides de menneskelige kræfter«. (s.s.).

Jeg mener, at Eliade her har overskredet det rent religionsvidenskabelige område. Paralleliseringen mellem Gilgamesh og disciplene, at det er det samme menneskelige drama, »den initatoriske vågen«, som udspiller sig, med det samme resultat, at de falder i søvn i det afgørende øjeblik i deres

liv, er simpelthen temmelig »langt ude«. Derfor er der i dette tilfælde ikke tale om videnskab, men snarere forkyndelse. Denne forkyndelse går, som antydnet ovenfor, ud på, at de store mytiske beretninger handler om noget reelt. Med inspiration fra Ricouer (1979, kap.4) kan vi udtrykke det på den måde, at myterne ikke blot har en *mening*, dvs. de kan gøres til genstand for en fortolkning, men de har også en *betydning*, dvs. de henviser til en mulig almenmenneskelig erfaring. Dermed er der sket en overskridelse af det religionsvidenskabelige område, men det er først i kraft af denne overskridelse, at det bliver muligt at tale om »den udelelige sammenhæng i den menneskelige ånds historie«, og derigennem knytte en forbindelseslinie fra mytologien til f.eks. vore dages mennesker.

Den hermeneutiske grundtese

Denne forbindelseslinie kan som sagt ikke begrundes videnskabeligt, men det er trods alt ikke et afgørende argument mod dens gyldighed. I Platons Symposion spørger spåkvinden Diotima således Sokrates, om ikke han har lagt mærke til, at der findes noget som ligger midt imellem visdom og uforstand, nemlig at have rigtige meninger, selv om man ikke kan begrunde dem, »det er hverken viden, for hvor kan en ting som ikke kan begrundes være viden? - eller uforstand - for det som rammer virkeligheden, hvor kan det være uforstand?« (Platon 1934a. p.127). Når Eliade foretager denne overskridelse af det religionsvidenskabelige område, er der således tale om et tankemæssigt spring, som ikke kan begrundes, men som vi alligevel, med Diotimas mulige sanktionering, vil være tilbøjelige til at tildele en sandhedsværdi. Rent konkret betyder dette: Den aktuelle fortælling om F.eks. Gilgamesh, bundet til en bestemt epoke og lokalitet, kan anvendes til at forstå begivenheder i en helt anden tidsalder og et helt andet område. Det er denne forståelse, som danner fundamentet for forestillingen om en arktetype, en model for den menneskelige væren. Af hvilken art er så den forståelsesmæssige tilgang til forholdet mellem de arketypiske fortællinger og det man kunne kalde almindelig menneskeværen? Det bedste udtryk, jeg kan finde på, er »analogien«, hvilket vil sige en overensstemmelse i kraft af, at noget er »det samme som« noget andet, eller at der eksisterer en lighed. Vi finder en lignende forståelsesmåde i den middelalderlige figuraltolkning, som havde til formål at forstå dagligdagen i lyset af de bibelske fortællinger: (Figuraltolkningen) »skaber en sammenhæng mellem to hændelser eller personer, idet den ene af dem ikke blot betyder sig selv, men også den anden, mens den anden derimod rummer eller opfylder den første. Figurens to poler er tidsmæssigt adskilt, men ligger begge som virkelige begivenheder eller skikkelser inden for tiden; de omfattes begge af den flydende strøm som det historiske liv er, og kun forståelsen, intellectus spiritualis, er en åndelig handling.« (Auerbach 1959 p.44, her efter Bjerg 1981 p.23.) Analogitænkningen, ser man,

svarer meget godt til denne såkaldte figuraltolkning. At analogisere er således lig med at »oversætte« de fænomener man sammenligner til hinanden, og denne analogisering svarer til figuraltolkningens »åndelige handling«. Hvis vi således skal give en præcis karakteristik af Eliades mytehermeneutik, så indebærer denne tre led. Den indebærer for det første en arketype eller en myte. Denne myte interesserer vi os først og fremmest for, fordi vi antager, at den repræsenterer en erkendelsesværdi for den menneskelige eksistens generelt. Denne myte må således antages at være i besiddelse af en mening, dvs den kan fortolkes, men desuden antager vi, at den også har betydning, hvilket vil sige, at meningen handler om eller henviser til noget reelt. Endvidere må vi forestille os forholdet mellem mytens mening/betydning og menneskeliv som en analogi. Kort sagt er modellens komponenter: Mytens mening, mytens betydning samt analogien.

Forestillingen om centrum

Det er som ovenfor antydnet ikke en helt enestående ny tanke at opfatte forholdet mellem religionshistoriens trosforestillinger og f.eks. nutidig bevidsthed som en analogi.

I sin bog om primitiv religion (1915) drager Wilhelm Grønbech således mange paralleller mellem »primitiv« og nutidig bevidsthed: »Mellem den primitive og vor opfattelse er der i grunden ingen uforligelig modsætning«, skriver Grønbech (p.40). Grønbech tager i denne sammenhæng udgangspunkt i forestillingskredsen kaos og kosmos, og han identificerer kosmos med begrebet om et meningscentrum, dvs. det der i en given sammenhæng er vigtigt i et menneskes liv. (Pass.) For forskellige typer af folkeslag udgør det, som danner fundamentet for deres livsopholdelse, et centrum og bliver dermed kosmos. For kvægavleren f.eks. er mejeriet eller kvægstalden kosmos, og han lader sig begrave i huden af den hellige okse. (p.44) For agerdyrkeren er det store midtpunkt i tilværelsen undfangelsesprocessen (p.45). For jægeren er kosmos, i pagt med hans mere varierende livsbetaingelser, mere »broget« etc. Men denne kosmosafhængighed gælder også for vesteuropæeren. Vi har det samme behov for at fortroliggøre os med omgivelserne som de primitive har (p.42), og på samme måde som de primitive vælger vi noget ud som mere centralt end andet. Analogien strækkes også til det modsatte begreb kaos. Kosmos er vort sjæleindhold, det der definerer vores liv, og når vi mister dette, truer kaos, dvs meningsløshed og selvopløsning. Dette gælder for kafferen, som når »han mister et af de herlige kreaturer, hvortil hans selvfølelse fornemmeligst er knyttet, så gribes han af fortvivlelse, så han endog kan gå hen og tage sig af dage« (42), ikke fordi han *materielt* er truet, men fordi »Det åndelige princip som bærer ham er bristet« (s.s.) Analogt hermed gælder det for vesteuropæeren, at »mister han det, der fyldte hans liv med arbejde, fortvivler han i følelsen af, at han ikke længere har hold på sig selv, han går etisk fallit«.

Grønbech fortsætter videre: »Faren beror ikke alene på, at der i vor sjæl kommer et tomrum, når vi mister noget af vor åndelige ejendom, hvad enten den nu hedder solen eller kænguru eller nære venner eller opgaver«, men fordi »..vi føler os forringede, vi er ikke længere mennesker i ordets egentlige betydning, og til syvende og sidst er det ikke frygten for andres foragt, som piner os, den kan for den sunde sjæl være en hjælper, men vor indre usikkerhed og deraf følgende angst for at vi selv skal synke ned i etisk råhed« (p.43).

Grønbechs hermeneutik hviler vel på en art indføling. Han føler sig, på kongenial måde, ind i, hvad han mener er det centrale i de primitives sjæleliv ud fra en intuitiv erfaring af, hvad han finder som det vigtigste i sit eget liv. Denne metode bygger ligesom Eliades på et tankemæssigt spring. Og dette tankemæssige spring får sin berettigelse fra den intuitive opfattelse af, hvad det vil sige »at være et menneske i ordets egentlige betydning«, hvad der udtrykker en art grunderfaring hos Grønbech.

Det helliges nødvendighed

Myten er en ideal fortælling. Ideelt set er den ovennævnte kaffer defineret som menneske ved sit tilhørsforhold til sit livscentrum, repræsenteret ved kvæget. Hans livs fortælling må derfor, ideelt set, bryde sammen, hvis han mister noget væsentligt i denne relation. Han kan ikke leve mere. Dette er fortællingens logik. Analogt og ideelt set kan vi heller ikke leve, hvis vi mister det, som for os repræsenterer den yderste virkelighed. Ifølge vores livs fortællings logik må vi bryde sammen. Det, Grønbech så egentlig siger, er, at selvet og det, man er disponeret for, f.eks. i Grønbechs tilfælde hans kald, er synonyme, og dette vil igen sige hans identitet. Og det er i kraft af denne identitet, et menneske kan være f.eks. selektiv. På denne måde føres det etiske og det religiøse sammen i ordet »bestemmelse«. Hvis vi skal videreføre Grønbechs analogitænkning, så kan vi hævde, at når vi ovenfor refererede Grønbech, når han skrev, at kvægavleren »lader sig begrave i huden af den hellige okse«, så betyder det faktisk, at der knytter sig en udødelighedstanke til selvet.

Pilgrimsfærdens hermeneutik

For nu at vende tilbage til Eliade, så kan vi hævde, at dennes parallelisering mellem heromyterne og de første kristne må være i besiddelse af yderligere heuristisk værdi, hvis man kan foretage en sammenligning med andre mytiske temaer. I det ovenstående så vi, hvorledes Grønbech fremstillede det religiøse liv som rettet mod et midtpunkt, et meningscentrum. I bogen »Myten om den evige tilbagekomst« (1966) giver Eliade netop en præsentation

tion af det almene mytologiske tema om »midtpunktets symbolik«. Ifølge Eliade er det et alment kendt træk ved de religiøse forestillinger, at bestemte lokaliteter, byer - landskaber, er i besiddelse af en særlig ontologisk status, idet de er skabt efter et himmelsk forbillede. Således kender vi ifølge Eliade et himmelsk Jerusalem, »skabt af Gud før byen byggedes af menneskehånd« (p.16) Denne model-kopi relation gælder også for templer. Templer er på en måde en afbildning af universet. (P.21). Forholdet mellem model og kopi er imidlertid et participationsforhold: Modellen har del i sit guddommelige forbillede (jvf. Holm 1970 p.94-96.). Det er ud fra denne tankegang, participationstanken, at de forskellige hellige lokaliteter erhverver deres særlige ontologiske status, de bliver området for den *egentlige* virkelighed. Vi forfølger imidlertid tanken om »midtpunktets« symbolik videre. Parallelt med disse forestillinger om hellige steds delagtighed i et himmelsk forbillede findes en serie trosforestillinger, som tager sigte på at forlene templerne og byerne med værdigheden af at være netop verdens midtpunkt. F.eks. angiver forestillingen om »det Hellige Bjerg«, som forbinder himmel og jord, at dette ligger i verdens midtpunkt (s.p.20). Men netop derfor bliver også, ifølge Eliade, byer og templer til en slags hellige bjerge, netop fordi de forbinder himmel og jord. Endvidere er det en del af hele dette mytekompleks, at de hellige byer og templer samt de hellige bjerge anses for at være »axis mundi«, dvs. det sted, hvor himmel, jord og helvede mødes, dvs. selve verdensaksen. Det afsluttende karakteristika vi skal interessere os for i denne forbindelse, er det forhold, at verdens midtpunkt er »skabens sted«. Således blev Adam skabt af ler i Paradisets have, som lå i midten af kosmos.

