

FORSØG PÅ EN PROFAN TILNÆRMELSE TIL DET SAKRALE

Niels Engelsted

Artiklen forsøger at foreslå forskellige profane svar på spørgsmålet om, hvad det sakrale er for et fænomen. Som fællesnævner antages, at det sakrale som fænomen udspringer af det almene problem om subjektets og objektets samtidige sammenhæng og adskilthed. Med udgangspunkt i dette problem, som det præsenterer sig på livets, psykens og menneskesamfundets område, fokuserer artiklen på det sakrale som en sammenhæng i det samfundsmæssige forholdsrealisering. Artiklen ender op med at fokusere på to svar, der muligvis henviser til helt forskellige fænomener. Et socio-funktionelt svar, der ser det åndelige (herunder det sakrale) som den symbolske psykosociale formidling af samfundsforholdet. Og et mere psykologisk-fænomnologisk svar, der forfølger den mulighed, at det sakrale er oplevelsen af selve den sammenhængende grund som figur.

Et vigtigt spørgsmål, der melder sig, når man skal beskæftige sig med det sakrale, er, om det sakrale kan begribes profant? Om det hellige kan begribes af uindviede?

Dvs. om det fænomenområde, som man identificerer med det sakrale, kan relateres til eller begrundes i andre af livets fænomenområder, som de studeres af videnskaben? Eller om der er tale om to forskellige og adskilte verdener? En religiøs og en materiel. Og dermed to helt forskellige slags erkendelse, som kræver væsensforskellige tilgange.

Den sakrale tænker og den profane videnskabsmand vil ikke sjældent være enige om svaret. Begge vil sige, at der er tale om to forskellige og adskilte verdener, der ikke begrebsligt er forbundet med hinanden. Det sakrale er det uudsigelige, hævder mystikeren, og Wittgenstein giver ham ret: »Der gives sandt nok noget uudsigeligt. Det viser sig, det er det mystiske«¹⁾. Og, fortsætter filosofen, »det, hvorom man ikke kan tale, om det må man tie«.²⁾

For videnskabsfilosoffen A.J. Ayer diskrediterer dette det mystiske for en videnskabelig betragtning: »Mystikeren er så langt fra at frembringe udsagn, der er empirisk bekræftet, at han ikke evner at frembringe nogle forståelige udsagn overhovedet.«³⁾ Det vil sige, at det sakrale ikke er relaterbart til noget uden for sig selv, og derfor ikke i princippet begribbart.

For andre er dette imidlertid netop det fascinerende ved det mystiske. Vicomte de Chateaubriand f.eks., der i Kristendommens Geni fra 1802 skriver: »Der er intet skønnere, mere tiltrækkende eller storslået i livet,

end det, der er mere eller mindre mystisk. De mest vidunderlige følelser er dem, der skaber indtryk, som er vanskelige at forklare.«⁴⁾

Chateaubriand var en af hovedmændene bag den katolske kirkes genetablering i Frankrig efter den franske revolution, og dermed også aktiv i demonteringen af de idealer om oplysning, rationalitet og videnskabelighed, der havde været en del af revolutionens ideologiske arvegods.

En sådan tvekamp mellem religiøs stemning og videnskabelig tænkning pågår stadig. På mange måder ligner vor tid den postrevolutionære periode, hvor rationel og mekanisk videnskab blev løbet over ende af romantiske forestillinger om åndelige kræfter i natur og menneske. Vi ser også et boom i mystiske og semi-religiøse forestillinger, ikke mindst inden for vort eget fag.

Heraf ser man, at den religiøse følelse ikke er en udtjent bevidsthedsform, der er blevet erstattet af den filosofiske og videnskabelige, sådan som Auguste Comte troede. Det er en levende bevidsthedsform, der til stadig genskabes.

Ikke mindst af den grund er det umuligt at acceptere, at der skal være et uoverstigeligt skel mellem den videnskabelige begribelse og det sakrale.

Hvis det sakrale findes som ægte fænomen, og det gør det, så er det også tilgængeligt for videnskabelig begribelse. Også om det udsigelige må der kunne tales, også om det, der er helt anderledes, må der kunne skabes forbindelse til det kendte. Og jeg tænker ikke her på religionsfilosofiske og religionshistoriske studier eller antropologiske undersøgelser, der beskriver, hvordan det sakrale har været praktiseret i forskellige tider og kulturer, men på hvad det sakrale i grunden er? Det vil sige, hvad er dets plads i den verden, som videnskaben allerede har tegnet konturerne af?

Det er dette spørgsmål, som jeg i det følgende vil forsøge mig med. Hermed er det ikke min hensigt, at bortforklare det sakrale. Man må begynde med at acceptere fænomenet som en kendsgerning, også at det er udsigeligt og helt anderledes. Begribelsen reproducerer heller ikke på nogen måde den genuine oplevelse. Det mystiske accepteres som mystisk – hvilket oprindeligt betyder med lukkede øjne og lukket mund. Hvad, der ikke accepteres, er, at begribelsen af det mystiske selv skal være mystisk. Den må foregå med åbne øjne og åben mund.

