

DET HELLIGE ER LIVETS SVAR PÅ ET PASSENDE STILLET SPØRGSMÅL

Jakob Skov Knudsen

Spørgsmålet om det helliges eksistens knyttes sammen med spørgsmålet om erkendelsen og beskrivelsen af det hellige, og det hævdes, at det ikke giver mening at beskrive eksistensen uden at have afklaret, hvad sproget kan og ikke kan indfange. Universet beskrives som et system af ufattelig kompleksitet, der kan reflektere over sig selv, og på den måde »ganger« sin kompleksitet op. Gennem en redegørelse for Batesons tænkning beskrives det hellige som det fænomen at gensidigt uafhængige dele, som ellers ikke kan hænge sammen, bliver afhængige af hinanden, midlertidigt eller permanent. Til sidst foreslås det, at det religiøse kan forstås som mulige svar på passende henvendelser, ligesom frø, der spirer under passende omstændigheder. På den måde bliver forholdet mellem eksistensen af det religiøse og beskrivelsen af det endnu mere central, da dette forhold både kan slippe det religiøse fri og spærre det inde. Det hellige blomstrer kun, hvis der er nogen til at vande det – ligesom kærligheden.

Gennem en redegørelse for Gregory Batesons forståelse af det hellige foretages en undersøgelse af, hvordan det, religiøsitet henviser til, er. Undervejs vil et eksempel på en moderne afvisning af religioners verdensbillede også blive fremlagt og diskuteret. Det hellige kommer igennem denne analyse til at fremstå som et muligt svar på en passende henvendelse – og et udtryk for en dyb rationalitet i verden.

»(Jeg befinder mig) mellem den etablerede materialismes Scylla med dens kvantitative tænkning, dens anvendte naturvidenskab og dens »kontrollerede« eksperimenter på den ene side og et Charybdis af romantisk overnaturlighed på den anden. Min opgave er at efterforske, om der findes en fornuftig og velbegrundet plads for religion mellem disse to mareridt af vrøvl. Om der, hvis hverken forvrøvlethed eller skinhellighed er nødvendig for en religion, kan findes et grundlag i viden og kunst, som kan bekræfte det hellige på en sådan måde, at naturens enhed sættes højest.« (Gregory Bateson, 1987, s. 71f)

1. Indledning

Daniel Dennett sammenligner i sin bog »*Breaking the Spell*« religion med en parasit, der angriber myrers hjerner og får dem til at kravle op ad græsstrå og sidde der og vente, indtil de bliver spist af en ko eller et får. Parasitten har brug for at komme ind i maven på et af disse dyr for at kunne reproducere sig, og til det formål udnytter den myren. På samme måde, siger Dennett, ser man tit mennesker, der tilsyneladende lader sig udnytte og tilsidesætter deres eget helbred og personlige interesser på grund af en ide i deres hjerner, og han nævner derefter forskellige muslimske, kristne og jødiske traditioner som eksempler. (Dennett, 2006, s. 3-4). En sådan overfladisk forståelse af det, som religion står for, kan ikke stå alene. Det er vigtigt at gøre sig klart, at en forståelse, der også inkluderer det fænomenologiske perspektiv på religion, er nødvendigt.

Jeg vil i denne artikel derfor præsentere en anden måde at tænke religion på end Dennetts, og argumentere for, at der et langt dybere rationale bag religiøs udfoldelse, og argumentere for, at en beskrivelse af religion, der i udgangspunktet ikke *respekterer* det religiøse, uundgåeligt vil ende i en reduktionistisk forståelse.

For mig at se må religionspsykologi forholde sig til to grundspørgsmål:

- Findes der en kraft eller en størrelse, der – usynligt for det normale blik, uerkendt for den almindelige bevidsthed og uafhængigt af vores vilje – ikke desto mindre er i stand til at påvirke os, berøre os, handle på os – noget vi kunne forstå som »helligt« eller religiøst? Og i så fald:
- Hvordan kan vi komme til erkendelser om dette? Og herunder hvordan kan vi etablere et sprog, der formår at udtrykke ideer til et svar på spørgsmålet om det religiøses eksistens?

Selvom det virker mest oplagt at begynde med spørgsmålet om eksistensen af det religiøse – fordi det andet spørgsmål er afhængigt af det første – så er det alligevel ikke sikkert, at det er den bedste vej frem. Det er faktisk min påstand, at det er de færreste af os, der på nuværende tidspunkt er i stand til at svare på, om det religiøse eksisterer (for mig at se må man have brugt mange år på at gøre sig *erfaringer* – ud over overvejelser – med en sådan kraft eller størrelse for at kunne afgøre, om den er reel eller ej), og at vi derfor tit kommer til at forcere et svar. Men selvom vi ikke kan afgøre, om svaret på det første spørgsmål er ja eller nej, så ændrer det ikke på, at vi stadig godt kan arbejde videre med spørgsmålet om, hvordan vi erkender og sprogliggør det religiøse, og faktisk kan det også være, at vi netop kommer nærmere et svar på spørgsmålet om dets eksistens ved at beskæftige os med spørgsmålet om erkendelsen af det (– de hænger jo sammen som bemærket). *Ja faktisk vil det vise sig, at den måde, vi angriber det andet spørgsmål på, får afgørende konsekvenser for, hvad vi kan sige om det første spørgsmål.*

Vi er således nødt til at leve med usikkerheden omkring det, vi undersøger. Mens vi er i denne usikkerhed, kan vi begynde at lede efter måder at tænke på og sprog, der kan udtrykke det, noget sådant i så fald måtte være kendetegnet ved. Det er det, denne artikel vil forsøge at gå i gang med.

Pargament og Mahoney (2005) fremhæver, at religionspsykologien bør forholde sig til det hellige (*the sacred*), og på hvilke måder det *opstår*. De pointerer, at det simpelthen er umuligt at afgøre, om denne hellig-gørelse (*sanctification*) udgår fra mennesket eller noget guddommeligt: »From a psychological perspective, we cannot determine whether God »makes sacred« or people do.« (s. 183). Ikke desto mindre, siger de, kan undersøgelsen af det hellige sagtens sige en hel del om menneskers måder at leve på – uanset om spørgsmålet om det helliges oprindelse er uafklaret. Det hellige kan – som de gør – defineres som noget, der er fundamentalt anderledes (»*set apart*«) fra det almindelige, og som fortjener ærbødighed og respekt. Og religion er det, der vedrører det hellige.

Denne ligefremme måde at beskæftige sig med religion og religionspsykologi på, mener jeg er forbundet med store fordele, hvis man vil søge en dybere forståelse både af, hvordan vi erkender det religiøse, og om det eksisterer uafhængigt af os. På trods af at vi dybest set ikke ved, og ikke kan vide, hvad det religiøse *er om*, så kan vi få en hel del ud af at beskæftige os med spørgsmålet om, hvad religion *gør*, hvis vi undgår berøringsangst med emnet. Hvis vi kigger på det, der er, og lader det stå åbent, som må stå åbent, så vil religionspsykologi sandsynligvis kunne bidrage med vigtige erkendelser om menneskelivet i løbet af de næste 10-20 år inden for psykologi som sådan.

Hvad er genstanden i religionspsykologi? Som en indledende hypotese vil jeg via Batesons ideer argumentere for, at det religiøse findes inden i relationen, og at det er en relation på en særlig måde. Genstanden kan således forstås som en form for *opmærksomhed og nærvær eller tilstedeværelse*. En særlig form, som man ikke kan være uberørt af.

Men lad mig gøre opmærksom på en sproglig vigtig ting her. Hvad er religion? Religion er et ord, det er et *udtryk for en indstilling, adfærd eller stræben hos mennesker*, men det er ikke indstillingen, adfærden eller denne stræben selv, det er det navn, vi kan kalde dette. Hvorfor jeg fremhæver dette er for at gøre det tydeligt, at religion ikke er en »ting« – religion findes ikke på den måde, som noget der kan isoleres eller adskilles fra et konkret levet liv – det er *i relationen* mellem dette menneske, og det, som han eller hun beskæftiger sig med, og de personer, som er i vedkommendes liv. Det er så at sige luften omkring denne person.