Det er vel efterhånden et religionshistorisk dictum, at myte og rite er en enhed. Til de mytologiske forestillinger om det guddommelige, om den egentlige virkelighed, foreligger derfor en ritisk adfærd. *Den* ritiske adfærd, som svarer til midtpunktets symbolik må således være pilgrimsfærden. Når jøderne drager mod Jerusalem begiver de sig mod »midtpunktet«, og dette vil igen sige, at de drager mod den egentlige virkelighed. Denne rejse er imidlertid en farlig færd: »Vejen til midtpunktet«, skriver Eliade, »er en vanskelig vej« (p.25). »Det finder sin bekræftelse alle vejne: i tempelvejens besværlige snoninger, i pilgrimsfarterne til de hellige steder (Mekka, Jerusalem, Hardwar o.a.), i de farefulde krydstogter under heltefærden efter Det gyldne Skind, Guldæblerne, livsurten osv., i vildfarelserne i labyrinten, i de vanskeligheder (og her drager Eliade en uvidenskabelig analogi): *der møder den, som søger vejen til sig selv, til sit væsens midtpunkt*« (m.k.). »Vejen« fortsætter Eliade, »er stejl og fuld af farer, fordi den i virkeligheden er en *rite de passage*, en overgangsrite, der fører fra det profane til det hellige, fra det forgængelige og illusoriske til virkeligheden og evigheden, fra døden til livet, fra mennesket til guddommen. Indgangen til »midtpunktet« svarer til en indvielse, en initiation. Efter gårsdagens profane og illusoriske eksistens følger nu en ny væren, der er virkelig, varig og virkningsfuld.« (p.26).

Befrielsen fra det forkerte

Eliades hermeneutik ville miste sin berettigelse, hvis det ikke var muligt at pege på en reference til virkeligheden. I sin imponerende bog om religiøse erfaringer (1963) konkluderer William James på baggrund af *empiriske undersøgelser*, at de mest forskelligartede religiøse oplevelser og holdninger mødes i samme *befrielse*. Denne befrielse falder i to dele: 1. En urolig følelse af angst, og 2. dens løsning og ophævelse. Vi følger James videre, når han ekspliciterer: 1. Angstfølelsen er, når den reduceres til de enkleste udtryk derfor, en opfattelse af, at der er noget forkert ved os, sådan som vi af naturen er. 2. Dens løsning og ophævelse er en følelse af, at vi ved at træde i den rette forbindelse med de højere magter *frelses fra det forkerte* i vor natur (ibid. p.307). Og James skriver andetsteds (ibid. p.305f.) om den religiøse følelse, at »den får bugt med medfødt melankoli og tilfører den enkelte udholdenhed eller ny iver eller mening med livet eller en ny fortryllelse, som stråler ind over livets almindelige forhold.« Denne afstikker til James skulle blot demonstrere, at mytens »mening«, »at en ny væren indtræder«, får sin bekræftigelse gennem de psykologiske undersøgelser.

Pilgrimsfærdens universalitet

Midtpunktets symbolik, og den dermed forbundne pilgrimsfærd, er således på en måde den basale mytologiske forestilling. Som vi så det udviklet i det umiddelbart ovenstående indbefattes også heltemyterne under pilgrimsfærdens arketype. Paradoksalt viser det sig, at vejen til midtpunktet, som i heltemyterne fremstilles som overordenlig vanskelig, også kan fremtræde overordentlig let. Enhver by, ethvert tempel, ethvert hus er i universets midtpunkt. Og at gå i kirke er jo i virkeligheden en pilgrimsfærd (Eliade 1974, p.382). I det øjeblik man træder ind i kirken og udfører ritualerne, befinder man sig jo i det absolutte, forstået ud fra kirkegangens hermeneutik. Begrebet kirkegangens hermeneutik kræver måske en kortere uddybning. Denne artikel bygger på antagelsen om, at myter og symboler har mening og betydning, dvs. at de udtrykker en erfaring. »Kirkegangen« er også et symbol. Hvis vi skal sige det så kort som muligt, må »kirkegangen« være udtryk for den erfaring, at det er muligt blot at bygge et helligt sted, og blot ved at træde ind i dette hellige sted, befinder man sig i det absolutte. Det *behøver* således ikke at være vanskeligt, *ethvert* menneskeliv kan i virkeligheden anses for at være en pilgrimsfærd. Som Eliade bemærker: »Den mest ophøjede (supreme) initiationsrite består i at begive sig ind i en labyrint og vende tilbage fra den, og dog kan ethvert liv, selv det mindst begivenhedsrige, opfattes som en rejse gennem en labyrint. Odysseus' lidelser og prøvelser var fabelagtige, og dog har ethvert menneskes hjemkomst samme værdi som Odysseus' hjemkomst til Ithaka.« (ibid., s.s., m.o.).

Nostalgien

Vi kan med andre ord hævde, at vi kan skelne mellem en vanskelig og en let model for rejsen mod midtpunktet. Men ifølge Eliade er længslen, som ligger bag begge »modeller«, den samme. Eliade kalder denne længsel for »Nostalgi efter paradiset«. For den »lette« vejs vedkommende en længsel efter altid »uden anstrengelse«, »effortlessly«, at ønske at være ved verdens hjerte, ved virkelighedens rødder, »hvad en kristen ville kalde menneskets tilstand før syndefaldet.« (ibid., p.383). For den vanskelige vejs vedkommende, som selvfølgelig er fremstillet af de store helteskikkelser, ser Eliade en analogi til nærmere tiders opdagelsesrejsende, som foruden at have et merkantilt formål, var drevet af en længsel efter »mytisk geografi«, »den eneste slags geografi mennesket ikke kan være foruden« (ibid. p.433). Jeg mener, at tanken om »mytisk geografi« bliver lettere tilgængelig, hvis vi sammenkæder den forestillingsverden, som er forbundet med »centrets« symbolik, som indeholder begreberne »himmelsk forbillede« - dvs. *ideal* - og »skabelsens sted«, dvs. *oprindelsens* sted, og den tanke om provisorisk eksistens, som er forbundet med ikke at være der, med myten om »den Sande Jord« fra Platons dialog »Faidon«, som vi på grund af »svaghed og træghed ikke er i stand til at stige op til«, »hvor alting er langt skønnere end her.« (Platon 1934b, p.238), eller myten fra Staten (10. bog), om stedet, hvor sjælene efter døden vælger deres skæbne. Vi kan få øje på så mange paralleller, at vi også må betegne disse steder for at være »mytisk geografi«. Endnu et eksempel på mytisk geografi kunne være, Jesu sentens fra Johannesevangeliet: »Jeg udgik fra Faderen og er kommen til verden; jeg forlader verden igen og går til Faderen.« (16,28). Der er med andre ord med forestillingen om mytisk geografi tale om en *idelære*. Mytisk geografi betyder så stedet for den *egentlige* virkelighed. Og jeg føler trang til at bruge et blødt begreb til den endelige denomination: Mytisk geografi er vort »hjemsted«.

Sammenfatning

Det må efter dette lange afsnit være passende med nogle sammenfattende bemærkninger.

Vi har ovenfor forfulgt det synspunkt, at den egentlige grund til at vi beskæftiger os med mytologi, er at myten kan fortælle os noget om os selv. Denne forbindelseslinie mellem myte og »livet« kan kun opretholdes, forsåvidt vi anerkender realiteten af en overordnet sammenhæng i menneskets historie.

Den mytiske struktur som kommer til syne overalt, i pilgrimsfærden, i heltemyterne, i det almindelige liv i de arkaiske samfund, er opretholdelsen af - eller rejsen mod centrum, som er en metafor for at stræbe efter den egentlige virkelighed. Den forståelsesmæssige tilgang til eksistensen

må så være, at det der berettes om i myterne på analog måde finder sted uden for disse. Det gælder derfor om at finde en oversættelse fra mytologien til eksistensen, som så vidt mulig er rensset for konkret mytologisk indhold, dvs. den skal være så generel som mulig, samtidig med, at denne grundstruktur kommer til syne; Den mest abstrakte formulering, har jeg fundet hos Eliade: »Symbolet »rejsen mod centrum« må oversættes til nutidig metafysisk sprogbrug som en rejse mod ens eget væsens (being) centrum og væk fra uvirkelighed.« (ibid. p.461). Mytologi er præget af essentialistiske forestillinger, og derfor kan en oversættelse ikke undgå at bære præg af et forsøg på at bestemme menneskets »væsen«. Menneskets »væsen« er ifølge en sådan oversættelse denne relation mellem individet og indivielsen. Mytologisk har man forsøgt at beskrive denne relation som menneskets inderste kerne, som der står hos apostlen Jakob: »Eller mener I det er tomme ord, når skriften siger: Med nidkærlighed længes Han efter den ånd, han har givet bolig i os«. (Jakobs brev 4,5).

Passiv og aktiv mystik

Allport skriver i sin bog om psykologi og religiøsitet (1966, p.48), at ikke to personer er i besiddelse af det samme religiøse engagement. Hvis vi fastholder, hvad vi ovenfor, bl.a. via Eliade, har klargjort om pilgrimsfærdens hermeneutik, må vi anse Allports udsagn for værende *for* partikularistisk. Vores udgangspunkt er, at der ifølge Eliade på den ene side findes en overordentlig, ja nærmest overmenneskeligt vanskelig vej, og på den anden side, at den egentlige væren også kan opnås ganske let. Vi vender atter tilbage til Eliade: »Ved en nærmere undersøgelse synes de hellige steds dialektik, og først og fremmest »centrets«, at være selvmodsigende. Een samling af myter, symboler og ritualer er enige om at understrege vanskeligheden ved at komme til »centret« uden at gå til grunde. Og dog er der et helt yderligere sæt af myter, symboler og ritualer, som gør det klart, at dette centrum er ret let at nå. Pilgrimsfærd til de Hellige Steder er vanskelig, men et hvilket som helst besøg i en hvilken som helst kirke er en pilgrimsfærd. Det Kosmiske Træ, kunne man sige, er utilgængeligt, dog er det fuldstændigt legitimt at bringe et træ, som repræsenterer det kosmiske Træ, ind i ethvert menneskes have.« (ibid., p.382, m.o.). De to veje, den lette og den vanskelige, er karakteriseret ved hinanden. Det er lige som om, at Eliade undersøger den vanskelige vejs arketype, heltefærd, og gør sig dens umulige fordringer klar, og dernæst ser på den anden type og konstaterer, at disse mytologier netop modsætningsvis er karakteriseret ved at fremstille noget overordentligt »let«, noget »anstrengelsesløst«. Der er med andre ord tale om en *perspektivering*.