Helhedens problem

Den tyske teolog Dorothee Sölle er et godt udgangspunkt, hvis man skal finde ud af, hvad den religiøse følelse egentlig drejer sig om. Hun var en af de tænkere, der fik genindsat religiøsitet på dens plads efter, at teologer som Karl Barth og Rudolf Bultmann havde udrenset det religiøse fra det teologiske i kristendommen ud fra den fejlagtige opfattelse, at det religiøse havde udspillet sin rolle for det moderne menneske. Sölle skriver: »Men hvad er egentlig indholdet af dette religiøse behov? Hvad er det

mennesker længes efter? Det er ønsket om at være hel, behovet for et liv, der ikke er splittet. Det religiøse sprogs gamle ord »frelse« udtrykker præcis det at være hel, ikke at være i stykker.«⁵⁾

Denne stræben efter helhed hører sammen med ordet hellig, der oprindeligt betyder hele. Vi kender det også fra ordet at hele, i det mindste i den engelske form: at heale. Selve ordet religion har en lignende henvisning, idet det kommer af det latinske religare, der betyder at binde sammen.

Den religiøse følelse har altså noget med helhed at gøre, og netop i sammenhæng med det modsatte, at være splittet eller at være adskilt.

Denne stræben efter helhed gælder ikke kun det at være et helt menneske, men også at være del af det værendes altomfattende helhed. Eller som Schleiermacher udtrykte det: »Religionens væsen er hverken tænkning eller handling, men anskuelse og følelse. Det, den vil anskue, er universet.«⁶⁾

Hvis dette er rigtigt, så er vores fænomen knyttet til det mest basale af alle det værendes temaer. Nemlig temaet om del og helhed, *problemet om den samtidige adskilthed og sammenhæng*.

Grundlæggende og absolut profant optræder denne problematik som helt fundamental på tre temmeligt afgørende områder, som jeg i anden sammenhæng har prøvet at begrebsbestemme: Livets, psykens og samfundets. I det følgende vil jeg prøvende sammenholde mine forestillinger om liv, psyke og samfund med det sakrale som fænomen ud fra problemet om den samtidige adskilthed og sammenhæng. Hensigten er ikke at løse det sakrales problem, i øvrigt dækker betegnelsen utvivlsomt en lang række kvalitativt forskellige fænomener, men demonstrere, at det ikke er meningsløst at tale profant om det sakrale.

Hvad er liv i grunden?

Efter min opfattelse⁷⁾ er liv en materiel organisation, der eksisterer i kraft af en energistrøm, konkret en fødekæde. Organismen danner på en måde en uløselig enhed med denne energistrøm, men samtidig er den adskilt fra energistrømmen. Organismens fundamentale projekt er derfor til stadighed at genforene sig med strømmen. Her har vi altså i en fundamental betydning enheden af sammenhæng og adskilthed. Livet er simpelthen dette aktive projekt. Den materielle organisation, der aktivt søger at realisere enheden, er levende.

Hvad er psyke i grunden?

Hvad psyke er, skal forstås på det levendes baggrund.⁸⁾ Psyke opstår som et nyt forhold i verden, når den levende organisme gennem aktivitet rettet ud i verden søger at relatere sig til den fraværende strøm.

Aktiviteten, der i det simpleste tilfælde blot er aktiv stedbevægelse eller lokomotion, sætter i den forstand det fraværende objekt forud. Denne sætten forud af det fraværende objekt er det psykiske, hvilket hermed netop er kendetegnet ved sigten hen, hensigt eller konation, og visen hen eller henvisen eller kognition.

Det psykiske rummer altså et apriorisk moment, der sætter den grund, hvorpå den efterfølgende sansning optræder som figur. I en vis forstand er der i psyken kun, som Locke siger, det der kommer fra sanserne, undtagen – som Leibniz svarer: *Sindet selv!*⁹⁾ Det forud sættende moment. Eller det transcendentale aspekt, som Brentano også omtaler som immanent objektivitet.¹⁰⁾

Problemet om helhed og adskilthed optræder her som netop grund og figur, den helhedssættende grund, hvorpå de diskrete sanseobjekter optræder som figurer.

Hvad er et samfund i grunden?

Et samfund er en ny organisationsmåde mellem individer i livets udvikling, særegen for mennesket. Den bygger på ny og anden transmission af evner og færdigheder mellem individer og basalt set mellem generationer, end den genetiske reproduktion i naturhistorien. Nemlig en ikke-genetisk reproduktion, som man kan kalde ikke-naturlig eller kulturel. Den betyder, at individer afhænder deres indsats til andre individer, der ikke er de førstes afkom, og at disse individer tilegner sig denne indsats. Dette modsvarer den helt banale kendsgerning, at det samfundslevende menneske i en fundamental forstand realiserer sit liv i kraft af andres (herunder forudgående generationers) indsats.

Problemet i samfundsforholdet er, hvordan en enhed skabes af det afhændende og tilegnende par, idet afhændelse og tilegnelse er en ikke-naturlig, ikke instinktgiven forbindelse, der ad anden vej skal formidles. Her har vi altså også problemet med den samtidige sammenhæng og adskilthed.