Hvis vi skal have en chance for at komme tæt på det, som religion refererer til, må vi derfor gøre os meget tålmodige og ydmyge. Af samme grund kan religionspsykologi også kun føre os noget af vejen (kortet er ikke landskabet, som Bateson siger). På et tidspunkt kan vi ikke komme længere ad en analytisk vej. Men hvis vi er kommet langt nok, kan vi – hvis vi stiller

os på tær – måske få et kort glimt af genstanden – eller en fornemmelse af den – men i det korte glimt kan det hellige være opstået og gået bort igen. Mere kan vi ikke håbe på, når vi nærmer os det religiøse ad den vej. Men måske vil man finde, at det religiøse ikke er så mystisk endda, at det minder en om noget, man kender rigtigt godt i forvejen, men som man bare aldrig har opfattet som noget religiøst.

2. William James og erkendelsen af det religiøse

Spørgsmålet omkring erkendelsen af det religiøse optog også William James, som i *The Varieties of the Religious Experience* lader en del af sin konklusion dreje sig om netop dette spørgsmål.

Ifølge James er en måde at forstå det religiøse på, det, der ikke så nemt kan sættes ord på (James, 1902, s. 243, 371). Det vil sige, at religionspsykologiens formål blandt andet bliver at finde ord for det, der ikke så nemt kan sættes ord på. Et vigtigt tema for James bliver således, hvordan vi kan erkende det, som den religiøse ellers tror på. Findes det, og hvordan findes det for vores erkendelse? Han citerer en vis Ratisbonne, der siger: »Heavens, how can I speak of it? Oh no! Human words cannot attain to expressing the inexpressible. Any description, however sublime it might be, could be but a profanation of the unspeakable truth.« (citeret fra s. 221). Og han siger selv lidt senere, at et vigtigt kendetegn ved oplevelsen af den sikkerhed, som overbevisningen bringer med sig, er at »The mysteries of life become lucid [...] and often, nay usually, the solution is more or less unutterable in words.« (ibid. s. 243) Det er således tydeligt, dels at det er et faktum, at det er svært at udtale sig om, hvad dette er, og dels at James ikke mener, at dette faktum i sig selv antyder, at det skulle undergrave sandheden om livets eksistens – snarere tværtimod.

Men hvilke muligheder har vi så for at erkende noget om det religiøse? Det første bud, vi får fra James er, at bevidstheden muligvis ikke er os til meget hjælp i denne forbindelse. Han siger: »If there be higher powers able to impress us, they may get access to us only through the subliminal door.« (ibid. s. 238). James taler om det subliminale som det, der ligger uden for grænsen for vor normale bevidsthed. Grunden til, at bevidstheden ikke er en stor hjælp, er, at det er i følelserne, det religiøse primært kommer til udtryk, eller i hvert fald at det er der, det får sin afgørende indflydelse. James siger »I do believe that feeling is the deeper source of religion, and that philosophic and theological formulas are secondary products, like translations of a text into another tongue.« (ibid. s. 422).

Og det er samtidig det, der pointerer, hvorfor vi har forskellige religiøse behov – det, der stimulerer os følelsesmæssigt, er forskelligt fra individ til individ. Men det er det følelsesmæssige, der knytter os mest direkte til vores liv og verden: »Individuality is founded in feeling; and the recesses of feel-

ing, the darker, blinder strata of character, are the only places in the world in which we catch real fact in the making, and directly perceive how events happen, and how work is actually done.« (ibid. s. 492)

Den næste pointe, James fremhæver, er, at man må 'have været der selv' for at gøre sig håb om at begribe, hvad det drejer sig om:

»But in all of these matters of sentiments one must have »been there« one's self in order to understand them. [...] One can never fathom an emotion or divine its dictates by standing outside of it. In the glowing hour of excitement, however, all incomprehensibilities are solved, and what was enigmatical from without becomes transparently obvious. Each emotion obeys a logic of its own, and makes deductions which no other logic can draw. Piety and charity live in a different universe from worldly lusts and fears, and form another centre of energy altogether.« (ibid. s. 318f)

Det er meget bemærkelsesværdigt, at James vælger denne position. Det er kun i ringe grad muligt at lave en undersøgelse af dette uden på en eller anden måde selv at have haft oplevelsen. Har man ikke selv personligt kendskab til det religiøse, så må man ty til »The only sound plan, if we are ourselves outside the pale of such emotions, [which] is to observe as well as we are able those who feel them, and to record faithfully what we observe;« (s. 319).

Det indvendige perspektiv er altså nødvendigt, siger James. Jeg vil i det følgende forsøge at demonstrere, hvilke forudsætninger der giver mulighed for, at dette perspektiv kan gøres tydeligt. Til det formål vil jeg fremlægge Batesons videnskabsstænkning og hans tanker om det hellige for at vise, hvordan det kan lade sig gøre at begrebsliggøre det, der vedrører religiositeten, og hvad en sådan begrebsliggørelse medfører af erkendelser. Man kan sige, at Bateson skal bruges til at vise, hvad en respektfuld og ydmyg indstilling til det hellige medfører: at vi får en forståelse, som både giver mening »udvendigt« – for os, der står udenfor og kigger *på* det religiøse – og »indvendigt« – for dem, der lever *i* religiositet på en eller anden måde – med andre ord en fænomenologisk forståelse. Derefter vil jeg ved hjælp af Dennett vise, hvilke konsekvenser det har, hvis man ikke bevarer respekten for det, man ikke kan vide noget om: forklaringen holder op med at give mening indvendigt.

3. Batesons epistemologi

På trods af at Gregory Bateson var inkarneret ateist og ikke-troende, udviklede han alligevel en fuldstændig teori om det hellige, og om hvordan overindividuelle kræfter må kunne tænkes at eksistere og have påvirknings-

muligheder på det individuelle niveau. Teorien kunne, ud over at forklare, hvordan det hellige opstår, og faktisk er en nødvendighed for, at verden kan hænge sammen, som vi kender den, også give visse bud på, hvad der kendetegner denne over-individuelle størrelse. Og sidst men ikke mindst formår Bateson at påpege, hvordan vores tænkning favoriserer visse *typer af erkendelser* frem for andre, og at dette er grunden til, at vi har så svært ved at komme overens med det religiøse.

Grundlæggende i Batesons forståelse er, at vi ikke kan forstå mennesket som adskilt fra dets omgivelser. På trods af at det er en påtrængende oplevelse for ethvert menneske, at det ikke rækker længere end til dets huds afgrænsning, fastholder Bateson, at denne oplevelse ikke fyldestgørende beskriver individet. Et billede på dette er den blinde mand, der går hen ad gaden med sin stok. Bateson spørger, hvor manden ender, og hans omverden begynder – er det ved hånden, eller er det for enden af stokken? Bateson forsøger på denne måde at anskueliggøre, at der foregår en hel del i det rum, der er mellem mennesker, noget som ikke kan adskilles fra én, selv om det ikke umiddelbart fremstår som en del af en. Og noget, som man ikke kan registrere, medmindre man gør sig usædvanlig umage. En underkendelse af dette vil være en alvorlig forenkling af det menneskelige liv, siger Bateson. Hvad er dette, der er mellem os – kan det forklares udelukkende psykologisk eller kan det også være en eksistensform, der overskrider den virkelighed, vi normalt kender og forholder os til? Dette er et af det vigtigste udgangspunkter for en religionspsykologisk forståelse af Bateson.