Behov og den religiøse erfaring

Eliade skriver (Ibid., p.382), »at det forhold, at det i primitive kulturer var relativt let at forbinde himmel og jord (dvs. at oprejse et center, min tilf.), gør os istand til med overbevisning at fastslå, at menneskets trang til at placere sig selv naturligt og permanent i et helligt sted, i »verdens centrum,« var lettere at tilfredsstille i rammerne af ældre samfund end i de civilisationer, som er opstået senere« (m.o.).

Dette kan muligvis have sin rigtighed, men vi kan hævde den afgørende indvending med James (1963 p.26), at det er muligt at skelne mellem den overleverede og den *personlige* religion. James hævder om alle de store religionsstiftere, at de har stået i direkte forbindelse med det guddommelige, derimod lever tilhængerne på *anden* hånd, de kender kun overleveringen. Da Eliade med talen om »menneskets trang til at placere sig selv naturligt og permanent i et helligt sted« næppe taler om behovet for andenhånds erfaringer, så foreslår jeg, at man i stedet for at tale om en trang eller et behov, som kan tilfredsstilles i et religiøst samfund, taler om oprindelige typer af religiøse erfaringer.

Hvad vi ovenfor har kaldt erfaringen af den lette vej, kalder vi for passiv mystik. Hvad vi har kaldt erfaringen af den vanskelige vej, kalder vi for aktiv mystik. Her må jeg vedkende mig inspiration fra Spranger (1920 p.88 f). Spranger taler om to afgørende grundformer for religiøsitet: »Man kan for det første tyde den højeste mening og dermed verdensstrukturens (Weltgefüge) udelukkende fra objektet. Da er religiøsitet overvejende en passiv modtagen, en sidste bliven overvældet og benådet. Men man kan også være overtydet om, at dette absolutte og højeste først må bringes frem i den ensomme sjæl, for at dette lys kan stråle over det rå verdensforløb. Afhængighedens religion og frihedens religion. Schleiermacher og Kant« (M.o.)³.

Et andet sted (Ibid p.270) synes det som, at denne skelnen mellem afhængighedens og frihedens religion hos Spranger identificeres med forskellen mellem at være en mere traditionsbunden type, som stiller sig tilfreds i overtagelsen af etablerede sandheder, og den skabende type, som, ihvertfald når denne når sit maksimum, er at ligne med profeten og religionsstifteren. På denne måde ville den sidstnævnte ligesom være »finere« end den førstnævnte: Den karismatiske personlighed skaber en ny religion, de mindre begavede følger trop. Vores grundlæggende hypotese er imidlertid, at den aktive og den passive mystik, som vi foretrækker at kalde det, er udtryk for *ligeværdige* erfaringer. Det følgende vil være et forsøg på at undersøge, om denne hypotese kan have sin berettigelse.

Anstrengelsen

Cipoletti (1991 p.250) beretter om forskellige indianske oprindelsesmyter: Ifølge oprindelsesmyten hos de venezuelanske Quahiboer formede Kuwai, skaberguden, de første mennesker af ler, men de gik i opløsning i regnen. Anden gang skabte han dem af voks, men dette stof viste sig uegnet, da menneskene smeltede. Endelig lavede han dem tredje gang af hårdt træ, og så holdt de. Cipoletti hævder (Op.cit. s.s.), at det er et særkende for sydamerikanske religioner, at de indeholder motivet »flere forsøg« eller »uheld« i forbindelse med skabelsen. C. tolker dette som »perfektionerings« eller »forædlingsprocesser«. Først når guddommen gennem flere »forsøg« har afhjulpet disse »uheld« bliver kosmos og menneskene endelig til *det han ønskede*. (m.k.).

Selma Lagerløf

Selma Lagerløf (1920) har skrevet en digterisk levnedbeskrivelse om den finske nationalpoet Zachris Topelius. Om dennes fader hedder det (p.35), at han havde en forkærlighed for sentenser, og at netop hans yndlings-sentens var »overvind dig selv«. Denne lære ønsker han at indgyde i sin søns barnlige digtersjæl. En dag bliver Zachris og hans små legekammerater således tilbudt et dejligt stykke kringle. I det børnene skal til at spise kagen, spørger faderen om ikke de kunne tænke sig at vente til næste dag. Det lykkes ikke for Zachris at »overvinde sig selv« i denne omgang, men ved et par andre lejligheder består han prøven, så faderen måtte undre sig: Zachris »var spædlemmet og sart, han måtte være mere udholdende og sejt end man skulle tro«. (op.cit s.s.)

Det virker sandsynligt, at faderen er talerør for Lagerløf. I forbindelse med de vanskeligheder den unge Zachris kommer ud for, da han er sendt til familie »i byen« for at gå i skole, beretter hun: »Han havde det sværere end sine lige. De andre var måske ikke vokset op i en dejlig have, og de havde det ikke værre i byen end hjemme. Den lille eventyrprins fra Kudd-næs måtte derimod i flere retninger tvinge sin natur eller, om man vil, hente nye sider af sin natur frem for at kunne komme til rette med livet. Dette skal forøvrigt ikke siges som en beklagelse. Tværtimod, slikt er jo uundgåeligt, hvis man skal blive et *rigtigt menneske*«. (Op.cit.44 m.k.).

Denne ideal om hårdhed udtrykker vel ikke hele sandheden. Lagerløf beretter (Op.cit p.50 ff.), hvorledes Zachris af sin fader bliver formanet til ikke at læse »skadelige romaner«, hvilket han havde rig lejlighed til under mødet med »fastrenes lejev bibliotek«, og han opfordrer Zachris til endnu engang at »overvinde sig selv«. Zachris forsøger pligtskyldigst, men der er ingen rigtig *bund* i anstrengelserne, fordi hele hans hu stod til bøgerne. »At give afkald på at læse fastrenes lejev bibliotek igennem det kunne han ikke. Det ville ikke have været at overvinde sig selv, det

ville have været at ødelægge sig selv«. Så enkelt kan det siges. Hårdføreheden, askesen, *i sig selv* er meningsløs, hvis ikke den står i et tjenende forhold til et selv eller personligt formål.

Kierkegaard

Kierkegaard skriver i »Frygt og Bæven« (1963 p.27), at det gamle ord »kun den der arbejder får brødet, ikke passer på den verden, hvor det har hjemme, thi den udvortes verden er ufuldkommenhedens lov underlagt«, og, »her gentager det sig atter og atter, at også den, der ikke arbejder, får brødet, at den, der sover, får det rigeligere, end den der arbejder«. »I åndens verden derimod«, hævder Kierkegaard, »er det anderledes«, - »Her hersker en evig guddommelig orden« - »her skinner solen ikke over både gode og onde«. »her«, fortsætter Kierkegaard, »gælder det, at kun den der arbejder får brødet, kun den der var i angst finder hvile, kun den, der stiger ned i underverdenen, frelser den elskede«.

Kierkegaard fortsætter videre, idet jeg udvælger de mest rammende steder: »Den, der ikke vil arbejde, han får ikke brødet, men bliver bedragen, som guderne bedrog Orpheus med en luftig skikkelse i stedet for den elskede, bedrog ham fordi han var kjelen, ikke modig, bedrog ham fordi han var citharspiller ikke mand.« Vi kan hos Kierkegaard se en tendens til at betragte mandighed for at være det essentielle træk ved et rigtigt menneske, og disse antydninger må vel egentlig være tilstrækkelige, dog vil jeg tilføje, hvad Kierkegaard (op.cit p.28) skriver om menneskers forhold til angst, eller om hvem angsten egner sig for, kort og godt: »*Angst er ikke for blødagtige*«.

William James

Hos William James kommer det religiøse til udtryk både som en aktivitet og en passivitet, men det forekommer mig, at han har en forkærlighed for aktiviteten. Han erkender således, at vi er afhængige af nåden, dvs. passive, men.. »Den personlige holdning, som det enkelte menneske føler sig tilskyndet til at indtage over for det, som han opfatter som det guddommelige...vil vise sig at være både en hjælpeløs holdning og en offerholdning. Det vil sige, at vi må vedgå os i det mindste nogen afhængighed af den rene nåde, og vi må udøve et vist *afsavn* for at *frelse vor sjæl*.« (Op. Cit p.44) Vi kan se, der kommer en moralsk tone til udtryk hos James, hvor askesen (at »udøve et vist afsavn«) kombineres med en forestilling om et selv (at »frelse sin sjæl«.)

Sofokles

I den berømte tragedie »Antigone« (1960) fremstiller den oldgræske digter Sofokles en pligtkollision mellem den af staten, i dette tilfælde repræsenteret ved kong Kreon, og den af guderne foreskrevne lov. Situationen er den, at heltinden Antigones to brødre er blevet dræbt i indbyrdes krig. Kong Kreon befaler nu, at den ene af brødrene, Eteokles, skal have en ordentlig rituel begravelse, mens hans broder, Polineikes, som anses for at være oprører, skal ligge ubegravet »slængt for hund og fugl, et sønderledet ådsel« (L.196)

Antigone beslutter øjeblikkelig at hun, stik mod kongens bud, vil give sin broder en ordentlig begravelse. Straffen for at gå mod kongen er døden, men Antigone *har* taget sin beslutning, fordi som hun siger, kongens buds er relativt: »Du er dog dødelig«, påpeger hun overfor Kreon. Hans bud går ikke fremfor »Guds uskrevne uforgængelige love«. Om disse love hævder Antigone, at »De kom ikke ud igår og varer til idag, men evig, og ingen ved hvornår de først blev til«. Og Antigone ønsker ikke »Af frygt for nogen mand på jord, engang stå frem for Gud, til straf for brud på dem« (Fra 440 og ned). Antigone skelner altså mellem kongens forgængelige og relative love, som man ikke i absolut forstand har nogen pligt overfor, og de absolutte love fra Gud, som gælder til evig tid, og som det følgelig er en synd at bryde. Antigone er med andre ord bekymret for sin sjæl.

Johannes Sløk (1964) vil i sin omtale af Antigone egentlig ikke anerkende denne distinktion mellem menneskelig og guddommelig lov. Han ser Antigones konflikt som en konflikt mellem et oprindeligt og et degeneret kulturmønster (begravelsesceremonien) (Ibid p.58). Således at Antigones handling skulle udgøre en bestræbelse for en restituering af den »sande begravelse«. Men det er jo egentlig ikke det, der er på spil. Kreon har jo ikke dekretet nye begravelsesskikke for hele landet, men har netop ønsket at udelukke, som straf, Polineikes fra det af guderne befalede.