Forbundetheden med naturen

Lad os nu undersøge, hvordan det religiøse fænomen kan relateres til disse tre fundamentale problemkredse, der alle involverer problemet om enheden af sammenhæng og adskilthed.

Tager vi sammenhængen mellem det levende individ og dets naturgrundlag først, så mangler der ingen religiøse beskrivelser af individets ubrydelige enhed eller forbundethed med naturen eller ligefrem kosmos.

Dette er romantikkens store tema, for som Schelling skriver: »To the inspired inquirer nature is the holy and ever-creating primal energy of the world, which begets and actively produces all things from itself.«¹¹⁾

Mennesket selv er en del af denne *primal energy*, og kender sin ubrydelige identitet med naturen gennem kontemplation af naturens øvrige fremtrædelser. Eller som Madame de Staël udtrykker det: »Naturens sjæl afslører sig for os overalt og i tusinde forskellige former. Det frugtbare land og den øde ørken, havet og stjernerne, alle er de underlagt de samme love; og mennesket rummer i sig fornemmelser og dunkle kræfter, som er i overensstemmelse med dagen, med natten og med stormen; dette er vort væsens hemmelige forbundethed med universets vidundere.«¹²⁾

En af de hyppigst beskrevne oplevelser af det sakrale indtræffer netop i mødet med en majestætisk natur, der aktiverer fornemmelser og dunkle kræfter i os. Chateaubriand, som jeg netop citerede, beskriver en solnedgang over havet: »The sky was serene and toward the north a waterspout, forming a glorious triangle with the luminaries of day and night and glistening with all the colors of the prism, rose from the sea, like a column of crystal supporting the vault of heaven. He had been well deserving of pity who would not have recognized in this prospect the beauty of God.«¹³⁾

Den finske psykolog og filosof Eino Kaila fortæller i Tankens Oro om en lignende oplevelse, her er det fjeldene på Finmarkens vidder, der fremkalder den religiøse følelse. »Der på højderne oplever jeg verdensånden selv. Jeg får indtrykket af en uendelig tanke, så fuldstændigt nedsunken i sig selv, at den er ubevidst om alt det øvrige, grublende over noget så bundløst dybt, at det ligger fuldstændigt uden for min fatteformåen. (...) Oplevelsen er uudsigelig dyb. Men jeg kan ikke sige, *hvad* alt dette udtrykker. Jeg føler, at det har en næsten uudgrundelige betydning – hvilken ved jeg ikke.«¹⁴⁾ Om disse erfaringer, som han omtaler som de vigtigste i sit liv, siger Kaila videre: »Jeg får et indtryk af en altomfattende totalitet, i hvilken menneskelivet indgår, men blot som en ringe bestanddel.«¹⁵⁾

Oplevelsen er veldokumenteret, de fleste har vel prøvet det selv, spørgsmålet er imidlertid hvordan denne følelse af at være et med altet er formidlet?

En fysisk forklaring?

Er det fordi vi i bogstaveligste forstand er i et stykke med naturen, dvs. at der er identitet mellem os og naturomgivelserne, f.eks. i form af Schellings primale energi?

Når der er grund til at stille det spørgsmål, skyldes det, at en lang række moderne forklaringer henviser til et fællesskab af åndelige kræfter mellem os og naturen og kosmos af en energetisk natur. At der med andre ord er tale om en fysisk forklaringsramme, som Kirsten Sarauw formulerer det med disse ord i Forum for Kvindeforskning nr. 2, 1986: »I den atomare verden foregår mærkelige spring, som ingen årsag har, de sker bare, og partiklerne kan indvirke på hinanden over store afstande på et øjeblik – dvs. med hastigheder som slet ikke mere kan forstås som hastigheder, for

det sker »sådan«, »nu«! At information mellem partiklerne kan videregives øjeblikkeligt, betyder i virkeligheden, at der ikke skulle være noget i vejen for, at universet udgjorde en mærkelig enhed, hvor alt hænger sammen – over svimlende afstande – i en øjeblikkelig »samviden«. Jeg vejrer altså morgenluft i disse år! Morgenluft for en intuitiv poetisk og religiøs erfaringsverden, hvor universet opleves som et vibrerende – og om man vil guddommeligt – energisystem og enhed, som mennesket er en levende del af og medvider til.«¹⁶⁾

Samme synspunkt går igen i en lang række bestræbelser på at fortolke naturen panteistisk i kybernetiske og kvantemekaniske modeller.

Natures makroskopiske systemkvalitet, såvel som dens mikroskopiske besynderlighed på kvantemekanikkens område er kendsgerninger. Begge forklaringstyper har imidlertid den svaghed, at de reducerer det menneskelige individ makro- eller mikroskopisk. Den levende organisme er et ægte virkelighedsområde med sine egne lovmæssigheder, der ikke kan opløses i helheden af forbindelser i økosystemet, og ej heller i kvantefysikkens partikelverden. Det må forklares på sin egen grund, og på denne grund må også de religiøse fænomener forklares. Såvel øko-systemforklaringen som den kvantemekaniske forklaring, tror jeg, er bortforklaringer. Eller uforpligtende henvisninger til fremtidige opdagelser, for egentlige forklaringer af det individuelle niveaus fænomener på dette grundlag er fuldstændigt uden for rækkevidde.