Et andet kendetegn ved denne eksistens »mellem os« er, at alt er i bevægelse hele tiden. Der foregår hele tiden en gensidig udveksling mellem et menneske og dets omgivelser. Så på den måde dækker et ganske almindeligt møde mellem to mennesker egentlig over en uhyre kompleks udvekslings-, afprøvnings- og bekræftelsesproces. Han beskriver en undervisningssituation som en langvarig dans mellem de ideer, læreren prøver at vise de studerende, og de studerendes ideer om, hvad det er, læreren prøver at vise dem. En dans, hvor de forskellige ideer vikler sig ind og ud af hinanden og i fællesskab danner nye ideer, som forsvinder i det øjeblik, undervisningen ophører.

»What is difficult is for you to stand where I am, and for me to stand where you are, and to look at Gregory Bateson here, Gregory Bateson vis-à-vis a lot of organisms out there listening, feeling their way by trial and error in the things that I'm saying, while I'm feeling my way by trial and error in the saying of those things. Looking at it from this crow's-eye perspective, I can now see a dance, so to speak, of ideas progressing, feeling their way, weaving, involving both you people and me in a sort of ongoing process (...) to make a sort of balance, a sort of steady state (the technical term) in which we can operate.« (Bateson, 1991, s. 278)

I dette rum sker der noget – noget, som ikke er underlagt nogen af de impli- ceredes kontrol – noget, som har sit eget liv, men som kun lever, hvis man ikke forsøger at styre det. Vi er en del af en overindividuel bevægelse, og, siger Bateson, der kan meget vel være tale om en form for bevidsthed med intentioner, drømme, svage og stærke sider og ikke mindst blinde punkter. Bateson pointerer, at i det øjeblik vi forsøger at kontrollere dette, så ophører det med at være.

Men for at forstå dette – hvilket indtil videre vil sige at forholde sig åbent og spørgende og ikke forhaste en konklusion om, hvad der er på spil her – beder Bateson os om at gå en lille omvej. Han påpeger nemlig, at der er nogle erkendelser, der har en helt særlig kvalitet, ja faktisk at der er en *type af erkendelser*, som adskiller sig fundamentalt fra andre erkendelser, og at disse erkendelser altid er knyttet til en ændring af selvets oplevede relevans. Det er erkendelser, som medfører, at oplevelsens centrum flyttes fra en selv – ens selv – til en større enhed, hvor man kun selv er en del. For at kunne komme videre er vi derfor nødt til at forholde os til denne særlige erkendelsestype – eller læringsniveau, som han kalder det – erkendelser, der løfter os ud af os selv, er erkendelser af noget reelt, af et univers, som også evner at erkende og reflektere og reflektere over sig selv.

4. Læringsniveauer

Indlæring er i Batesons forstand en konstant bevægelse mod at komme overens med sit omgivende miljø – om man så er en en-cellet organisme eller et højtudviklet pattedyr – eller et økosystem for den sags skyld. Det er den måde, inddelingen af det omgivende miljø sker på, hvad er figur, og hvad er grund, hvad er kontekst, og hvad er indhold. Hos Bateson kan man tale om, at indlæring er en form for afstemning mellem to forskellige systemer – en afstemning, der gør det muligt at fortsætte relationen.

Bateson beskriver i sin artikel »The Logical Categories of Learning and Communication« (i Bateson, 1972) disse læringsniveauer, og jeg vil ikke gå i detaljer med dem her. Det, der er interessant for vores vedkommende, er springet fra »læring 2« til »læring 3«. Læring 2 er det niveau, vi normalt kender. Hvad der kendetegner læring 3, er et opbrud med den måde, vi normalt oplever vores erkendelse på. I læring 2 er vi selv, subjektet, stadig centrum for læringen. Men i læring 3 holder selvet op med at være centrum – adskillelsen mellem en selv og omgivelserne bliver arbitrær. I læring 3 bliver den individuelle forandring ikke et mål i sig selv, men en del af en større bevægelse. »(...) it is claimed that something of the sort does from time to time occur in psychotherapy, religious conversion, and in other sequences in which there is a profound reorganization of character.« (Bateson, 1972, s. 301) Og videre: »Selfhood is a product or aggregate of learning II. To the degree that man achieves learning III, and learns to perceive and act in terms

of the contexts of contexts, his 'self' will take on a sort of irrelevance. The concept of 'self' will no longer function as a nodal argument in the punctuation of experience.« (ibid. s. 304).

Hvad kendetegner læring 3? Ud over som sagt at selvet mister sin relevans ud fra dette perspektiv, så er det endnu vigtigere at indse, at indlæring også får mening som en generel funktion i verden. Evolutionen er også en slags indlæring, hvor det globale økosystem har udviklet sig gennem den samme stokastiske trial and error-adfærd, som Bateson prøver at få gjort klart, at indlæring i virkeligheden består af.

Men hvad har alt det her med religionspsykologi at gøre? Denne lille bid af hans tænkning er faktisk i sig selv en hel teori om universets ufattelige evne til at forholde sig konstruktivt til sig selv – når vi forstørrer princippet op i meget stort format. En ting er, at teorien om indlæringsniveauer beskriver, hvordan vi mennesker engang imellem får disse aha-oplevelser – oplevelser, der ligesom »sætter os på plads« i bogstaveligste forstand. Noget andet er, at dette åbner op for en ide om, at hele universet – det Store system, så at sige – også er selvrefleksivt, og at et univers, der forholder sig til sig selv, må være kendetegnet ved en form for gigantisk omfavnende bevidsthed, eller hvad vi skal kalde det. Og hvis man tænker nærmere over dette, så opstår den religiøse ærefrygt helt af sig selv – og eventuelt taknemmeligheden over, at det hænger sammen, og at man er en del af det. Og det er denne mulighed for at tænke meget store tanker, der gør Bateson til en stærk partner i religionspsykologiske overvejelser.

Men vi har endnu et stykke vej at gå, før vi kan nærme os ideen om det hellige som et ganske almindeligt princip i livet.

5. Punkttering, ånd og non-kommunikation

Bateson var kybernetiker. Centralt i kybernetikken er ideen om, at alting skal forstås som systemer – eller dele af systemer. Hvis man beskriver eller opfatter noget som en selvstændig, uafhængig enhed, har man allerede reduceret det til noget mere simpelt. Et system vil pr. definition altid bestå af nogle dele, som står i et eller andet forhold til hinanden – *systemer har dele, som indgår i cirkulære kredsløb ved hjælp af feedback*.

Den måde, vi deler systemer op i undersystemer på, kalder Bateson for 'punkttering', måder at afgrænse fænomener og hændelser på. Det er den måde, man skaber mening og sammenhæng på. Alt bliver kaos, hvis man ikke punkterer. Men pointen er i kybernetisk tænkning, at alt *er* kaos – alt er i bevægelse og i indbyrdes proces hele tiden, og ikke indrettet til at være nemt gennemskueligt for den menneskelige bevidsthed.

Denne uhyre komplekse proces er det, Bateson kalder *mind*, eller ånd. I Batesons terminologi kan *mind* egentlig oversættes med flere ting, for det optræder på utroligt mange måder og niveauer. Ordet kan alt efter sam-

menhængen oversættes med ånd, det mentale, men altså også som det, der foregår i et økosystem. For Bateson er naturen også dirigeret af åndelige processer, ligesom mennesket er. Vi må altså forstå at ånden – det mentale – *mind* – findes på mange niveauer.

»The elementary cybernetic system with its messages in circuit is, in fact, the simplest unit of mind; and the transform of a difference traveling in a circuit is the elementary idea. More complicated systems are perhaps more worthy to be called mental systems, but essentially this is what we are talking about. The unit which shows the characteristic of trial and error will be legitimately called a mental system. [...] We get a picture, then, of mind as synonymous with cybernetic system – the relevant total information-processing, trial-and-error completing unit. And we know that within Mind in the widest sense there will be a hierarchy of subsystems, any one of which we can call an individual mind.« (Bateson, 1972, s. 466)

»The individual mind is immanent but not only in the body. It is immanent also in pathways and messages outside the body; and there is a larger Mind of which the individual mind is only a subsystem. This larger Mind is comparable to God and is perhaps what some people mean by »God«, but it is still immanent in the total interconnected social system and planetary ecology.« (ibid. s. 467)

Derfor er *mind* et interessant begreb for os.