Det Antigone ønsker, er at vise hvad det vil sige at være en *ven*. Den handling, at Antigone dør for sin ven, udløser i stykket en bestemt effekt: Antigone guddommeliggøres: »Dog ry vil du vinde og ros er du værd«, synger koret (linje 783). Og Antigone sammenligner sin ulykkelige skæbne med gudinden Niobes, som også døde indelukket i sten (Antigones straf var levende begravelse), men koret trøster hende: »Ja, hun var gudinde, gudernes blod, vi menneskebørn af dødelig rod. Dog den vil få uforgængeligt ry, der dør som guderne dræbes«. (Linje 793).

Apostlen Jakob

Man kunne forestille sig, at på tiden lige efter kristendommens tilsynkomst, da Gud netop havde vandret på jorden, at de teologiske diskussioner

ville blive indstillet for en stund. Spørgsmålet om retfærdiggørelse plager imidlertid de teologiske hjerner. Med dette spørgsmål rejses vel en diskussion om, hvad det vil sige at være en *sand kristen*. Paulus er åben overfor, at retfærdiggørelse både kan ske ved nåde, dvs. passivt, og ved gerninger. »Men den som har gerninger at opvise, ham tilregnes lønnen ikke af nåde, men efter fortjeneste«. (Romerbrevet 4.4). Apostlen Jakob tager et mere kategorisk standpunkt: »Hvad nytter det, mine brødre, om en siger han har tro, når han ikke har gerninger, kan troen måske frelse ham?« (Jakobs Brev 2,4.) Og med henvisning til Abraham: »I ser altså, et menneske bliver retfærdiggjort, og ikke af tro alene« (2,24). Og fortsat: »På samme måde med skøgen Rahab, var det ikke også af gerninger, hun blev retfærdiggjort, da hun tog imod sendebudene og hjalp dem bort ad en anden vej«. (2,5). Der hentydes til en begivenhed i Joshua Bogen.

Kærligheden

Eliade (1985 p.89) skriver, at man i lloo tallet opdagede og lovpriste »den sande kærlighed«. I et specielt kulturelt miljø opstod en særlig digtning, »hvis emne altid var kærligheden«. (Op.cit s.s.). Kvinden ophøjes og forherliges i disse digte. Mens digteren besynger sin Dames egenskaber, kan han fremmane sin egen ensomhed og sine lidelser, men også sine forhåbninger: At få hende at se, om så blot i det fjerne, at berøre hendes klædedragt, at opnå et kys osv. (Op.Cit) Eliade kalder processen, som kommer til udtryk i disse digte for en »langvarig indvielse til kærlighed«, og denne indvielse er sammensat af »askese«, »oplæring« og en »sum af sjælelige oplevelser«. (Op. cit p.90). Eliade skriver videre, at »opdagelsen af kvinden som forbillede og lovprisningen af hendes fysiske skønhed og åndelige dyder kaster elskeren ind i en parallelverden af billeder og symboler, hvor hans profantilstand undergår en gradvis forvandling: Besiddelsen af kvinden var kronen på et udførligt ceremoniel, som styredes af askese, moralsk højnelse og lidenskab« (Op.cit s.s.). For Eliade er det »hævet over enhver tvivl«, at dette erotiske drama »må betragtes som et ritual«, og han jævnfører, dvs. sammenligner det med visse tantriske seksuelle øvelser. At man endvidere er istand til at sammenligne denne elskovsritualisme med hengivelsen inden for visse vishnuitiske skoler, hvor den mystiske oplevelse udtrykkes ved den gifte kvinde Radhas kærlighed til den unge gud Krishna, foranlediger Eliade til at konkludere, at »elskovspassionen er en autentisk oplevelse, som kan vurderes som mystik« (Op. cit. s.s.)

Denne ritualisering af kærligheden har vel sit modstykke i dagligsproget, når man taler om at »vente« på kærligheden og dyrkelsen af og trofastheden mod den eneste ene. Et sted siger Kierkegaard (desværre efter hukommelsen), at »inderlighed i elskov er vel dog at elske en og kun en eneste.«

Denne korte eksposition over kærlighedens mystik kan vel mest passende afsluttes, hvis vi med Eliade peger på, at denne dyrkelse og idealisering af kvinden hos Dante i hans forhold til Beatrice finder sit højeste udtryk. Beatrice bliver guddommeliggjort. Dante erklærer, at hun står over engle og helgener, og næsten er at ligne med den Hellige Jomfru. Åbenbart repræsenterer Beatrice, ifølge Eliade, teologien, altså frelsens mysterium. (Op.cit.p.91)

Inderlighed

Nu da vi er ved kærligheden. Aristofanes tale fra Platons Symposium (1934a p.111-116) er velkendt. Talen tager sit udgangspunkt i et »nedstignings« eller syndefaldsmotiv: På grund af truende adfærd mod guderne er den oprindelige helhed, den ottelemmede kvindemand, blevet delt i henholdsvis kvinde og mand, så vi nu befinder os i en unaturlig eller *forkert* tilstand. »Enhver af os er kun halvdelen af et menneske« (ibid. p.114), lyder en af Aristofanes' maksimer. Derfor bringer det *lægedom* til den menneskelige natur at forenes med en anden delt helhed i elskovsakten. Men talen handler ikke blot om eros som uspecificeret kønsdrift. Den handler først og fremmest om *individualiseret kærlighed*.

Aristofanes forudsætter nemlig, at det er muligt, at et menneske kan møde netop den del, han er blevet skilt fra, sin egen »halvdel«, og »at finde det elskede væsen, som hører en til, er egentlig Eros' vilje.« (ibid., p.116). »Hvad der nu kun er få, der gør«, tilføjer Aristofanes. »Men hvis dette er det bedste«, fortsætter Aristofanes yderligere, »så må iblandt de nu forhåndenværende muligheder, det bedste nødvendigvis være det, som kommer tættest herved, og det er at vinde en genstand for sin elskov efter sit hjerte.« Interessant er det, at det, der giver anledning til denne *kærlighedens idelære*, egentlig er følelseslivet, som Aristofanes siger: »Når nu en, hvad enten det er drengeløvskeren eller en hvilken som helst anden, træffer netop på sin egen halvdel, så betages de på en vidunderlig måde af en følelse af hengivenhed og samhørighed og elskov, og vil ikke finde sig i, om det så var blot et øjeblik at skilles fra hinanden. Dem er det, der hele livet igennem bliver hos hinanden, og de er ikke engang stand til at sige, hvad det er de vil have af hinanden. For ingen vil jo dog tro, at det er selve den sanselige elskovsnydelse, som om det var af den grund, at de så inderlig attråede at være sammen med hinanden, men det er øjensynligt noget andet, som hver af deres sjæle ønsker uden at kunne udtale, men den har kun en anelse om det, som den vil og antyder det i dunkle ord.« (ibid., p.116). Den eksisterer jo, denne underlige kærlighedsfølelse, hvor man føler, at man bliver genkendt, og at man pludselig har fået eksistensberettigelse, og denne følelse har jo primært ikke noget med sex at gøre, den er »hævet over« sex. Men for nu at vende tilbage til Platon, så ligger der måske, måske ikke, en aktiv mystisk tanke i, at det »nu«

ikke er mange, som finder sin egen halvdel. En sådan præstation er sjælden i denne usle tid. Det skal imidlertid ikke interessere os. Det, der interesserer os, er, at denne ide om evig individualiseret kærlighed jo helt oplagt kan paralleliseres med det, vi tidligere har beskrevet som mytisk geografi, og som vi tillod os at kalde et »hjemsted«. Men dermed er der jo egentlig også etableret en platonisk individualitetens idelære. Har man en idelære for to, har man det også for een. Denne decimering forringer ikke begrebets valeur. Idelæren etableres, når man fører det unikke, det partikulære, sammen med det universelle begreb om et »hjemsted«. Aristofanisk sagt, eksisterer der for et menneske et præeksistent himmelsk forbillede. Den jordiske opgave er at blive et med dette forbillede. Lykkes opgaven er universalet et »hjemsted« realiseret. Hvad der nu måske kun er få, der gør. Det er et singulært universale (Løgstrups udtryk)⁴. Realiserer man det unikke, realiserer man samtidig det alment gode. Spørgsmålet er selvfølgelig, hvor vigtig individualiteten er. Som bekendt får Aristofanes ikke det *sidste ord* i Symposion. Men vi er jo dømt til den. Og det er jo egentlig først i kraft af denne parallellisering med Platons Symposion, at vi kan forstå, hvad vi citerede Eliade for i det ovenstående »at ethvert liv, selv det mest begivenhedsløse, kan ses som en rejse gennem en labyrint - og at ethvert menneskes hjemkomst har samme værdi som Odysseus' hjemkomst til Ithaka.«. Enhver menneskeskæbne er ifølge denne tankegang principielt et »hjemsted«. Dermed har vi altså som sagt etableret en platonisk kærlighedens såvel som en individualitetens idelære, og dette vil igen sige disse størrelsers sande natur. Og denne idealisme lægger op til en stræben efter at være i overensstemmelse med denne sande natur, og denne stræben er vel så stræben efter inderlighed. Hos Spranger (1920) finder vi en moderne pendant til denne inderlighed. Sprangers centrale begreb er begrebet om en »eingehültes Rationalität«, hvilket vil sige, at der ligger en uformuleret logik gemt i tilværelsens »åndelige« områder. Det bedste eksempel, mener jeg, er »venskabet«. Spranger forsøger at analysere, hvad der egentlig ligger i begrebet om venskabet og dermed selvfølgelig det »sande« venskab, og han konkluderer, at venskabs ide, foruden at forudsætte noget følelsesmæssigt, egentlig er trofasthed. (Ibid p.74) Sande venner svigter ikke i nødens stund. Det er Sprangers pointe, at den samme »eingehülte Rationalität« også gælder for den enkelte person, og dermed bliver der i virkeligheden tale om et selvvirkeliggørelsesbegreb, og det er dette begreb, som har givet anledning til sentensen, som Spranger ofte citeres for, men som han selv fører tilbage til Pindar: »Werde, der du bist« (ibid., p.342). Udgangspunktet for Sprangers selvvirkeliggørelsesfilosofi er menneskets idealer: »Sig mig, hvad der er det værdifuldeste for dig, og jeg skal sige dig, hvem du er« (ibid., p.341). Inderlighed for Spranger er med andre ord at forsøge at virkeliggøre sin overbevisning.