Foreløbig stiller vi derfor problemet om identitet med naturen i bero, og kigger på helhedsproblemet i det samfundsmæssige liv.

Religionens samfundsgrund

Både Marx og Durkheim knytter de religiøse fænomener til samfundet. Samfundet og dets forhold er ifølge disse tænkere simpelthen de religiøse fænomeners grund.

En lignende tanke formulerer Freud, idet hans teori eller teoretiske allegori om samfundets opståen samtidig er en teori om det religiøses opståen. Herved forbindes samfundsliv og religiøst liv som to uadskillelige størrelser, hvilket den historiske erfaring ikke dementterer. Allerede neandertaleren gravlagde med rimelig sandsynlighed sine døde, og må således have haft religiøse forestillinger.

Selv om Freuds antropogenese, som den er fremstillet i Totem og Tabu¹⁷⁾, efter min mening er skæv, så forekommer selve ideen om, at en teori om samfundets opståen samtidig må være en idé om det religiøse livs opståen umiddelbart rigtig.

Det skyldes, at jeg har en alternativ teori, der realiserer det samme formål.

En alternativ antropogenese

Teorien¹⁸⁾, som jeg kun her meget forenklet vil skitsere, tager udgangspunkt i samfundsforholdet, som det nye forhold, der er særegent for mennesket. Samfundsforholdet er basalt set forholdet mellem en afhængende og en tilegnende part. Der er derfor tale om et asymmetrisk forhold. Forholdet modsvarer det asymmetriske forhold mellem forældre og unge i dyreriget, og jeg hævder da også, at dette yngelforhold er udgangspunktet for samfundsforholdets dannelse. Samfundsforholdet opstår, når yngelforholdet udstrækkes til individer, der ikke har yngelstatus. Rent konkret forestiller jeg mig, at det sker i overgangsfeltet mellem abe og menneske, når hunner forsørger hanner, som de hidtil har forsørget unger. Dette modsvarer jægersamler samfundets kendsgerning, at kvinder udfører hovedparten af forsørgelsesarbejdet.

I modsætning til yngelforholdet er samfundsforholdet ikke et naturligt forhold og er ikke formidlet genetisk-instinktivt. Netop fordi det per definition overskrider den genetiske transmission, kræver det en anden slags formidling end den genetisk-instinktive identitetssætten mellem hunnen og ungen. Formidlingen mellem den afhængende og den tilegnende part må bero på en identitetssætten af en anden beskaffenhed. Den sociale forbindelse, der netop er symmetrisk og etablerer reciprocitet eller identitet mellem individer, er her en nærliggende mulighed. Den asymmetriske samfundsrelation kunne således formidles af den symmetriske sociale relation.

Den sociale relation findes også i dyreriget i en lang række former, der etablerer naturlige forbindelser mellem individerne. Den nye sociale relation skal imidlertid formidle en unaturlig forbindelse, nemlig afhændelses-til-egnelsesforholdet. I sin første form kommer den til udtryk som totemisme, som jeg opfatter som det *åndeliges* første form.¹⁹⁾ Det åndelige er altså basalt set udtryk for en social mediering af samfundsforholdet og særegent for mennesket. Det identitetssætter og skaber en helhed af noget, der ikke hører naturligt sammen og muliggør derved samfundsforholdet.

Tabu og exogami

Det 'totem', i hvilket hannen og hunnens identitet kommer til udtryk, forestiller jeg mig oprindeligt som den føde, hunnen afhænder til hannen. At afhændelsesforholdet bygger på yngelforholdet betyder, at hannen i det afhængende forhold ikke indledningsvis må bryde med visse grænser for definitionen af yngel som modtagende. Seksuel udfoldelse over for hunnen er en sådan grænse. Der, hvor man får sin mad, det vil oprindeligt sige i moderens og søsterens gruppe, må man ikke være seksuelt aktiv. Hermed opstår det første og grundlæggende tabu-forhold. Heraf følger

også grundreglen om exogami, der oprindeligt er et krav om, at man skal parre sig i en anden gruppe end i sin forsørgelsesgruppe.