Det viser sig, at det afgørende for Bateson også bliver, om der kan ske en udveksling mellem det stofflige og det mentale – vel at mærke en konstant udveksling. Et sted siger han, at der, hvor Descartes så en adskillelse mellem stoffet og ånden, er der en bro. Det er således et karakteristika for det åndelige i Batesons forstand, at det ikke bare kan virke ind på det stofflige – såvel som omvendt – men også at det opstår som svar på spørgsmål stillet der. Men det er en vinkel, der er alt for omfattende at gå i dybden med her, hvorfor den vil blive behandlet mere grundigt i en selvstændig artikel.

Men hvis dette er så fundamentalt for vores eksistens, hvordan kan det så være, at dette ikke fremtræder tydeligere? Et system, hvor alle informationer flyder frit hele tiden, drukner i ligegyldig viden. Derfor er det under nogle omstændigheder en fordel, hvis informationer blokeres. Systemer må beskytte sine dele ved at opretholde non-kommunikation, ikke-kommunikation, for ikke at gå under.

»nonkommunikation af forskellig slags er nødvendig, hvis vi skal opretholde det »hellige«. Kommunikationen er uønskelig, ikke pga. frygt, men fordi kommunikation på en eller anden måde ville ændre forestillingernes karakter. [...] Hvad er det, som mænd og kvinder anser

for helligt? Er det måske processer i alle levende systemers funktion, som bevirker, at hvis information fra disse processer når andre dele af systemet, så lammes eller afbrydes samspillet i helheden?» (Bateson, 1987, s. 88f).

Non-kommunikation er på en måde nødvendig, for at det, som ikke må blive blandet sammen, kan holdes adskilt. Grunden til dette er måske i sig selv svær at forstå, men faktum er, at vores bevidsthed i sig selv er en form for non-kommunikator. Hele vores kognitive apparat understøtter og understøttes af fundamentale reduktioner. *Vi er så godt som ude af stand til at erkende, at vi ikke erkender det, som er.*

Den eneste måde, man kan få to ikke-sammenhængende størrelser til at hænge sammen på, er ved at begrænse eller dirigere kommunikationen mellem dem. Groft sagt kan man sige, at syntesen mellem højre og venstre hjernehalvdel kun fungerer, fordi den ene ikke ved hvad den anden laver.

»Det, der indtil nu er blevet sagt, kan læses som argumenter eller indicier for, at der eksisterer meget store åndelige systemer, systemer af økologisk størrelse og større endnu, inden for hvilke det enkelte menneskes åndelighed er et undersystem. Disse store, åndelige systemer er blandt andet karakteristiske ved, at der er lagt begrænsninger på overførslen af information mellem enkeltdele. Faktisk kan vi slutte fra den omstændighed, at en vis information ikke må nå frem til visse områder i store, organiserede systemer, [...] til påstanden om, at der eksisterer en helhed, hvis integritet ville være truet af u hensigtsmæssig kommunikation. [...] Men én ting er at påstå, at dette er nødvendigt og ikke overraskende, noget ganske andet er at gå videre til omend uklart at ytre sig om, hvad slags ånd en så udstrakt organisation kan være. Hvilke egenskaber kan sådanne ånder forventes at besidde? Er de måske den slags ting, mennesker har kaldt guder? [...] Hvilke åndelige egenskaber kan man vente at finde i et hvilket som helst stort, åndeligt system, når forudsætningerne for disse egenskaber skal stemme overens med det, vi hævder at vide om kybernetik og systemteori? Hvis vi tager udgangspunkt i disse forudsætninger, kan vi bestemt ikke komme frem til en lineær billardkugle-materialisme. Men det står ikke klart, hvilken form for religion vi udvikler. Har det udstrakte, organiserede system en fri vilje? Har denne »Gud« humor? Kan Gud være svigefuld? Begå fejltagelser? Kan Gud lide af åndelig sygdom? Kan en sådan Gud opfatte skønhed? Eller grimhed? Hvilke hændelser eller omstændigheder kan påvirke denne Guds sanseorganer? Er der overhovedet sanseorganer i sådan et system? Og har det tærskelværdier? Og agtpågivenhed? Kan en sådan Gud begå fejltagelser? Lide skuffelser? Og endelig, har Gud bevidsthed?» (ibid. s. 141f)

Vi må begynde at forholde os til vores tendens til reduktioner, punktueringer, i vores opfattelse af religion. Alting er i proces, hele tiden i en konstant udveksling af informationer. Intet eksisterer isoleret; at isolere noget er at reducere dets egenskaber, for så mister egenskaberne deres kontekst, deres valør. Ellers får denne reduktionstendens i religionspsykologien en selvopfyldende kraft – hvis vi ikke giver os selv lov til at bemærke dette net af sammenhænge, så bliver det andre – mere simple – faktorer, der får forklaringskraft (jf. forskellen i erkendelsesniveauer, som beskrevet ovenfor).

Men at dette er mere komplekst end som så, fremgår så af, at der gives nogle fundamentale balancer, som kan trues af, at de bliver gjort til genstand for opmærksomhed. Vores frie undersøgelsestrang kan have u hensigtsmæssige konsekvenser. Dette betyder ikke, siger Bateson, at vi skal lade være med at spørge – slet ikke – men det er en naturlig konsekvens af, at det, vi spørger til, er skrøbeligt i forhold til måden, vi spørger på. Vi kan faktisk, siger Bateson, komme til at skjule det, vi gerne ville grave frem, hvis vi ikke respekterer dette non-kommunikative element.

6. Komplexitetsovervejelse

»Lad os ikke foregive, at åndelige fænomener kan kortlægges på samme måde som billard-kuglers egenskaber.« (Bateson, 1987, s. 107)

Hvis vi går ud fra den simple forudsætning, at verden i virkeligheden er et uendeligt kompliceret net af sammenhænge, så kan det på ingen måde afvises, at der er en hel del forhold, begivenheder og påvirkninger, vi kun har meget lidt indsigt i. Bateson skriver for eksempel et sted:

»Det er erkendelsesteoretisk unøjagtigt at sige »du ser mig«. Det man ser, er et *billede* af mig, skabt af processer, man er helt ubevidst om. Det ville naturligvis være noget vrøvl at sige, at »man« skaber disse billeder. Man har næsten ingen kontrol over deres tilblivelse. (Og hvis man havde den slags kontrol, ville ens tiltro til de billeder, som opfattelsesevnen fremstiller for ens indre øje, være stærkt forringet.) Derfor laver vi alle – mine åndelige processer laver for mig – dette smukke mønster. Pletter af grønt og brunt, sort og hvidt, mens jeg går gennem skoven. Men jeg kan ikke udforske den skabende proces ved at se ind i mig selv. Jeg ved, hvorhen jeg retter mit blik, og jeg er bevidst om opfattelsens *resultat*, men jeg ved intet om den mellemliggende proces, der har formet billederne. [...] Med andre ord er éns sanseapparat, den måde man sanser på, styret af et system af forudsætninger, som jeg kalder erkendelsesteori: En hel filosofi, som ligger begravet i éns ånd, men uden for éns bevidsthed.« (1987, s. 100f)

Nu er det jo mit argument, at dette ikke bare gælder for vores sanseapparat, men for hele verden som sådan, at den er langt mere kompleks, end vi forestiller os den. Principielt kan jeg ikke vide, hvor kompleks verden er, og måske er den slet ikke så kompleks endda, pointen er egentlig bare, at jeg ikke kan vide det med min almindelige bevidsthed, for den er bygget til at forenkle min verden til et for mig praktisk niveau.

Der tegner sig et helt andet billede af verden, hvis vi åbner op for en dyb forståelse af dens kompleksitet. Et billede, hvor der gives en enorm udstrakt organisation eller forbundethed, der virker som et hvilket som helst andet komplekst system, hvor ændringer et sted automatisk medfører en række ændringer andre steder. Ændringer, som sagtens kan være både uforudsigelige og fundamentale. Som dem vi kender fra vores eget individuelle liv, men også fra det fælles samfundsliv. Begge dele giver egentlig kun en sammenhængende mening, når man ser dem bagfra.