H.C. Andersen

Hvis De tænker på eventyret om »Prinsessen på ærten« og forestiller Dem fortællingens gang ud fra prinsessens perspektiv, vil De sikkert give mig ret i, at vi kan udestillere tre væsentlige motiver: for det første en tilsyneladende uigenkendelighed eller forklædthed, en hjemkomst og et bevis på ægthed. Hvis de dernæst tænker på sagnet om Odysseus, vil De formodentlig også være tilbøjelig til at give mig ret i, at de samme tre motiver kan findes i slutningen af dette epos. Odysseus genkommer ukendelig til Ithaka, og han beviser sin ægthed ved som den eneste at være i stand til at spænde sin bue, ligesom kun en ægte prinsesse kan mærke en ært under tyve edderdunsdyner og tyve madrasser. Denne lighed sandsynliggør, at H.C. Andersen med sin lille fortælling har ønsket at skabe et heltekvad. Odysseus og den forkomne prinsesse har samme historie. I overensstemmelse med denne artikels terminologi repræsenterer »Prinsessen på ærten« hjemkomsten, frelsen. Sandsynligvis er prinsessens uhyre følsomhed et billede på kompromisløshed. Når H.C. Andersen således på en meget indirekte måde, for nu at minde om Kierkegaards præscription for væsentlige meddelelser, fremstiller en helterejse, foranlediger dette os til at tro på, at der findes, hvad vi kalder aktiv mystik hos H.C. Andersen. Hvis min formodning om den aktive mystik hos H.C. Andersen er korrekt, må vi spørge om en nærmere karakteristik af denne eksistensform. Det følgende vil være en meget kort præsentation af bestemte motiver fra udvalgte eventyr, som mere eller mindre forudsættes bekendte. Denne metode er nødvendig for at undgå alt for lange referater. For det første: I fortællingen »De vises sten« begiver den unge blinde pige sig ud i verden for at bringe de vises sten hjem til sin fader, verdens viseste mand, »Granskeren«, som bor i »Solens Træ«. Lyset fra de vises sten kan oplyse siderne om livet efter døden i »Sandhedens Bog«. De eneste sider, som »Granskeren« ikke kan læse. Med sig ud i verden bærer hun en ganske tynd usynlig tråd. En tråd, som er nødvendig for at kunne finde *hjem igen*. Men desuden har hun *inderligheden*. Det lykkes hende at bringe de vises sten med tilbage til faderen, kun som støv ganske vist, men det »henvæjrer ikke«. Da solens stråler gennem dette støv rammer siderne om livet efter døden i »Sandhedens Bog«, viser sig det ene ord: TRO. I »Nattergalen« er det et væsentligt motiv, at det kan være svært at skelne mellem den ægte og den kunstige nattergal. I fortællingen om »Skyggen« hører vi om den lærde mand, som søger den egentlige indgang til poesiens bolig. Da tilværelsen bliver lidt for vanskelig, lader han sin skygge smugkigge. Skyggen påstår, at han har været i poesiens inderste haller, og hævder han har set alt og ved alt, men han har i virkeligheden kun været i forgemakket. Efterhånden tager skyggen mere og mere magten over den lærde mand, som ender med at blive dennes tjener og til sidst bliver han henrettet. Jeg fortolker fortællingen på denne måde, at fordi den lærde mand kort og godt springer over, hvor gærdet er lavest, tager det overfladiske i manden, skyggen, mere

og mere magten fra ham (jvf. i øvrigt Lubcke 1977, p. 18). Det overfladiske i modsætning til hans sande selv. Fortællingen »Skyggen« repræsenterer således den modsatte handlingsgang af »Prinsessen på ærten«, hvor prinsessen »kom hjem« mister den lærde mand mere og mere relationen til sit »væsens centrum«. Med fare for at forsimple H.C. Andersen forsøger jeg at give en almen karakteristik. Menneskelivet er egentlig en mission og en bedrift. At finde »de vises sten«. Det kan være vanskeligt at skelne mellem det ægte og det falske, Nattergalen. Derfor er det nødvendigt at holde fast i det væsentlige, den usynlige (røde) trad. Endvidere er der en reel angst for, at korruptionen skal snige sig ind i ens liv (»Skyggen«), dvs. en angst for fortabelse.

Sokrates

Friis Johansen (1989, p. 162-174) har skrevet en mindre artikel om den platoniske Sokrates skikkelse. Johansen skriver om Sokrates, at han »ved at fastholde hver enkelt på et »De Te fabula narratur« (om dig fortælles en historie, min tilføjelse) har skabt forestillingen om selvet - den menneskelige sjæl - som et autonomt væsen, der realiserer sig selv ved at forholde sig til en normativ sandhed« (ibid., p.173). Dermed har Johansen erklæret, at Sokrates har et moralsk-eksistentielt ærinde. Johansen skriver især om »Apologien«'s (forsvartalens) Sokrates. Som en fundamental grundsætning i denne »Apologi« nævner Johansen Sokrates' tese: Et uprøvet liv er ikke et menneske værdigt (ibid., p.164). Men hvad går den Sokratiske moralitet egentlig ud på? Johansen taler om et bestemt sandhedskrav som »Apologien«s nerve: »Sandheden er at være, hvad man er, ikke at synes at være noget, man ikke er« (ibid., p.167). umiddelbart lyder dette meget ligetil - du skal være dig selv - og i det øjeblik et menneske realiserer sig selv, realiserer det samtidig dyden, hos Platon kaldet »arete«, »det i sig selv gode«. Men dette er ikke så ligetil endda, da arete Ifølge Johansen ikke kan indholdsbestemmes..Johansen skriver: »Man kan nu umiddelbart af apologien læse, at erkendelse er erkendelse af ens egen sjæl. Erkendelse er åbenbart forbundet med eksistens, med handling og moral. Åbenbart hænger erkendelse også sammen med absolutte værdier, den er både en almen og personlig sag. Bag sådanne tanker ligger der paradokser og filosofiske perspektiver« (ibid p.168). Dette tillader jeg mig at læse på den måde, at der for hvert evige eneste menneske gælder en individuel sandhed, det i sig selv gode-for mig. (Max Scheler (1954 p.495) bruger i øvrigt udtrykket på samme måde). Og ved at realisere denne individuelle sandhed, realiserer man noget alment godt. Jvf. vores begreb om et »hjemsted«. Det er på denne måde man kan forstå Johansen, når han siger om Sokrates »Sokrates har - med et ofte anført citat af Cicero - ført filosofien fra himlen ned på jorden i den forstand, at den moralske indsigt skal realiseres i den konkrete situation« (Ibid. p.172). Og det er egentlig, ifølge

Johansen, Sokrates selv, som realiserer dette sandhedskrav. »Sokrates er en Sokrates, som følger sandheden og intet andet, og som handler i gudens tjeneste«, og dermed kan Johansen spørge: »Var Sokrates virkelig den eneste, der levede et liv i sandhed?«, (ibid., p.166), og Johansen peger på, at det er Sokrates' offer, det at han tømmer giftbægeret, som gør ham til den legendariske Sokrates skikkelse. Johansen kalder Sokrates en slags filosofiens Antigone. Sokrates er undergivet både Gudens bud og byens lov, i en konflikt kan han kun vælge døden (p.164 f.) Det første skridt på vejen til »arete« er at fjerne skinviden og falske forudsætninger. Dermed har Sokrates på en måde en dobbeltfunktion. På den ene side er han den personificerede angst, som piller ved falsk bevidsthed for at muliggøre, at de sande valg kan træffes. På den anden side er Sokrates selve forbilledet, som viser, at selv virkeliggørelsen er mulig.

Jeg opsummerer den »aktive mystik«. Den er først og fremmest normativ. Der kommer en bestemt ideologi til syne: Et menneskeliv skal prøves, dertil kræves viljestyrke, mod og offervilje. Aktiv mystik handler om inderlighed, at finde og være det sande grundlag for det menneskelige liv. I kærlighed, i venskab, i selv virkeliggørelse. Aktiv mystik handler om det ekceptionelle. Eftersom det etiske og det guddommelige er det samme, er der også en reel angst for fortabelse, det onde skal bekæmpes. Det hellige har med handlingslivet at gøre, men forudsætningen for at handle sandt er samtidig en forstående problematisering, dvs. den sokratiske spørgen.

Nåden

Man kunne forestille sig, at det, vi har kaldt aktiv mystik, udtrykker hele sandheden. Men noget tyder på, at dette ikke er tilfældet. William James skriver (1963, p.303) om religiøse oplevelser, at de viser sig som »en ny iver, der lige som en gave føjes til livet og enten tager form af *lyrisk fortryllelse eller appel til alvor og heroisme*«. Det vil være nærliggende at antage, at »appellen til alvor og heroisme« svarer til vores kategori aktiv mystik. Det vil vil endvidere være nærliggende at spørge til, hvorvidt der til kategorien »lyrisk fortryllelse« svarer den anden type af religiøse oplevelser. Nedenstående beskrivelse er hentet fra en spørgeskemaundersøgelse, som jeg har udført i forbindelse med psykologiundervisning. I skemaet stilles spørgsmålet om baggrunden for at deltage i kurset, og en af deltagerne svarer: »En oplevelse jeg har haft for 20 år siden. Min stue blev fyldt af et gyldent lys, og jeg ved, at jeg blev »velsignet«, og at denne lysstrøm gik gennem mig til mine børn. Jeg er sikker på, at de har det i sig for evigt, og at det er det vigtigste, jeg nogensinde har kunnet bringe dem«. Denne oplevelse kan vi karakterisere på følgende måde: 1) den er passiv, 2) den indeholder kategorien velsignelse, og dermed har den 3) en frelsende og helende effekt. Det er som om, at denne oplevelse må

tilintetgøre al sorg i livet. Spørgsmålet er så, om vi kan finde en tilsvarende holdning hos de religiøse filosoffer. Jeg vil her pege på Johannes Sløk. Hos Sløk (1985) vil vi få at se, at den religiøse aktivitet udfoldes fra det guddommeliges side, og dette implicerer hos Sløk en afstandtagen fra moral. Vi springer lige ud i det. Grundlæggende er Sløk tilhænger af, hvad man kunne kalde en ontologisk kristendom. Dette vil sige, at med Jesu tilsynekomst er betingelserne for menneskeliv forandret een gang for alle (ibid., p.130). Kristus er med andre ord en *frelser*. For det andet vælger Sløk at fortolke Kristusskikkelsen i dennes funktion som stedfortræder for mennesket (ibid., p.94). Hvad betyder denne stedfortræderforestilling egentlig? Rent principielt betyder det selvfølgelig, at en person optræder i en andens sted. Mere konkret betyder det, at Jesus træder istedet for mennesket og gør det som mennesket burde, men som det ikke er istand til. Det, vi burde, men som vi ikke er i stand til, er ifølge Sløk, at leve op til eksistensens krav om at leve et liv som en helhed med kontinuitet og retning. (Ibid. 82 f.) Det kræves af et menneskeliv, at det på en eller anden måde er tro mod sig selv. Livet må ikke opløses i brudstykkeagtige episoder og anekdoter, men skal udgøre en konsekvent helhed. Og heri er vi alle skyldige, erklærer Sløk, vi har alle begået faneflugt. (Ibid 132). Religiøst talt er dette krav om helhed ensbetydende med, at menneskets og Guds historie skal smelte sammen, men fordi dette aldrig skete, og her refererer jeg stadig Sløk, tog Gud sig hvervet på, og blev menneske for at gennemføre menneskets historie. (Ibid.p. 133) Det er på denne måde, vi kan forstå stedfortrædertanken. Gud, altså Jesus, har gjort det, mennesket ikke kan, og derfor er vi nu frit stillet med hensyn til vort eget livs historie.