Myte og sprog

Indholdsforvandlingen af det naturlige yngelforhold, betyder også en forvandling af de naturlige signaler, der forbinder unge og moder i forsørgelsen. Signalerne rummer det nye indhold, og dette forvandler dem til sprog. Signaler formidler det naturligt samhørende. Når de formidler det ikke naturligt samhørende bliver de til sprog. Det er indholdet, der er afgørende, ikke udtrykssiden. Den første sproglige ytring har derfor i sit udtryk utvivlsomt været uskelnbar fra signalet, men i sit reale indhold har den været denne: 'Vi er et, du og jeg og maden'. Den første sproglige ytring er derfor også den første samfundsskabende handling. Også den første myte, hvis man vil, for realindholdet udtrykker også totemismens idé om enhed. Her kan man derfor give Johannes Sløk ret i, at sproget i sin mest oprindelige form er mytisk.²⁰⁾

Delingen i åndeligt og materielt arbejde

Ud af afhændelsesforholdet og dets åndeligt-sociale formidling opstår delingen i materielt og åndeligt arbejde.²¹⁾ Det er også en deling i kvinders og mænds arbejde i samler- jæger samfundet, hvor kvinder repræsenterer arbejdskraften og mænd den åndelige kraft – dvs. henholdsvis det materielle og det åndelige arbejde, der får den lille verden og dermed hele verden, til at hænge sammen. Mens kvinderne samler og laver mad, synger og kontemplerer mændene. Overforenklet sagt, men ikke af den grund usandt.

Dette samfundsformidlende system er ophavet til kult, myter og riter. Eller til det religiøse som en samfundsformidlende institution. Det, der skaber en helhed af det adskilte. Med civilisationens udvikling tilføjes andre sociale formidlingssystemer, ligesom det kønsbundne delvis ophæves. Det grundlæggende, dvs. det ikke-reciprokke samfundsforhold, der fordrer en reciprok formidling, er imidlertid forblevet det samme gennem hele historien. Og igennem hele historien har den åndelige formidling spillet en meget stor rolle og gør det stadig.

En psykodynamisk side

Den åndelige formidling er et meget komplekst forhold, der ikke er udtømt med en beskrivelse af dobbeltforholdet mellem det samfundsmæssige og det sociale. At forstå den sociologiske funktionalitet bag fænomenet er

en nødvendig men langtfra tilstrækkelig betingelse til at forstå fænomenet. Fænomenet har også en afgørende psykologisk side.

Til det åndelige som fænomen knytter sig således nogle psykodynamiske forhold af udviklingspsykologisk art. Man må nemlig forestille sig, at den åndelige identitetssætten trækker på udviklingspsykologiske temaer, der som grundlag har den oprindelige oplevelse af identitet med moderen, der er karakteristisk for den tidlige ontogenetiske udvikling. Der findes altså regressive træk i det åndelige, der skaber lighedspunkter mellem den mytiske tænkning, og det man kalder primærprocestænkning. Heraf følger den klassiske jævnførelse af primitiv tænkning med barnets tænkning. Der er masser eksempler, her vil jeg blot nævne Franz Froms begreb for denne måde at kategorisere på, som han kalder *identalia*.²²⁾ *Identalia* har netop en kategoriseringsmåde, der minder om primærprocessens principper forskydning, fortætning, identitet, ophævelse af tidens og stedets enhed, *pars pro toto*, osv. I Vilhelm Grønbechs smukke beskrivelse af primitiv religion²³⁾ kan man tydeligt se disse principper komme til udfoldelse.

Over for Froms *identalia* står hans *generalia*, det vil sige den rationelt ordnende kategorisering, der svarer til sekundærprocessens logik, der tilpasser sig verdens objektive former. Dette modsvarer et andet begrebspar, man har anvendt²⁴⁾, nemlig kategoriel erkendelse over for symbolsk erkendelse.

Det religiøse følger den symbolske erkendelse. Mens videnskaben følger den kategorielle. Mit spørgsmål om det sakrale kan forstås profant, kunne derfor også lyde om det symbolske kan forstås kategorielt?

Det er imidlertid begrebet symbol, som man her skal holde fast ved. Som Jung gør opmærksom på²⁵⁾, må det ikke forveksles med tegn. Symboler er netop knyttet til en subjektiv logik, der følger *identalia*-princippet.

Symboler er ikke afbildninger af verden. Det er afbildninger af subjektive tilstande ikklædt former fra verden. Al billedgørelse må antage verdens form, det ligger i selve begrebet billedgørelse. Indholdet i symboler er imidlertid altid subjektive tilstande. Symboler er derfor midler til at arbejde med noget, der ikke umiddelbart er tilgængeligt som andet end symboler. Symboler er altid projektive.

Det åndelige formidles af symboler, jvnf. også den afgørende betydning drømme spiller i det primitive samfunds verdensbillede.²⁶⁾ Dette knytter tilsyneladende igen an til primærprocestænkningens logik.

Kun ontogenetisk regression?

For Freud kunne regression og projektion og primærprocestænkning alene forklare det religiøse. Religion er, når barndomssituationen, hvor det lille barn kunne finde tryghed hos forældrene, genkaldes som et idealbillede og overføres til det kosmiske plan. Gud og guds moder er bare forstørrede udgaver af far og mor.