7. Det hellige er en systemkvalitet ved livet

Vi kan altså se, at der er en kvalitet ved livet, som kun træder frem, når vi forstår det som noget dynamisk, noget aktivt, i bevægelse, udvekslende, noget levende kort sagt. Der opstår så at sige noget fælles »tredje« i mødet mellem en selv og omverdenen – der sker ufatteligt meget mere i relationen, end hvad vi lige umiddelbart lægger mærke til (for nylig fik jeg min lille niece på 6 måneder på skødet. Da hun sendte mig et stort smil, kunne jeg meget tydeligt mærke, at der skete noget inden i mig, som er helt forskelligt fra, hvad jeg kan mærke, når jeg ikke »er i forbundethed« med et andet menneske). Og selv om vi udmærket ved dette – at relationerne er kraftigt ladede – så træder den tendens til at forsimple, som jeg beskrev tidligere, også i kraft her, så vi kan komme i tvivl, om det overhovedet er noget særligt, der sker i relationen, i bevægelsen. Pointen med at lægge denne relativt grundige redegørelse af Batesons tænkning frem er dels at henlede opmærksomheden på det banale faktum, at der er en hel del i verden, som ikke er så nemt at få sat ord på, og som vi derfor har tendens til at betragte som mindre reelt. I diskussionen om det religiøses eksistens er det kutyme at tage alle de eksempler, der findes på, at der gives noget større, og indfange dem og sætte dem på nåle på rad og række, og så sige: »Se, der sker jo ikke noget – det er jo ikke andet end en samling gode historier (det er jo ikke andet end et udtryk for menneskets behov for tryghed/det er jo ikke andet end en raffineret måde at udøve magt over andre på – etc. etc. etc.)«. Mulighederne for forsimplinger er uendelige, som Dennetts beskrivelse i indledningen viser.

Så vi har altså ifølge Bateson to »mekanismer« i gang – to forhold, vi er underlagt via vores måder at opfatte omverdenen på/være i verden på, som vi er oppe imod i erkendelsen af det religiøse. Den ene er, at en væsentlig del af livet er uhyre flygtig, så flygtig så vi tit ikke engang lægger mærke til,

om den er til stede eller ej, men som samtidig er så rigeligt forekommende (*abundant*) – altgennemstrømmende – så vi hele tiden præsenteres for det alligevel. På den anden side har vi også en stærk tendens til at forenkle og forsimple – som vi så tidligere, er denne tendens funderet på perceptionsniveauet, hvorfor vi ikke bare kan beslutte os for at lade være med at forsimple.

Vi må også forstå, at i Batesons perspektiv er det hellige ikke noget særligt – det er så at sige en systemkvalitet ved de systemer, vi hele tiden indgår i og udgår af. Det hellige har sin særlige karakter ved dels at være noget, vi ikke kan »bestemme« over eller kontrollere – hvis vi prøver er det allerede forsvundet. Og dels at det fordrer en form for tavshed om sig – måden, vi omgås det og taler om det på, er underlagt nogle restriktioner. Det lyder måske mystisk for nogen, men det er egentlig ikke mere mystisk, end at hvis vi kontinuerligt tiltaler og omtaler den, vi elsker, uden respekt, så holder vedkommende op med at være elskelig for os. Mere mærkeligt er det såmænd ikke.

Det hellige er i Batesons optik det fænomen, der får dele, der ikke kan hænge sammen, til at blive afhængige af hinanden, til at flette sig ind og ud af hinanden, og knytte sig sammen, nogle gange endda så stærkt at de to deles overlevelse afhænger af hinanden. I menneskets tilfælde betyder det for eksempel, at det fysiske og det mentale finder en måde at interagere på og at kunne blive et i stedet for to, der hvor sjælen er svejset fast på kødet, som Søren Ulrik Thomsen siger. Men verden flyder over med eksempler på det – et sted beskriver Bateson, hvordan det evolutionære samspil mellem hesten og græsset har sikret begge parter gode betingelser for fælles overlevelse – ikke for at forandres, men for at kunne blive ved med at være i relation. Evolutionens princip er ikke forandring, det er at afstemme sig på ny – igen og igen – og derigennem udvikle og forandre sig.

På et niveau er det fysiske og det psykiske helt forskellige – og dette niveau befinder vi os vist tit på. Men på en række andre niveauer må vi forestille os, at forskellen ikke er så fundamental alligevel, at det fysiske og det psykiske begge dele bare er udtryk for *liv*. Ifølge Bateson er vi nødt til at kunne begribe, at der findes en tredje form for eksistens, som er nært knyttet til det fysiske og det psykiske, men som samtidigt er af en fundamental anden slags. Som faktisk *er* fysisk og *er* psykisk. Og det *er mødet* mellem dem – den konstante proces af forbindelser, der skabes, udveksling af informationer og nedbrydelser af forbindelser, der er et af det helliges udtryk. Vi ved simpelthen ikke, om ikke det fysiske univers har en mental pendant, men vi kan se, at det gælder på andre niveauer.

Lige meget hvor meget vi har forsøgt os, kan vi ikke opnå kontrol over livet – og det er heller ikke lykkedes at undgå, at det brænder ud i sidste ende. Og der er, siger Bateson som biolog og antropolog, derfor god overlevelsesmæssig mening i at omgås det med respekt, med ærefrygt, for det overgår langt vores forstand.

Som det allerede er blevet lagt frem – og som jeg derfor kun vil gentage for at tydeliggøre det – må vi indse, at for at nå det religiøse – for at nå derhen, hvor troen tager fat og har sit udspring – så kan vores tænkning, vores rationalitet og vores logik kun bringe os noget af vejen. Hvis vi gør os umage med dette, altså tænkningen, som vi har en hvis kontrol over, og ikke forfalder til en af de mange forsimplinger vores tænkning fremstiller for os, så kan vi bringe os selv til et sted, hvorfra vi – hvis vi så at sige stiller os på tær – og strækker os langt fremefter – lige akkurat kan få et glimt af dette. Men det er et godt stykke uden for grænsen for, hvor vores fornuft rækker til. Dette er religionspsykologiens fundamentale problem – at den prøver at indfange noget, der ikke kan indfanges, medmindre vores perspektiv bliver langt bredere. Hvis vi moser videre fra det sted – for at komme nærmere, for at kunne få et bedre blik – så slår vi det ihjel i samme sekund. Det er som at bringe en koral op på land eller som at sætte en sommerfugl på nål – det vigtigste går tabt. Forbindelsen mellem det helliges eksistens og erkendelsen af denne er i sig selv hellig – kan det, der ikke kan hænge sammen, blive uadskilleligt? Måske ligger det helliges eksistens latent – som et frø – indtil de rette omstændigheder indtræffer. Og nogle gange er de rette omstændigheder måske, at ideen opstår et sted i systemet.

Hvad er det religiøse? Det er noget, der bare er. Vi falder over det, når vi kigger livet efter i sømmene – og det er noget, der er godt – i en overlevesmæssig forstand, siger Bateson. Det er som en sommerfugl, der dansende flyver over en blomstrende sommereng – og i det øjeblik vi gerne vil beskrive den, er der noget i os, der får lyst til at indfange den og sætte den på en nål ved siden af alle de andre sommerfugle, vi har beskrevet. Det gælder om – mere eller mindre – at være ydmyge over for den ide, at det religiøse skal have en årsag: »Det religiøse skyldes det og det«, »det religiøse er et udtryk for menneskets behov for dette eller hint«. Nej – siger jeg – i bund og grund er det bare. Det er ikke et udtryk for noget, det er bare i verden, og det nærmeste vi kan komme det, er at lytte efter det og prøve at lære af det – lade det lede os, som Kate Maguire formulerer det (Maguire, 2001).