Dette er en forkyndelse med nok så vide implikationer. For det første betyder det, at mit eget livs historie ikke har nogen betydning, jeg kan med andre ord ikke fortabes. Som Sløk bemærker: »Jeg har fået fuldmagt gennem dåben til at pege på Jesu historie og hævde, den historie, det er også min. Det er nemlig den, der stedfortrædende gælder for mig, og min egen private historie er sat fri til at være, hvad den selv vil. Den er jo blevet ligegyldig (ibid., p.110). For det andet har dette som konsekvens, at Sløk som de centrale steder i evangeliene udvælger de steder, hvor kun Jesus er aktiv. Som et eksempel kan nævnes Sløks fremstilling af Jesu besøg hos overtolderen Zakæus (Lukas 19, 2-10). Det skal bemærkes, at ifølge Sløk var en overtolder på den tid det mest korrumpere individ, man kunne forestille sig, og i vore dage ville en sådan efter Sløks mening bedst kunne sammenlignes med en kombination af en narkobagmand, bolighaj og massageklinikindehaver (ibid., p.125). Men Jesus bekendtgør overfor dette mislykkede eksemplar, »at han idag bør tage ind i dit hus« (5). Og lidt senere proklamerer Jesus, at »idag er frelsen kommet til dette hus, eftersom han også er Abrahams søn. Thi menneskesønnen er kommet for at frelse og opsøge det fortabte«. Ifølge Sløk bliver Zakæus i princippet frelst ved Jesu tilstedeværelse, men ikke fordi han samtidig lover bod og bedring. Det afgørende er ikke, hvad Zakæus eller for den sags skyld noget

menneske gør, det afgørende er, hvad Jesus gør. Det er med andre ord det guddommelige, som udfolder al aktivitet. Fra menneskets perspektiv er der tale om ren passivitet, ren nåde. Det, vi mennesker så *kan* gøre, og dette må siges at være Sløks frelsesmetode, er, at gå ind i fortællingen og lytte til den, og idet vi lytter, kan vi identificere os med Zakæus, og da Jesus gør sig til et med Zakæus, gør han sig også til et med os, og vores og den guddommelige historie smelter sammen, og vi kan være frelste. Jeg føler mig tvunget til for klarhedens skyld, at citere et længere afsnit i sin helhed: »Historien er ganske urealistisk, thi det er en myte, eller jesu adfærd er opmytologiseret. Jesus optræder som mytens Gud, der i den mytiske handling grundlægger en ny verden, i hvilken Zakæus nu kan være på en ny måde. Derfor er fortællingen i al sin korthed fortællingen om Jesu levnedsløb, hans myteskabende levnedsløb, i den er alt det sagt, der kan siges om Jesus; der kan ikke siges mere; men det samme kan naturligtvis siges på mange andre måder. Som den mytiske fortælling det er, kan jeg der hører den, gå ind i den, gøre den til min historie, identificere mig med denne Zakæus; Jeg er ikke et hår bedre end han, men kan på den anden side heller ikke være værre, for han var så fortabt, som det er muligt. Det er mig Jesus besøger, og dermed er frelsen kommet til mit hus. Alt er herefter i sin orden med mig. Måske forbedrer jeg mig, måske giver jeg alt til de fattige, måske, måske ikke; men det er ikke det, det kommer an på. Frelsen består ikke i, hvad jeg gør, men hvad Jesus gør; han opsøger mig som den, jeg er, spiser middag med mig, og det er nu den måde, han gør sig til et med mig på. Fra nu af er der ingen forskel på Jesus og mig; hvad han er, det er jeg, hans historie er min historie. Og det er frelsen, hverken mere eller mindre, ud af min egen fortabte historie. (Ibid.p 126). (De teoretiske forudsætninger i dette citat kan man orientere sig om i Sløks »Det religiøse sprog« (1981)). Sløk er utroligt provokerende, men på en eller anden måde føler jeg, at han har ret. Det han siger, virker tiltalende. Vi er alle sammen i samme båd. Og ingen af os er så retfærdige, at vi kan tillade os at kaste med sten. Vi er alle sammen ganske almindelige mennesker, som håber på, at der falder lidt lykke ned i vores turban. William James siger nogenlunde det samme, men sandsynligvis bedre, når han erklærer: »Til syvende og sidst er vi jo alle en (sådan) uhjælpelig fiasko. De sundeste og stærkeste mellem os er formet af det samme ler som sindssyge og straffefanger, og selv den mest modstandsdygtige bliver tilsidst løbet over ende af døden« (1963 p.40). Desuden ved vi jo, at enhver kan knækkes af ensomhed. Men der er jo det mærkelige krav om at burde noget her i verden. Ovenfor skrev jeg, at Sløk tager afstand fra moral. Zakæus var ikke et af Guds bedste børn, som ingen af os jo er, men det bekymrer ikke Sløk, fordi Sløk mener, at det grundlæggende krav om at burde noget i tilværelsen ikke er religiøst funderet, men et krav, som kommer fra samfundet. Det er et udtryk for »das Unbehagen in der Kultur« (op. cit., p.136). Spørgsmålet er, om ikke det er fordi Sløk udelukkende har blik for den passive form for religiøsitet.

Der findes rigeligt med steder i evangelierne, som lægger op til en aktiv form for religiøsitet: »Gå ind ad den snævre port, thi vid er den port og bred er den vej, som fører til fortabelsen, og mange er de, der går ind ad den, og snæver er den port og trang er den vej, der fører til livet, og få er de, der finder den« (Matt. 7, 13-14). Og »hvis nogen vil gå i mit fodspor, skal han fornægte sig selv, og tage sit kors op og følge mig« (Matt. 16, 24). Disse blot som eksempler blandt mange. »At tage sit kors op og følge mig« er udtryk for det, man kalder Imitatio Kristi, dvs. man forsøger at gøre det, som Guden gør, og ved at gøre det opnår man en vis gudlighed. Denne mulige fortolkning af kristusskikkelsen står jo som stedfortræderfortolkningens absolutte modsætning. Hvor stedfortræderfortolkningen lægger vægt på, at man absolut intet skal, at man ikke skal anstrenge sig, kræver efterfølgelsesmodellen, altså imitatio, alt. Det er med andre ord en *påfaldende* modsætning. En moderne fortolkning af Imitatio Kristi finder vi hos Jung i hans kommentar til Wilhelms »The Secret of the Golden Flower« (Jung 1962, p.133 f., m.o.). Jung taler om, at vi kan forstå Imitatio Kristi på en uautentisk måde, nemlig ved at vi kan nøjes med at beundre et menneske, og det må så være Jesus, som legemliggjorde livets dybeste mening, og så står vi i fare for at glemme vor egen dybeste mening, selv-virkeliggørelsen. »Efterfølgelse af Kristus kan derfor forstås i en dybere betydning«, skriver Jung. »Det kan forstås som pligten til at virkeliggøre sin dybeste overbevisning, altid det mest fuldstændige udtryk for det individuelle temperament, med det samme mod og den samme selvo-offrelse som vist af Kristus. Heldigvis, må vi tilføje, har ikke alle fået tildelt opgaven at være menneskehedens fører, eller en stor oprører, og således må det være muligt for enhver at realisere sig selv på sin egen måde« (Forkort.). Hvis vi skal sammenligne de to tolkninger af kristusskikkelsen, er de jo klart modstridende. Dette kan bedst illustreres ved begrebet »frelses« tvetydighed. I stedfortræderforståelsen *bibringes* personen frelse, dvs. helhed, realitet. I Imitatioforståelsen frelses mennesket overhovedet ikke, men det forsøges *vækket*, det bliver anvist en *vej*. En vej, man har *pligt* til at gå, hvor man i Sløks forståelse paradoksalt er fritaget. Vi kan se, at Kristus i Jungs fortolkning får samme funktion som Sokrates. De bliver mennesker, hvis skæbne det er at være menneskehedens forbilleder. Antigone hører vel til i samme kategori, og det er formentlig ikke uden betydning, at de alle tre vælger det frivillige selvooffer. Men det er ikke den aktive religiøsitet, der interesserer os nu. I det ovenstående har vi refereret en passiv religiøs oplevelse, og vi har påvist, at vi finder en *holdning* hos den religiøse filosof Sløk, dog uden egentlige religiøse oplevelser, som modsvarer denne oplevelse. Er det muligt at finde yderligere eksempler? Ingemann Nielsen (1989, p.92) taler om, at en person kan have et sekulært eller profant engagement i »det helt almindelige«.

Denne person kan eksempelvis være optaget af at fælde et træ for at skaffe brænde. »Nu kan der ske det« (m.k.), fortsætter Ingemann Nielsen, »at der i og med det »helt almindelige træ« for personen fremtræder noget,

som er »helt anderledes«, og som betyder, at træet på en gang virker gådefuldt og dragende og ærefrygtindgydende urørligt. Det er stadigvæk det helt almindelige træ, som personen oplever i livsverdenens centrum, men *samtidig* fremstår træet i dets »anderledeshed« med en virkelighedsintensitet og en værdi- og meningsfylde, som får ethvert personligt mål og enhver personlig forestilling til at træde i baggrunden. At fælde træet bare for at få brænde kommer ikke på tale så længe eller så kortvarigt, det fremtræder som en manifestation af »det helt anderledes«.

Vi kan med rimelighed hævde, at vi i dette citat genfinder en passiv religiøs oplevelse. »Nu kan der ske det« hedder det i citatet ang. det helliges mulige tilsynkomst. Der finder med andre ord ingen aktivitet sted fra subjektets side. Aktiviteten udgår fra det guddommelige. For så vidt angår mennesket er der tale om ren passivitet, ren nåde.

Vi går imidlertid videre, idet vi forsøger at give en karakteristik af Ingemann Nielsens konceptualisering af det helliges dialektik. Med »det helliges dialektik« menes, at det hellige kan forstås indenfor et sæt af tilsyneladende uforenelige modsætninger. Vi følger her Ingemann Nielsen, idet vi tager udgangspunkt i modsætningen det immanent virkelige-det transcendent virkelige (1990, p.191). Ifølge Ingemann Nielsen er det immanent virkelige det, der »anskueligt og udsigeligt« viser sig i den menneskelige livsverden. Jeg refererer Ingemann Nielsen næsten ordret, når jeg skriver, at det, der karakteriserer det immanent virkelige, er dets relativitet, dets finithed og først og fremmest dets helt almindelighed, således at det i kraft af disse prædikater kan betegnes som verdsligt, som *profant*. Modsætningsvis kan der, stadig ifølge Ingemann Nielsen, fremstå en *helt anderledes* virkelighed, som netop i sin *uanskuelighed* og *uudsigelighed* kan fremstå som absolut og infinit, som er i besiddelse af en »grænseløs energi-, værdi- og meningsfylde«, og netop fordi denne anderledes virkelighed kan beskrives med disse kvaliteter, kan den betegnes som *hellig*. Disse tilsyneladende uforenelige modsætninger kan imidlertid forenes. Det transcendent virkelige, den helt anderledes virkelighed, kan vise sig som et intuitivt givet nærvær i og med den almindelige livsverden (jvf. ovenstående beskrivelse af træet). Ingemann Nielsen taler om denne begivenhed som et *Coincidentia Oppositorum*, et modsætningernes sammenfald.