Den danske psykiater Erling Jacobsen har i *Godt og Ondt* fra 1983 formulerer denne tanke ved at tale »om den gode mælk, der kærligt gives barnet, når det virkelig trænger til det, kan kalde på en ophøjet følelse af uendelig lyksalighed med en fylde af verdensomspændende omfang. Det svarer til hvad den voksne kan beskrive som erfaringen af noget guddommeligt. Meget stærke natur- og kærlighedsoplevelser kan minde herom. Erling Jakobsen sammenligner det selv med følelsen af grebthed under stjernehimlens storhed eller bjergtinders storslåede skønhed. En række andre af den mystiske bevidstheds fremtrædelser henfører han til de oceaniske følelser i den oprindelige mor-barn symbiose.«²⁷⁾

Der er efter min mening ingen tvivl om, at religioner som vigtig enheds-skabende samfundsformidler igennem hele historien i høj grad er bygget over dette kompleks, som jeg her kalder det åndelige eller enhedsskabende. Fænomenet optræder imidlertid ikke kun i de sammenhænge, som vi normalt kalder religiøse. Den socialt-samfundsmæssige identitetssætten med formidlende projektive symboler kendes også fra massefænomener som f.eks. fascismens: 'Vi er et folk'. Fodboldkampe i England rummer de samme ingredienser. I begge tilfælde er der tale om åndelige fænomener i min betydning. Også gerne religiøse fænomener, hvis religion forstås som sammenbinding.

Der er næppe tvivl om, at det regressive aspekt, dvs. sammenknytningen til tidlige udviklingspsykologiske stadier, der stadig danner en del af personlighedens struktur, er en vigtig erkendelse i forståelsen af de religiøse fænomener.

Imidlertid er der altid en fare ved forestillinger om tilbagevenden, for det at egenskaber fra en tidligere tilstand dukker op, behøver ikke nødvendigvis at betyde regression i en »nedsættende« betyding. Jeg minder her om Hegels tankefigur negationens negation, der anvendt her kan bruges til at formulere: At ophævelsen af sekundærproces-logik eller genstandsverdenens logik, ikke nødvendigvis betyder et tilbagetog til primærprocessens eller den subjektive tilstands logik, men kan betyde et skridt frem til noget, man måske kunne kalde tertiærprocessens logik. Vi har stadig brug for at skelne mellem barnetro og visdom, hvor det sidste ikke er den oprindelige tilstand men et resultat af en lang udvikling. At frem og tilbage altså ikke er lige langt. Dorothee Sölle citerer Ernst Bloch for en lignende forestilling, når han taler om »noget, der lyser for alle i barndommen, men hvor endnu ingen har været.«²⁸⁾

Alligevel kan heller ikke det åndelige som et samfundsformidlende system udtømme det sakrale fænomenområde. At identificere det sakrale alene med ontogenetisk regression og med den samfundsformidlende funktion ville være at reducere fænomenet og miste vores indgang til dets funktion som erkendelsespotentiale. Dette bringer os frem til det psykiske som et projekt, der arbejder med sammenhæng og adskillelse.

Det sakrale som en egenskab ved det psykiske

Lad os tage udgangspunkt i den grund-figur metafor, vi brugte til at bestemme det psykiske, hvor grunden står for den a prioriske for-ud-sætten af den scene, hvorpå den sanssemæssige erfaring indsætter de adskilte sanseobjekter som figurer.

Grunden fremhæver altså det aktivt skabende aspekt ved det psykiske, som er en forudsætning for overhovedet at forstå det psykiske som et genuint fænomen.

Lad os lade den engelske digter Samuel Taylor Coleridge give os indgangsreplikken. I et brev til Thomas Poole, hvori han kritiserer Locke, skriver han: »Mind in his system, is always, a lazy, looker-on on an external world. If the mind be not passive, if it be indeed made in God's image, and that too, in the sublimest sense, the image of the creator, there is ground for suspicion that any system built on the passiveness of the mind must be false, as a system.«²⁹⁾ Og lad os hertil føje Ludwig Feuerbachs afgørende erkendelse fra Kristendommens Væsen, hvor han skriver: »Das Wissen des Menschen von Gott ist das Wissen des Menschen von sich selbst.«³⁰⁾ At mennesket med andre ord ikke er Guds billede af sig selv, men at Gud er menneskets billede af sig selv. Dvs. fastholder det åndelig-religiøse som et antropologisk fænomen. Noget man kan tale profant om.

Anvender vi Feuerbachs erkendelse på Coleridges udsagn, kan vi nu sige, at Guds billede er et produkt af den aktive psyke og ikke omvendt. Det vil sige, vi kan spørge, om den sakrale oplevelse i visse tilfælde kan være en refleksion af det psykisk aktive organiserende, dvs. helhedsskabende evne.

Under normale omstændigheder er vi os ikke grunden bevidst, vi kender kun figurerne. Dette er også det biologisk hensigtsmæssige. Det psykiske skal først og fremmest formidle kontakten til den objektive ydre verden.

Men måske kan der under særlige betingelser optræde en direkte oplevelse af grunden, måske et figur-grund kip.

Sådanne betingelser kunne være psykopatologiske tilstande, eventuelt induceret af fysiske eller psykiske traumer eller kemiske stoffer. Der er mange eksempler på dette. Det kunne også være resultatet af en mental fordybelse. Og her kan man pege på enten en analytisk intellektuel fordybelse eller en meditativ-kontemplativ fordybelse. Heidegger kunne være et eksempel på det første, hvor han gennem intellektuel-fænomenologisk analyse, når frem til distinktionen mellem det værende og væren, hvilket kan være udtryk for vores figur og grund. Yogien kunne være et eksempel på det andet.