8. Det religiøse som svar på en kontakt

Vi har nu set indgående på Batesons beskrivelse af det religiøse. For at han ikke skal stå alene, vil jeg nu lige henlede opmærksomheden på en fremtrædende religionsskeptiker. Opgaven er simpelthen at forsøge at nærmes med en afklaring af spørgsmålet om, hvordan vi kan forstå religion. Skal vi forstå religion på samme måde, som vi forstår Loch Ness – altså som en form for overtro – eller skal vi forstå religion på samme måde, som vi forstår kærlighed? Ingen af delene kan positivt identificeres, men der er dog alligevel stor forskel på deres eksistensform.

Daniel Dennett siger i sin bog »Breaking the Spell«, at vi ikke kan vide særlig meget om det, som religion henviser til, og at vi derfor må undersøge det grundigt. Dette er jo svært at være uenig med ham i. Men dette på trods bliver Dennett lige ivrig nok i sin beskrivelse af det religiøse. Godt nok skriver han følgende om religion:

»Religion can certainly bring out the best in a person, but it is not the only phenomenon with that property. (...) But for day-in, day-out life-long bracing, there is probably nothing so effective as religion: it makes powerful and talented people more humble and patient, it makes average people rise above themselves, it provides sturdy support for many people who desperately need help staying away from drinks or drugs or crime. People who would otherwise be self-absorbed or shallow or crude or simply quitters are often enabled by their religion, given a perspective on life that helps them make the hard decisions that we would all be proud to make.« (Dennett, 2006, s. 55)

Men ellers sammenligner han som sagt i indledningen religion med en parasit, der sætter sig i hjernen på myren, så den kravler op på et græsstrå, hvor den kan blive spist, fordi bakterien har brug for at blive fragtet ind i mavesækken på et får eller en ko. Eller også beskriver han religion ud fra en række ydre kendetegn:

»rituals such as daily prayer (both public and private) or frequent attendance of ceremonies, but also costly sacrifices – not working on certain days no matter what looming crisis needs prompt attention, deliberately destroying valuable property in lavish ceremonies, contributing to the support of specialist practitioners within the community and the maintenance of elaborate buildings, and abiding by a host of strenuously observed prohibitions and requirements, including not eating certain foods, wearing veils, taking offense at apparently innocuous behaviors in others, and so forth.« (ibid. s. 75)

Dette kan ikke siges at være en dækkende måde at beskrive religion på. Ville man stille sig tilfreds med at beskrive teaterpublikums adfærd og tøj, hvis man skulle forklare kunst og kunstoplevelsen?

Man kan misforstå religion på mange forskellige måder. Man kan beskæftige sig indgående med det uden at komme det særligt nær. Dennett formår kun meget sporadisk at fastholde en måde at studere religion på, der respekterer fænomenet nok. Det er der i øvrigt en god grund til, idet hans bog i høj grad er et politisk indlæg mod den tendens i USA til at betragte det religiøse som noget uantasteligt. Dennett påpeger dermed noget meget vigtigt – at et tros- eller meningssystem aldrig kan tillade sig at forsøge at gøre sig immun over for kritik, fordi det dermed bliver et lukket, selvopret-

holdende og som regel direkte farligt system. Men det giver ikke grund til at forsimple religion som sådan. Dennett skriver i øvrigt selv, at de tanker han lægger frem, nok ikke giver fuldstændig mening i en anden kontekst end den amerikanske (s. xiii).

Dennett beskriver sit projekt som en åben og fri undersøgelse af det verdensbillede religiøse forståelser kan bidrage med. Men man begynder altså hurtigt at mistænke hans påståede neutralitet. Når han skal forklare religioners udbredte forsøg på at fremstå uangribelige, bruger han en analogi, som sammenligner det med den skal, der er rundt om og beskytter dødbringende vira. Hvorfor det skal være skallen om noget dødbringende og ikke noget livgivende, det sammenlignes med, skal jeg lade være usagt.

Denne måde at beskrive religion på har adskillige problemer: Det første er, at der aldrig i verdenshistorien har været en eneste person, som har valgt at lade religion spille en central rolle i sit liv, der har haft denne oplevelse. Dennetts beskrivelse af religion er en »udvendig« beskrivelse – sådan som det ser ud udefra. Den kommer ikke i nærheden af at fange, hvordan religion opleves indefra, fra dem, for hvem religion er noget af det vigtigste i deres liv. Dennetts implicitte pointe er, at dem kan man jo heller ikke stole på, da deres beskrivelse er farvet. Det kan der jo være noget om, men derfor kunne målet for en beskrivelse af det religiøse så vidt muligt godt forsøge at indfange både det udvendige og det indvendige perspektiv og give mening begge steder.

Nu kan jeg jo ikke tage patent på, at en bestemt opfattelse af, hvad religion er, er den eneste sande, men jeg vil hævde, at opfattelser, der får religion til at fremstå som uforståelige/på måder, der gør det uforståeligt, at folk bruger store mængder af tid og energi, ikke er tilstrækkelige.

Dennetts problem bliver, så vidt jeg kan se, at han hele tiden vender tilbage til – at han hele tiden bliver distraheret af – hvordan fanatiske grupper opfører sig i deres religions navn. Og derfor kommer han aldrig nær nok på det religiøse. Hvis man endelig vil tage sit udgangspunkt i, hvordan religion bliver praktiseret, så er man nødt til at gå lige bag om de konkrete udtryk og se, hvad de *er udtryk for*. Ellers bliver man fanget af forestillingen om religion som indhold – *religion er en form eller en måde at møde verden på – ikke et indhold*. Og det retter sig altid mod at komme overens med verden eller gøre den bedre – for en selv eller for ens egne (at det jævnlige giver fuldstændig det modsatte resultat, er så en anden ting).

Men alt dette bringes frem her for at forsøge at vise, at ens udgangspunkt i forståelsen af religion i meget høj grad bestemmer, hvad man kan konkludere i enden af undersøgelsen. Dennetts »uhildede« undersøgelse giver nogle helt andre forståelser – nogle helt andre associationer – end Batesons, af den simple grund at i Batesons forståelse er religion noget, som er værdifuldt i sig selv, om end det kan korrumpere i udøvelsen, mens det i Dennetts forståelse er noget, der er værdiløst og endda skadeligt, men som i visse tilfælde af psykologiske årsager kan have positive effekter. For

mig at se er religion altid baseret på ønsket om et bedre liv – for en selv og ens egne. Problemet med Dennett er, at han overser dette – i modsætning til Bateson, som jo netop anerkender den dybe *rationalitet*, der gemmer sig inde i det religiøse.

Og hvorfor er det relevant? Jo for det kan hjælpe os til at forstå det religiøse som noget, der transcenderer det psykologiske. Hvis vi betragter det religiøse som et psykologisk fænomen udelukkende, så findes der ikke noget helligt uden for mennesket, kun det, som mennesket gør helligt. Hvis vi betragter det religiøse som noget, der transcenderer psykologien, så findes der noget uden for os, som den religiøse »svare« på, noget, som i princippet findes uafhængigt af, om der er nogen, der dyrker det eller ej. Og det er jo netop det, som mennesker, for hvem religionen spiller en stor rolle, hævder – at det, de tror på, eksisterer uafhængigt af dem. Det vil sige, at i en indvendig forståelse må det religiøse altså referere til noget, der overskrider den almindelige psykologiske forståelser, noget, der er fundamentalt anderledes end vores almindelige forståelse af verden. Og samtidig må det heller ikke være mere fremmed for os, end at vi på en eller anden måde kan genkende os selv i det.