De tilsyneladende uforenelige modsætninger bringes altså sammen i den religiøse oplevelse, med det resultat, at verden bliver helliggjort, og dette har igen en helende effekt, anderledes sagt, der er frelse forbundet med denne begivenhed: »At erfare et sådant mysterium tremendum et fascinans, et sådant mysterium majestatis, et sådant mysterium energeticum... er ensbetydende med 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. (Ibid. samme side). Hvis vi forbliver inden for vores fundamentale problemstilling, nemlig aktiv og passiv religiøsitet, så springer det i øjnene, at i Ingemann Nielsens beskrivelse

af det helliges dialektik, så fremtræder denne som en absolut »brudt« dialektik. Mennesket og verden og Gud er fundamentalt adskilte. Livsverdenen, når den fremtræder som immanent virkelig, er, fristes man til at sige, blot alt *for* almindelig, den er *for* udsigelig, den er *absurd*. Hvor i den aktive mystik mennesket var forbundet med det hellige i kraft af et krav, og dette krav viste sig i samvittigheds og angstoplevelser, er mennesket i den passive religiøsitet helt afhængige af nåden. Men hvorfra henter man inden for den passive religiøsitet eventuelle etiske forskrifter eller handletilskyndelser. Hvis vi læser Ingemann Nielsen og Sløk under denne synsvinkel, vil svaret for begges vedkommende vise sig, at de henter sådanne forskrifter i den religiøse oplevelse, og *kun* der. I de artikler af Ingemann Nielsen, som vi har gennemgået, tager denne forfatter delvis afsæt i Heideggers (1973) værenstænkning. Idet han således anvender Heideggers terminologi peger Ingemann Nielsen på, at den *oprindelige* måde for det hellige at åbenbare sig på er med såvel essens- som eksistensmodus, og han konkluderer følgelig, at det hellige først har fuld virkelighedsdybde, når det åbenbarer sig med begge disse modaliteter. (1990, p.194) Jeg må lige tilføje, at med eksistensmodus menes selve åbenbaringens under, *at* det hellige viser sig. Med essensmodus menes, at dette hellige altid konkretiserer sig som noget nærmere bestemt, således at det er muligt at sige, *hvad* det hellige er. Dvs. altså det helliges essens. Mangler, ifølge Ingemann Nielsen, en af disse modaliteter i menneskets forhold til det hellige, kan det på den ene side føre til en i blot tomme dogmer stivnet intellektualiserende religion, som er præget af »værensglemsel«, hvis på den anden side essensen mangler, kan dette føre til en uforpligtende æsteticisme med »væsensforglemmelse« til følge. Hvad der har interesse i vores sammenhæng er, at det forpligtende, det handletilskyndende, dvs. essensen, henter sin legitimering i den religiøse åbenbaring og *kun* der. Jeg mener, at Ingemann Nielsen siger det samme med andre ord, når han (1989, p.93), med inspiration fra Martin Bubers Jeg-Du filosofi, taler om at man kan møde træet i et *kontemplativt* Jeg-Du. Men dette kontemplative Jeg-Du kan give anledning til Jeg-Det orienterede handlinger, eksempelvis at beskytte træet. Handlemotivationen må altså hentes fra den religiøse oplevelse. Vi finder en lignende fremstilling hos Sløk. Det, der hos Ingemann Nielsen var væren, dvs. selve mysteriet *at* det hellige viser sig, svarer hos Sløk til evangelierne. Det man så kunne kalde essensen hos Sløk, og dermed altså handlemotivation og etiske forskrifter er kærlighedsbudet »Du skal elske din næste« (Sløk *ibid* p.131). Dette krav om næstekærlighed findes ikke isoleret fra fortællingerne, anfører Sløk. Det er ikke et kategorisk imperativ, man blot har at efterkomme. »Det omgærdes altid af en fortælling, som lader kravet vokse frem som en selvfølgelighed i denne fortællings univers, og det er kun hvis man går ind i fortællingen, at kravet er et krav«. (*Ibid*.samme side.) Vi kan se analogien til Ingemann Niensens arbejde. Det er kun i selve værenoplevelsen, i åbenbaringen, at vi for det første kan hente de etiske forskrifter, og det er også kun der, vi over-

hovedet kan hente motivation til at opfylde dem.

Jeg forsøger at give en almen karakteristik af den passive mystik, dette er nemmest at gennemføre, hvis man kontrasterer de to former for religiøsitet. Hvor den aktive er individualistisk, er den passive almenmenneskelig, hvor den aktive er ekceptionel, er den passive »helt almindelig«, hvor den aktive er idealistisk, er den passive sandsynligvis spontanistisk. Den grundlæggende ideologi må være, at hvor i den aktive mystik kun det ekceptionelle menneskes liv er sandt, er i den passive mystik *ethvert* menneskeliv sandt, uanset at der ikke nødvendigvis udfoldes de samme anstrengelser.

Første gang, jeg skulle undervise i psykologi, det var en enkelt aften på en privat aftenskole, havde jeg, for at undgå alt for livsfjerne teoretiseringer og som en slags introduktion til aftenens emne, religionspsykologi, bedt eleverne om på forhånd at læse nogle kapitler af Jungs selvbiografi (1984). Jeg husker fra den aften, at en af eleverne med en *speciel oprigtighed og glæde* om Jungs bog erklærede at »den var skøn«. Den kendsgerning, at det at læse Jungs selvbiografiske skildring kunne *ramme* noget i folk, inspirerede mig til ved en senere lejlighed, et kursus på Folkeuniversitetet, at lade skønlitterære og personlige beretninger danne det praktiske eller livsnære fundament for undervisningen. Blandt de tekster, jeg hen ad vejen udvalgte, var et par fortællinger af H.C. Andersen (1982) »Klokken« og »Den grimme ælling«, Martin Bubers (1966) Møde med mennesker, Viktor Frankls koncentrationslejrskildring (1982), Første kapitel af Selma Lagerlöfs Jerusalem (1922)⁵. Af Ingemann Nielsen specielt »Af en billedhuggers stenbekendelser« (Nielsen, 1986), som er en personlig beretning, og flere andre. Efterhånden som undervisningen skred frem blev jeg selv grebet af de forskellige tekster. Jeg spurgte mig selv, hvad er det der gør, at Lagerløf er så fantastisk, og H.C. Andersen. Da vi kom til Bubers tekst, som virkede på samme måde, fandt jeg et udtryk, som måske dækkede: Der var tale om overbevisning, disse forfattere skriver først og fremmest med overbevisning. Og jeg finder en anden betegnelse, som jeg også synes dækker: De skriver med hjertet. Jeg spørger mig selv, om jeg nogensinde selv kan komme til at skrive sådan.

En af eleverne udbryder, inden vi går igang med at gennemgå Bubers tekst: »Det er altså så dybt moralsk det her«. Den samme elev udbrød spontant, da vi skulle til at gennemgå »Jerusalem«: »Denne her tekst siger, at der er noget, vi alle sammen *skal*«. Jeg gennemgår Lagerlöfs Jerusalem i timen. Jeg forklarer, hvorledes man kan forstå hovedpersonen Ingmar Ingmarson i lyset af de store myters overgangsriter. »Ingmar bliver initieret til livet«, siger jeg. Mens jeg fortæller, glemmer jeg mig selv, der opstår en mærkelig intens stemning i klasseværelset, uden bagtanker af nogen art udbryder jeg: »jeg føler her, at vi her har den samme interesse, det føler jeg«, Og i det øjeblik følte jeg virkelig, at det var den samme interesse, og at eleverne følte det samme. Hvis jeg retrospektivt skal forsøge at tydeliggøre denne følelse, så må det nærmeste jeg kan komme være, at jeg følte, vi alle sammen var på vej det samme sted *hen*. Der var lignen-

de øjeblikke i løbet af undervisningsforløbet, men disse var de mest markante, og udtrykker det væsentlige: Når mennesker læser væsentlige tekster kan der komme en alvor og oprigtighed til syne, som jeg (heldigvis stadigvæk) genkender fra mig selv, og som jeg betegner som værende af moralsk natur. Det er banalt sagt en alvor og oprigtighed, som kun refererer til sig selv.

I tidligere omtalte spørgeskemaundersøgelse har jeg bedt folk om at svare på, hvilke af teksterne som har gjort særligt indtryk på dem, og hvorfor. Ovenfor omtalte person, som reagerede stærkt på Bubers og Lagerløfs tekster, svarer, at hun syntes særligt om Bubers og Frankls bøger, »Fordi de gik lige til hjertet. Var lette at forstå. *Højnede ens tankegang*« (m.k.) Den kursiverede bemærkning udtrykker vel egentlig det centrale i den aktive religiøsitet: At der *findes* nogle værdier, som det er værd at kæmpe for. Nu synes jeg ikke, vi skal være alt for skematiske og sætte Buber i den ene eller anden bås som enten aktiv eller passiv mystik, men med hensyn til Frankl er der vel almindelig enighed om, at hans skildring fra koncentrationslejren handler om, at lidelsen har en opdragende funktion, lidelsen højner mennesket. H.C. Andersen skrev engang: »I England, i den kongelige Marine, er der gennem alt Tougværket, i Småt og Stort, en rød Tråd, der antyder, at det tilhører Kronen. Gennem alle Menneskers Liv og Levned går der også en Tråd, en usynlig Tråd, der viser, at vi tilhøre Gud. At finde denne Tråd i Småt og Stort, i vort eget Liv, det skal Digtekunsten hjælpe os til, og den kommer frem i mange Skikkelser«. (1877 p.24) H.C. Andersen siger altså, at poesien, og vel dermed kunsten i videre forstand, har en frelsende eller »vækkende« funktion. Hvis man sammenholder dette med, at læsningen af Jungs selvbiografi, og her må vi sige rent ud, at grunden til, at der knytter sig en særlig fascination til Jungs person, sandsynligvis er hans begreb om individuationen, kan *ramme* noget i folk, og at andre tekster, som minder om denne, kan gøre det samme, så må den beskedne antropologiske konklusion være, at der ligger en Sokrates, en Jesus, dvs. et ekceptionelt menneske i mange af os. Men dette er kun den ene side af sagen. Jeg refererede i det ovenstående en mystisk oplevelse fra samme undersøgelse. Personen som har haft denne oplevelse har i løbet af undervisningsforløbet kun læst afsnittet fra Lagerløfs »Jerusalem,« min egen artikel (Petersen 1990), disse tekster altså som repræsentanter for den aktive mystik, Ingemann Nielsen (1986-1990), disse tekster altså som eksponenter for det modsatte synspunkt, og har sat særligt kryds ud for Ingemann Nielsen (1986), som en tekst, som sagde hende mere end andre. Hun begrundet det på følgende måde: »Torsten Ingemann udtrykker nogle tanker, følelser, oplevelser, som umiddelbart siger at en anden har oplevet og følt noget, jeg kender«.