Generelt kan man sige, at denne proces, som hvad angår de mystiske oplevelser kaldes *Versenkung*, udvisker figurerne, de dagligdags objekter, der bliver meningsløse, og stedse tydeliggør den skabende grund, der til sidst giver oplevelsen af en endeløs identitet eller enhed i alt værende.

Nu er al oplevelse formentlig givet afferent, dvs. i det udefrakommendes form. Også grunden, når den opleves, må opleves figurligt – som et noget. Sker det, at et noget – en *presence* – opleves med grundens skabende enhedskaracter, kan dette måske modsvare visse oplevelser af det *numinøse*.

Jeg skal ikke her yderligere uddybe denne mulighed, men den her beskrevne adgang til psykens enhedsskabende egenskaber og dermed til følelsen af forbundethed ville være et tilfælde af en progression til nye erkendelseslag snarere end en regression til tidligere.

Hvilken erkendelse?

Hvis det er det psykiske som sammenhængshigende og forud sættende grund, der fænomenologisk viser sig i oplevelsen af det sakrale, så udtrykker det andet og mere end et subjektivt epifænomen. Den oplevende oplever nok sin egen tilstand, men denne tilstand er et objektivt udtryk for en sammenhæng, der række udover individet selv. Mystikerens vished herom lyver ikke. Den psykiske kapacitet er det individbårne udtryk for den livgivende og ubrydelige sammenhæng, der eksisterer mellem det levende og den energistrøm, der føder det levende. At de to er et. Og samtidig er den udtryk for, at de to er adskilt. At enheden bestandigt må genvindes. Psyken er simpelthen den biologiske materialisering af problemet om den samtidige sammenhæng og adskilthed.

Det er præcis overvindelsen af adskiltheden i oplevelsen af absolut enhed, der kommer til udtryk i den sakrale oplevelse. Og dette er sammenfaldende med oplevelsen af selve den forud sættende grund. Oplevelsen er således på en gang en særlig subjektiv tilstand og et objektivt vidnesbyrd om den større sammenhæng i verden. Hvad Kaila oplevede på bjerget var en sand og dyb erkendelse – også i en profan forstand.

Når disse oplevelser er sjældne og som regel beror på ekstraordinære omstændigheder, så skyldes det, at grunden ikke normalt figurerer i vores kognition. Det, der figurerer er naturligvis figurerne. Kognitionens biologiske funktion er at genspejle tingsverdenens diversitet af fremtrædelser. Det er det, der er det synlige eller empiriske. Og det er det, som vi kan tale om. At tale er at figurliggøre. Det ikke-figurlige, dvs. grunden selv, er det udsigelige, og om det må vi tie, som Wittgenstein sagde.

Tavshed er imidlertid ikke ligefrem det, der kendetegner det sakrales fænomenområde. Som dette temanummer demonstrerer, er det sakrale noget, der anvendes mange ord på. Taler vi imidlertid om grunden, så figurliggør vi den. Hvilket i en vis forstand er at bringe den til at forsvinde. Heri ligger netop det mystiske.

Erkendelsen af den store enhed, der ligger i oplevelsen af grunden, forsvinder imidlertid alligevel ikke, når grunden figurliggøres. Den er indirekte repræsenteret af figurerne, der bliver erkendelsens bærere. Problemet opstår alene, hvis figurerne naivt opfattes som forholdet selv. Hvis

erkendelsen af enheden tingsliggøres i form af guder, verdensånd, energier, hellige træer, kvantespring eller hvad, der nu falder for. Hvis metaforen forveksles med det, den er meta for. I så fald bærer det sakrales paraferalia ganske vist stadig indirekte erkendelsen af den objektive enhed, vi som levende væsener er en del af, men denne erkendelse tildækkes også.

Det åndeliges vitale betydning

En profan begribelse af det sakrale må tage udgangspunkt i dette modsigelsesfulde forhold. Der sker mystiske ting, når den figurlige erkendelse forsøger at fange grunden. Men dette er ikke særligt mystisk. Det mystiske *kan* begribes ikke-mystisk. Ayer har derfor ikke ret, når han vil holde det sakrale fænomenområde uden for den profane og videnskabelige erkendelse. Tværtimod findes der her et vindue til objektive realiteter, der ikke endnu har kunnet synliggøres på anden måde. At den åndelige tænkning traditionelt set også har været (og stadig er) vehikel for obskurantisme og reaktionære aspirationer, ændrer ikke dette. Og bør ikke tilsløre det.

Et akademisk spørgsmål er det imidlertid ikke alene. Når vi har disse enhedssøgende potentialer skyldes det, at vi både som individer, som levende organismer og som samfundslevende væsener er afhængige af grundlæggende sammenhænge, der ikke etableres uden vores aktive medvirken.