Selve måden, vi omtaler et fænomen på, vil afsløre, om det er noget, der kan opfattes som respektværdigt eller som overflødigt – og om det overhovedet er noget, vi tror, der eksisterer eller ej. Vi kan nemt konstatere, at selve den måde, vi taler om det religiøse på, bestemmer, hvorvidt vi ser det for os klarere og mere meningsfuldt eller ej. Der er masser af indicier, der peger i forskellige retninger, på, hvad vi skal lægge vægt på i forståelsen af det religiøse, så det er endnu ikke muligt at afgøre om, og i så fald hvordan, det eksisterer. Men skal vi have en chance for at blive klogere, er vi simpelthen nødt til at gøre os utroligt umage med, hvilket sprog vi benytter os af. Og som jeg foreslog tidligere, så kan vi her have med noget så subtilt at gøre, at det kun optræder som svar på en passende henvendelse, for eksempel ærbødighed.

Det, der er mit ærinde her, er at prøve at nærme mig – famlende – det sprog, vi kan tale om det religiøse med, for at yde det størst retfærdighed og for at få den bedste forståelse af det. Det sprog, vi skal benytte os af, skal i tilfældet religion og religiøsitet afstemmes på en anden måde. Hvis vi bruger et almindeligt sprog, så er der meget stor risiko for, at vi kommer til at tillægge religion nogle kendetegn, som ikke hører til – eller at det kommer til at eksistere på forsimplede måder.

Jeg har beskrevet en del af Batesons teori ret indgående, fordi vi med den begynder at forstå, hvordan sproget kan *skjule* verden eller kalde verden frem. Normalt forstår vi verden ved hjælp af sproget, men normalt forstår vi således også verden på nogle bestemte måder – verden fremtræder gennem sproget på bestemte måder. I malerkunst, i musik, i digterkunst og i anden litteratur fremtræder verden på andre måder. Hvad er mest virkeligt? Hvad er den bedste måde at beskrive verden på?

Ydermere er meningen med at bruge Bateson også at vise, hvordan hans måde at beskrive verden på gør, at det bliver en anden verden – en verden som ikke er statisk, en verden, hvor mellemrummene er andet end bare tomhed, en verden, som består af et udstrakt mønster af indbyrdes forbundne processer, som langt overstiger vores fatteevne. En verden, hvor mønsteret ikke bare opstår eller er skabt, men også påvirker det, det er skabt af, tilbage. En verden, hvor noget har intentioner med os.

Som illustreret med Bateson kan det hellige sagtens være noget på en gang ganske dagligdags og fuldstændigt fremmed, som vi bare har svært ved at erkende, fordi der opstår en uheldig (!) alliance mellem det menneskelige sansesapparat og den omgivne verden, hvorved komplekse samspil kommer til at fremstå som simple lineære årsagskæder, og livsvigtige forbundetheder forbliver skjulte. Bateson anviser således en måde, der giver plads til at opfatte universet så rigt og komplekst, som ens intuition byder en at gøre. Og det bliver faktisk muligt at forstå, at det religiøse både eksisterer og ikke eksisterer på en gang – og det er en kæmpe fordel, for det er en mulighed, sproget normalt ikke giver plads til.

Problemet med Dennetts beskrivelse af religion er, at det religiøse er stivnet, det er statisk – men det er det måske også de steder, hvor han kigger efter det. Men religion er ikke malignt i sig selv. Det er også livet, som svarer den, der kalder, som er et selvrefleksivt system på et helt andet niveau, end vi i dagligdagen normalt forholder os til det. Hvis man starter med at prøve at indfange alle de måder, religion konkret optræder i verden på, og derudfra forsøger at lave en definition, som Dennett gør, så risikerer man – ja så er man næsten sikker på – slet ikke at komme i nærheden af, hvad religion i virkeligheden handler om.

Jeg vil gerne medgive Dennett, at det muligvis er tilfældet, at en stor del af jordens befolkning er ofre for en farlig vildledning, som reproducerer sig selv i et morderisk tempo – vi kan simpelthen ikke *vide* det – men problemet er, at vi heller aldrig finder ud af det, hvis ikke vi forholder os anderledes til undersøgelsen af det. Ellers bliver det en selvopfyldende profeti, ligesom hvis man klipper vingerne af en fugl for derefter at konstatere, at den ikke kan flyve – det bliver kun religionens potentialer for livsindsnævring, der fremtræder for os.

Selvom der er mange ting, jeg er meget uenig med Dennett i, så tror jeg, vi kan mødes et eller andet sted alligevel. Og selvom han konsekvent opfatter fanatisk opførsel i religionens navn som et godt udgangspunkt for en forståelse af det religiøse, og at han konsekvent nedtoner religiøsitetens positive aspekter, så er der dog ingen tvivl om alligevel, at han har blik for disse. Godt gemt rundt omkring får det lov til at skimte frem en sjælden gang. For eksempel siger han om åndelighed

»What these people have realized is one of the best secrets of life: let your *self* go. If you can approach the world's complexities, both its glo-

ries and its horrors, with an attitude of humble curiosity, acknowledging that however deeply you have seen, you have only just scratched the surface, you will find worlds within worlds, beauties you could not heretofore imagine, and your mundane preoccupations will shrink to *proper* size, not all that important in the greater scheme of things. Keeping that awestruck vision of the world ready to hand while dealing with the demands of daily living is no easy exercise, but it is definitely worth the effort, for if you can stay *centered*, and *engaged*, you will find the hard choices easier, the right words will come to you when you need them, and you will indeed be a better person. That, I propose, is the secret to spirituality, and it has nothing at all to do with believing in an immortal soul, or in anything supernatural.« (ibid. s. 303)

Så han har blik for et komplekst og smukt univers, han vil bare ikke anerkende, at religiøsitet er en særlig hensigtsmæssig måde at opdage det på. Men her demonstrerer Dennett selv forskellen på at se religion som indhold eller som form – i dette citat bliver det jo fuldstændigt meningsfuldt at forholde sig til »det større« i universet.

Religionspsykologien er også et spejl for anden psykologi – det menneskebillede, vi arbejder med i religionspsykologien, skal overføres og kan så vurderes om det giver mening derovre. Og det gør jo noget af en forskel, om religionspsykologien bygger på en forståelse af mennesker som grundlæggende vildledte, der klynger sig til et hvilket som helst halmstrå, eller som grundlæggende ydmyge, der i så stor overensstemmelse med deres eget indre som muligt forsøger at forbinde sig med de store processer i universet – og får svar.

Bateson har en teori om livet, der baserer sig på sammenhænge frem for adskillelser. Normalt vil en teori eller analyse hæfte sig ved forskellene, afgrænsningerne – dette hører til i denne kategori, dette hører til i en anden, osv. osv. Men ifølge Bateson så sker adskillelsen på baggrund af et mønster, der forbinder alting – *the pattern that connects*. Denne teori forklarer ikke bare, hvordan dette mønster skal forstås, men også hvorfor det er meget svært at få øje på dette mønster. Vi har sådan set normalt slet ingen gavn af at kunne se dette mønster – eller rettere være bevidst om det. Tværtimod kan det ofte være mere forvirrende end oplysende at blive opmærksom på det. Men at vi ikke er bevidste om det, behøver ikke at betyde, at det ikke findes.

9. Konklusion

For 3000 år siden sagde en indisk vismand, som siden skulle blive meget kendt under navnet Buddha (»den oplyste«), at der engang ville komme en tid, hvor det ville være så godt som umuligt for mennesker at tro – virkelig

tro på – at der findes noget, som var større end dem selv. Denne tid har været her et stykke tid nu, hvor selv de, der vil undersøge dette »større«, begynder med at afvise, at det overhovedet findes.

Som bemærket har jeg brugt udtrykkene »det hellige« og »det religiøse« mere eller mindre med ens betydning her. Jeg mener, at de peger på det samme; men ord er mærkelige – næsten magiske – og mit valg er et resultat af, at jeg ikke synes, at nogen af vendingerne alene kunne dække det fænomen, jeg ville pege på. Det diffuse er på en måde tilsigtet. Under alle omstændigheder refererer min brug af ordet »hellig« til det engelske »sacred« og ikke »holy«.