Jeg stiller også et spørgsmål i skemaet, hvorvidt en extrainstitutionel religiøsitet stiller en eller anden form for krav til personen. (Det er jo en almindelig antagelse ang. religiøsitet at den fremtræder som pligt) Den samme person svarer: »Nej. tværtimod. Det er ikke nødvendigt at vide

eller forstå så meget. Det er O.K. bare at »være««. Hvis jeg ud fra disse svar konkluderer noget, vil validiteten selvfølgelig kun kunne godtgøres ved en længere diskussion, lige som det ville have været oplagt, som en del af denne diskussion, at interviewe personen, hvilket jeg har været afskåret fra, da jeg måtte respektere anonymiteten. Men alt andet lige så sandsynliggør disse svar, at der virkelig findes to ligeværdige religiøse tilværelsesdimensioner. Aktiv og passiv. Dybest set er ingen jo i tvivl om, at den aktive reelt eksisterer, og det er jo nok den, som er mest fremtrædende i vor kultur, så egentlig er det den passive, som er til debat.

Jeg mener, vi kan drage en parallel til Jungs typologi (1971). Jungs typologi må ikke forstås psykologisk, men nærmere på den måde, at et individ befinder sig inden for den ene eller den anden tilværelsesdimension. De basale kategorier, ekstra- og introversion betegner Jung på følgende måde. Den ekstraverterede er i umiddelbar overensstemmelse med de objektive forhold og disses krav. Den introverterede skyder en subjektiv anskuelse ind mellem sig selv og objektet. (Op.cit 333) Jung illustrerer dette med en rammende bemærkning: »Hvor den ekstraverterede tager en overfrakke på for at væbne sig mod en eventuel kulde«. »Finder den introverterede dette overflødigt på grund af sine forsætter om at hærde sig«. (Op.cit s.s.) Ud fra dette ville det være nærliggende at hævde, at den aktive mystik, som bl.a. har med viljestyrke at gøre, og som i det hele taget problematiserer *personen*, svarer til introversionen. Hvis der således eksisterer en parallellitet, ville det endvidere være naturligt at antage, at extraversionen svarer til vores kategori passiv mystik, som netop henter sin energi udefra. Man må imidlertid ikke misforstå Jung på den måde, at extraversionen skulle være identisk med »udvendighed«. Tværtimod beskriver han den ekstraverterede følen som en »charmerende genuin følelse«, (Op.cit. 355) Som bl.a. er *rettet mod* (m.k.) »traditionelle værdier« og som muliggør understøttelsen af sociale, filantropiske og lignende kulturelle institutioner. (Op. Cit. s.s. pass.) Kernen i Jungs typologi er således, som vi kan se, at »typer« er udtryk for en intentional relation mellem individet og verden. De forskellige »typer« er rettet mod forskellige værdier i verden. Derfor bliver det også meningsløst at tage parti for enten det ene eller det andet. Men det er som regel, hvad der sker. De to typer er ofte fjendligt indstillede over for hinanden. Fordi, i Jungs sprogbrug: »Den psykiske energi er lokaliseret helt modsat« (Ibid, p. 517). Grundtanken hos Jung er vel, populært sagt, at vi på en eller anden måde indeholder »det hele«, og at et menneske derfor ikke kan nøjes med at udvikle kun een side af sig selv. »Typen repræsenterer en *ensidighed* (m.k.) i udviklingen.« (Ibid. s.s.). Derfor er vi tvunget til, efterhånden som tiden går, at lade andre sider af vor natur komme til orde: »Utvivlsomt«, erklærer Jung, »eksisterer der ekceptionelle mennesker, som er istand til at ofre deres hele liv for en enkelt formel, men for de fleste af os er en sådan eksklusivitet umulig i længden.« (Ibid. 348) Analogt med denne fjendtlighed imellem »typerne« vil det sandsynligvisvis være uundgåeligt, at

en person, som er i færd med at realisere et aktivt mystisk projekt, vil finde den passivt mystiske tilværelsesdimension for enten suspekt, uforståelig eller uinteressant. »Angst er ikke for blødagtige«, citerede vi Kierkegaard for i det ovenstående, og dermed har han jo vist, hvem han holder med. Den Grimme ælling, som aktivt mystisk blev en svane ved at gå så gruelig meget igennem, havde behov for en hel andegård, dvs. en flok dusinmennesker, for at sætte sig selv i relief. Jesus ryddede templet for kræmmere, dette må ud fra en aktiv mystisk tankegang anses for at være en prisværdig handling. Passiv mystisk vil man være tilbøjelig til at trække på smilebåndet. William James (1963, p.228 f.) skriver om Luther: Helgentemperamentet er et moralsk temperament, og et moralsk temperament må ofte være grusomt. Det er et temperament, som tager klart og afgjort parti, og et partisk sind er grusomt. Ikke med ét ord protesterer Luther imod eller bare beklager den frygtelige tortur, hvorunder gendøbernes førere blev henrettet. « Vi har med andre ord fat i den aktive mystiks usympatiske natside. Den aktive mystiker kan udvikle sig til »den retfærdige«, som nidkært bekæmper korrupsionen både hos sig selv og i sine omgivelser. Den aktive mystiker kan ende med at mangle almindelig medmenneskelig sympati. Omvendt vil en person, som realiserer et passivt mystisk projekt, sandsynligvis finde den aktive mystiks voldsomme idealisme ubegrundet og overdrevet. Der eksisterer med andre ord en spænding imellem disse to dimensioner. Men det kan der selvfølgelig kun gøre, hvis de virkelig er ligeværdige.

Forholdet mellem disse to dimensioner kan imidlertid udgøre en spænding på en helt anden måde. Selve det, at »det religiøse« ikke præsenterer sig selv entydigt, gør, at det er muligt, angstfyldt, at spørge, hvad man egentlig har pligt til. Eller om man overhovedet *har* pligt til noget. *Skal* man søge fuldkommenheden, eller er det i virkeligheden »tilladt« at lade være. Endnu engang er man overladt til sig selv.

NOTER

1. Kalidasa, indisk digter og dramatiker ca. 300-400 e.k.
2. Der hentydes formentlig til det japanske No teater.
3. Når jeg bruger ordet »mystik« er det også inspireret af Spranger som taler om den »immanente« og den »transcendente« mystiker som to forskellige typer af religiøst anlagte mennesker (Ibid. 239).
4. Løgstrup (1976-1984)
5. Jeg har (Petersen 1990) givet en udførlig fortolkning af første kapitel af »Jerusalem«. Essensen er, at hovedpersonen »Ingmar Ingmarsson«, idet han handler i en samvittighedskonflikt, samtidig gemmemgår en vanskelig overgangsrite.

LITTERATUR

- ALLPORT, G. (1966). *Psykologi og religiøsitet*. Kbh.
- ANDERSEN, H.C. (1982). »Prinsessen på ærten« »Klokken«, »Skyggen«, »Nattergalen«, »Den grimme Ælling«, »De vises Sten«. I *Samlede Eventyr og Historier*. Odense.
- ANDERSEN, H.C. (1877). Supplement. I *Samlede Skrifter vol.1*. Kbh.
- AUERBACH, E. (1959). *Mimesis*. Frankfurt am Main.
- BJERG, S. (1981). *Den kristne grundfortælling*. Århus.
- BUBER, M. (1906). *Møde med mennesker*. Kbh.
- CIPOLETTI, A. (1991). »Sydamerikanske religioner« I *Eliade, M: De religiøse idéers historie*, bind 4, Kbh.
- ELIADE, M. (1966). *Myten om den evige tilbagekomst*. Kbh.
- ELIADE, M. (1974). *Patterns in Comparative Religion*. New York.
- ELIADE, M. (1983a). *De religiøse idéers historie*, Bind I. Kbh.
- ELIADE, M. (1983b). *De religiøse idéers historie*, Bind II. Kbh.
- ELIADE, M. (1985). *De religiøse idéers historie*, Bind III. Kbh.
- FRANKL, V. (1982). *Psykologi og eksistens*, Kbh.
- FRIIS JOHANSEN, K. (1989). *Den europæiske filosofis historie*, Antikken. Kbh.
- GRØNBECH, W. (1915). *Primitiv religion*, Kbh.
- HEIDEGGER, M. (1973). *Hvad er metafysik*. Kbh.
- JAMES, W. (1963). *Religiøse erfaringer*. Kbh.
- JUNG, C.G. (1962). *Kommentar til Wilhelm, R. The Secret of the Golden Flower*. New York.
- JUNG, C.G. (1971). *Psychological Types*, London.
- JUNG, C.G. (1984). *Erindringer, Drømme, Tanker*. Kbh.
- KIERKEGAARD, S. (1963). *Frygt og Bæven*, Kbh.
- LAGERLØF, S. (1920). *Et Eventyr*. Kbh.
- LAGERLØF, S. (1922). *Jerusalem*. Kbh.
- LÜBCKE, B. (1977). *Metafysik*, Folkeuniversitetet. Kbh.
- LØGSTRUP, K.E. (1976-84). *Metafysik I-IV*. Kbh.
- NIELSEN, T.I. (1986). »Af en billedhuggers stembekendelser«! Afsnit i Eros, Psyke og Numen. I *Bevidstheden og det som er helt Anderledes*. Psykologisk Laboratorium.
- NIELSEN, T.I. (1989). Konflikt og forandring i det religiøse liv. Betragtninger fra et dynamisk fænomenologisk synspunkt, *Chaos*, nr. 12.
- NIELSEN, T.I. (1990). »Om det hellige i arkaiske og moderne samfund«. *Psyke og Logos*, nr. 2.
- PETERSEN, E. (1990). »Guds Veje«. *Psyke og Logos* nr. 2.
- PLATON. (1934a). Symposion. *Platons Skrifter*, Bind 3. Kbh.
- PLATON. (1934b). Faidon. *Platons Skrifter*, Bind 3. Kbh.
- RICOUER, P. (1979). *Fortolkningsteori*. Kbh.
- SCHELER, M. (1954). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern.
- SLØK, J. (1964). *Det religiøse instinkt*. Kbh.
- SLØK, J. (1981). *Det religiøse sprog*. Århus.
- SLØK, J. (1985). *Da Gud fortalte en historie*, Århus.
- SOFOKLES (1960). *Antigone*. Kbh.
- SPRANGER, E. (1920). *Lebensformen*, Halle.