Vores ubrydelige enhed eller skæbnefællesskab med økosfæren er en af de sammenhænge, der i dag er afgørende truet. Jeg tror ikke, at denne enhed kan sikres alene gennem intellektuel og kategoriell erkendelse. Der skal en åndelig anstrengelse til, der baseres på en følelsesmæssig og oplevelsesmæssig forbundethed. Dette grundlæggende plan vil være af afgørende betydning, hvis vi skal genfinde vores enhed med naturen som sakral eller hellig.

Derfor er det af afgørende *profan* betydning at indse, at det sakrale faktisk udtrykker – på sin egen måde – en sammenhæng og en higen efter sammenhæng, der er afgørende for både livet, samfundet og mennesket. Det sakrale udtrykker en livsnødvendighed. Men netop derfor må det ikke være forbeholdt det udsigelige. Det må finde sin forening med den profane videnskab, uden at det sakrale af den grund bliver mindre sakralt.

NOTER

- 1) WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus Logico-Philosophicus*, paragraf 6.522, Gyldendal, København 1963.
- 2) *Ibid.*, paragraf 7.
- 3) AYER, A.J.: *Language, Truth and Logic*, Pelican Books 1971, p. 156.
- 4) CHATEAUBRIAND, VICOMTE DE: *The Genius of Christianity* (1802), cf. Van Baumer, Franklin Le: *Main Currents of Western Thought*, Yale University Press, New Haven & London 1978, s. 480.

- 5) SÖLLE, DOROTHEE: *Henrejsen*, Gyldendal, København 1978, s. 123. Cf. Birgitte Bech: *Religionspsykologi*, Systime, København 1987, s. 11.
- 6) SCHLEIERMACHER, F.: *Über die Religion, Reden an die Gebildeten und ihren Verächtern* (1799), cf. Peter Kemp (ed.): *Temaer i nutidens tænkning*, Gyldendal, København 1975, s. 317.
- 7) ENGELSTED, N.: *Personlighedens almene grundlag*, II., Aarhus Universitetsforlag, Århus 1989, s. 13-14.
- 8) ENGELSTED, N.: What is the psyche, and how did it get into the world. Engelsted, N., L. Hem and J. Mammen (eds.): *Essays in General Psychology*, Aarhus University Press, Århus 1989, s. 13-48.
- 9) »Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu, excipit: nisi ipse intellectus«. Leibniz, G.W.: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1765. Cf. F. Copleston: *A History of Philosophy*, vol. 4, Image Books, New York 1963, s. 323.
- 10) BRENTANO, F. VON: *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Verlag von Duncker & Humblot, Leipzig 1874, s. 115..
- 11) SCHELLING, F.W.J.: *The Philosophy of Art*, 1807, John Chapman, London 1845, s. 3. Cf. Le van Baumer, op.cit., s. 486.
- 12) MADAME DE STAËL: *De L'Allemagne*, 1813. Cf. Le van Baumer, op.cit., s. 473-474.
- 13) CHATEAUBRIAND, op.cit., s. 484-485.
- 14) KAILA, E.: *Tankens Oro. Tre samtal om de yttersta tingene*. Bogforlaget Natur og Kultur, Stockholm 1945, s. 12.
- 15) Ibid. s.15.
- 16) Cf. BECH, op.cit., s. 159.
- 17) FREUD, S.: *Totem og Tabu*, 1913, Reitzels Forlag, København 1983.
- 18) ENGELSTED, N.: *Springet fra dyr til menneske*, Dansk psykologisk Forlag, København 1984.
- 19) ENGELSTED, N.: *Personlighedens almene grundlag*, II, op.cit., s. 299-302.
- 20) »Myten er sproget selv i sin egen oprindelighed.« Sløk, J.: *Det religiøse sprog*, Centrum, København 1981, s. 79.
- 21) Det åndelige arbejde må her ikke forveksles med det intellektuelle arbejde. Dette knytter sig til det produktive arbejde og dermed til det materielle arbejde.
- 22) FROM, F.: *Drøm og neurose*, Schultz, København 1944, s. 18.
- 23) GRØNBECH, V.: *Primitiv Religion*, Hans Reitzels Forlag, København 1948.
- 24) Se f.eks. E. SCHULTZ: *Personlighedspsykologi på erkendelsesteoretisk grundlag*, Dansk Psykologisk Forlag, København 1988, s. 101 ff.
- 25) »Jeg mener her virkelig symbol og ikke tegn«, C. JUNG: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, 1928. Cf. P. Lauridsen: *Personlighedspsykologi*, en antologi. København 1977, s. 232.
- 26) En fin redegørelse findes hos W.E.H. STANNER: *The Dreaming*, fra P.B. Hammond (ed.): *Cultural and social anthropology*, MacMillan, New York 1964, s.288-298.
- 27) BECH, op.cit., s. 34-35.
- 28) SÖLLE, op.cit.
- 29) COLERIDGE, E.H.: *Letters of Samuel Taylor Coleridge*, Houghton, Mifflin and Co., New York 1895. Cf. Le Van Baumer, op.cit., s. 479.
- 30) FEUERBACH, L.: *Das Wesen des Christentums* (1841). Ludwig Feuerbach Werke in sechs Bänden, 5, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1976, s. 31.