Pargament og Mahoney konkluderer i deres artikel: »Our sentiments are very much in accord with those of Donald Capps (1977) who wrote: 'Religion must be approached as a constituent in a total complex of meaning. The religious is not elusive because it lurks behind ordinary phenomena but because it is woven into these phenomena. (...)« (2005, s. 195). Jeg har i denne artikel argumenteret for noget lignende, at religion eller det hellige er et almindeligt forekommende fænomen, som i øvrigt er utroligt svært at beskrive.

Jeg har forsøgt at lave en beskrivelse af det religiøse, der principielt kan accepteres både af religiøse og ikke-religiøse, og beskrivelsen er derfor baseret på en grundlæggende respekt for det religiøse. *Religion er altid, altid baseret på ønsket om et bedre liv – for en selv eller ens egne.*

Bateson fremfører nogle vigtige pointer. For det første, at der foregår udvekslinger mellem os og mellem os og omverdenen, som vi under normale omstændigheder er fuldstændigt uvidende om – af og til kan disse dog gøres tydeligere. For det anden, at disse udvekslinger er så afgørende for vores opfattelse, vores adfærd og hele vores måde at orientere os i forhold til hinanden og vore omgivelser på, at vi de facto må betragte os selv som en del af disse udvekslinger – ikke omvendt – som noget, vi ikke kan adskille os fra. Vi overskrider på den måde vores fysiske krop og er en del af noget større. At vi ikke oplever os som en del af noget større – og at vi ikke oplever dette »større« overhovedet, er ikke et argument for, at det ikke findes, siger Bateson.

Med Bateson får vi et sprog at tale om det hellige med, så vi kan begribe, at det eksisterer, selvom det ikke eksisterer på de måder, vi er vant til at opfatte – gennem det fysiske og gennem psyken. Det hellige overskrider adskillelsen mellem det fysiske og det psykiske – *mind* er et bærende princip for udveksling imellem begge dele, *mind* har intention og *mind* kan optræde på måder, der overgår vores forstand. Vi kan derfor sige, at *det hellige opstår som en naturlig effekt af verdens kompleksitet*. Og selv om det kan være fremmedartet for os, må vi nærme os det *respektfuldt*, hvis vi skal kunne begribe det, for *det hellige er flygtigt* som en sommerfugls flugt. Og beskrivelsen af det hellige kan ikke kun give mening udvendigt, da dette altid vil være udtryk en reduktion, som kan have karakter af selvopfyldende profeti.

Måden vi forholder os til spørgsmålet om erkendelsen af det hellige på, får afgørende konsekvenser for, hvad vi kan sige om det eksistensen af det hellige. Sproget skjuler sig selv og giver et præg af legitimitet, også når det reducerer. Ydermere har jeg foreslået, at det hellige måske kun fremtræder for os under særlige omstændigheder – vi har ikke unilateral kontrol over det hellige (desværre, synes mange) – og at det så fremtræder som noget selvstændigt og uafhængigt af vor vilje og kontrol – som noget vi må bede til.

Batesons lærings- eller erkendelsesniveauer bliver aktuelle for os, når vi prøver at begribe verdens mere komplekse udtryk. Her rækker vores dagligdags forståelse af livet ikke til – vores billardkugle-logik. Hvis vi hænger fast i, at hele vores liv er omkranset af vores hud, så har vi ikke formået at hæve os til et andet erkendelsesniveau. Det der sker mellem os – i relationerne, er langt vigtigere for vores liv end det, der er i hver ende af relationen. Der opstår og forfalder hele universer i møderne mellem os – hele tiden (når vi ikke anerkender dette, stækker vi vingerne på den fugl, hvis flyveevner, vi så gerne vil undersøge). Vi er nødt til at give slip på ideen om, at egenskaber er vores fundament, og springe ud i et nyt erkendelsesniveau, hvor relationen, det, der er imellem os, er vigtigere end os selv (at dette spring så kan opleves som et spring ud på 70.000 favne, er i øvrigt blevet beskrevet for længe siden). *Det hellige er ikke en egenskab, det er en relation i en udstrakt sammenhæng. Det hellige er en form, en måde at være i verden på – ikke et indhold,* hvorfor specifikke trosretninger kun kan illustrere det hellige – aldrig være det i sig selv. Sådanne opfattelser har tit tendens til at føre til højst uhellige konsekvenser.

Hvis det hellige er det princip, at ikke-sammenhængende størrelser kan hænge sammen, for eksempel det fysiske og det mentale, og at der ud af dette kan opstå både nyt fysisk og mentalt, så er non-kommunikation et meget vigtigt princip, hvormed det skabes, hvorpå det hellige opstår, forfalder og genopstår.

Livet i sig selv er uomtvisteligt et mirakel. Undfangelsen mellem to celler, hvorfra et helt liv vokser – et selvstændigt univers, som af sig selv folder sig ud og finder sin plads mellem alle de andre universer. Det hellige er et udtryk for livet i sig selv. Det ligger i relationen mellem de to celler, mellem de myriader af celler, der udvikler sig derfra, og mellem de myriader af myriader af celler, som finder sammen i fællesskaber og bliver afhængige af hinanden.

Der findes noget i verden, i livet, der er *væsentligt*, og det er i bund og grund det, religion beskæftiger sig med (eller forsøger at beskæftige sig med). Derfor er det afgørende, at religionspsykologi forstår at forholde sig med fuld respekt og åbenhed over for religiøsitet som sådan. At der findes livsindsnævrende måder at leve religiøst på, er ikke et dækkende udtryk for det religiøse, selvom de pågældende måske selv tror det – tværtimod hvis vi forstår Bateson. Hvis man ser på det samlede systems frugter, er der masser

af religiøsitet i at holde sit eget liv tilbage for at give plads til andres. Om dette så var det eneste, religionspsykologien kunne konkludere, så er det dog også nødvendigt at fremhæve. At falde for fristelsen til at afvise det religiøse eller reducere det til noget andet af den grund, er øjensynligt fristende nok i forvejen.

Og lad mig så i øvrigt overlade det sidste ord til Bateson:

»Let me conclude with a warning that we social scientists would do well to hold back our eagerness to control that world which we so imperfectly understand. The fact of our imperfect understanding should not be allowed to feed our anxiety and to increase the need to control. Rather, our studies could be inspired by a much more ancient, but today less honoured, motive: a curiosity about the world of which we are part. The rewards of such work are not power but beauty.«

(Bateson, 1972, s. 269)

REFERENCER

- BATESON, G. (1972): *Steps to an Ecology of Mind*, The University of Chicago Press (min udgave: 1999).
- BATESON, G. & BATESON, M. C. (1987): *Hvor engle ej tør træde*, Rosinante, (dansk udgave 1990).
- BATESON, G. (1991): *A Sacred Unity*, Harper Collins Publishers, New York.
- DENNETT, D. (2006): *Breaking the Spell*, Penguin Books.
- FROMM, E. (1950): *Psykoanalyse og religion*, Hans Reitzels Forlag (dansk udgave 1983).
- JAMES, W. (1902): *The Varieties of Religious Experience*. Min udgave: The Modern Library, New York, 1929.
- JUNG, C. G. (1939): *Psykologi og religion*, Gyldendal (dansk udgave 1968).
- MAGUIRE, K. (2001): Working with Survivors of Torture and Extreme Experiences, IN KING-SPOONER & NEWNES: *Spirituality and Psychotherapy*, PCCS Books, Ross-on-Wye, UK.
- PARGAMENT, K., MAGYAR-RUSSELL, G. & MURRAY-SWANK, N. (2005): The Sacred and the Search for Significance: Religion as a Unique Process, IN *Journal of Social Issues*, 61 (4), pp. 665-687.
- PARGAMENT, K. & MAHONEY, A. (2005): Sacred Matters: Sanctification as a Vital Topic for the Psychology of Religion, IN *The International Journal for the Psychology of Religion*, 15 (3), pp. 179-198.
- ØLGAARD, B. (2004): *Kommunikation og økomentale systemer*, Akademisk Forlag.