

MOGENS PAHUUS

Det guddommelige i det jordiske

Fænomenologiske bidrag til en livsanskuelse

AALBORG UNIVERSITETSFORLAG

Det guddommelige i det jordiske
Fænomenologiske bidrag til en livsanskuelse
Af Mogens Pahuus

Udgivelse nr. 12 i Skriftserie om eksistentiel fænomenologi

Skriftserieredaktion:

Emeritus Kurt Dauer Keller, Emeritus Mogens Pahuus (begge Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet) og Professor Jacob Dahl Rendtorff (Institut for Samfundsvidenskab og Erhverv, Roskilde Universitet)

1. udgave, 1. oplag

© Forfatteren og Aalborg Universitetsforlag, 2023

Grafisk tilrettelæggelse af indhold og omslag: Anja Jensen / Aalborg Universitetsforlag
Forsideillustration: Tak til grafikereren Allan Nordmark for tilladelse til at bruge hans koldnålsradering "Tilhører til en koncert" fra 2007

ISBN: 978-87-7210-789-9

ISSN: 2445-3091

Trykt hos Toptryk Grafisk ApS, 2023

Udgivelsen er støttet af Institut for Kultur og Læring, Aalborg Universitet



**FAGFÆLLE-
BEDØMT**

Alle rettigheder forbeholdes. Mekanisk, fotografisk eller anden gengivelse af eller kopiering fra denne bog eller dele heraf er kun tilladt i overensstemmelse med overenskomst mellem Undervisningsministeriet og Copydan. Enhver anden udnyttelse er uden forlagets skriftlige samtykke forbudt ifølge gældende dansk lov om ophavsret. Undtaget herfra er korte uddrag til brug i anmeldelser.

”For humanism the divine is manifest in the human”.

(Teologen og filosofen Paul Tillich i *The Dynamics of Faith*)

”Da jeg så Fusijama, brast den sidste drøm om en anden tilværelse end den der er. Jeg begreb, at den højere verden vi stunder imod, kun kan være den, der er, men at vi aldrig i det givne øjeblik er nået op til den, at vi dagligt er blinde for den”.

(Digteren Johannes V. Jensen i fortællingen *Fusijama*)

Indholdsfortegnelse

Indledning	7
Eksistentiel fænomenologi som metode	19
Kapitel 1: Typer af guddommelighedserfaringer	25
Det guddommeliges regioner	25
Den holdning, som kombinerer det aktive med det passive – den mediopassive holdning	29
Mellem-verdener, mellem-ting og mellem-menneskelighed	31
Skønhed, storhed, elskelighed og underfuldhed	38
Det kristne og det guddommelige	40
Kapitel 2: Forholdet til andre – kærligheden	53
Kærlighedens væsen	53
Den agape-prægede kærlighed	58
Kærlighedens rum og tid	60
Seksualitet, erotik og kærlighed	64
Den lidenskabelige kærlighed (det seksuelt-erotiske)	66
Forelskelsen	71
<i>Konkluderende opsummering</i>	75
Kapitel 3: Forholdet til naturen og til omgivelserne	77
Væredygtighed	80
Den paradisiske natur	88
Naturen som kaldende, som svarende og som bærende	91

Henrykkende indtryk – Marcel Proust	99
Det skønne	109
Det sublime eller ophøjede – K.O. Knausgård	112
Det overvældende, det inderlige og det dybe	122
Hjemlighed	125
Ro, stilhed og uudsigelighed	137
<i>Konkluderende opsummering</i>	<i>149</i>
Kapitel 4: Forholdet til sig selv – det skabende og det kunstneriske	151
Det skabende virke	151
Kunstnerisk skaben i relation til andre former for det skabende	155
Det skabende menneske hos Goethe	159
Kunstoplevelsen	161
Nærværet, når man udøver idræt og overværer sportskampe	164
Andre former for skabende aktivitet	167
<i>Konkluderende opsummering</i>	<i>169</i>
Kapitel 5: Det guddommelige contra det overnaturlige	171
Nærdødsoplevelser og andre visioner	172
Charlotte Rørth: Jeg mødte Jesus	178
Henry James: Skruen strammes	183
<i>Konkluderende opsummering</i>	<i>188</i>
Afslutning	191
Forholdet til mine tidligere bøger	201
Litteraturfortegnelse	205

Indledning

Grundtanken i denne bog er, at det guddommelige findes – men kun findes i den verden og den tilværelse, vi lever i til dagligt. De fleste, der taler om det guddommelige, sætter det i modsætning til noget andet, som ikke er guddommeligt men i en eller anden forstand noget mindre eller noget lavere, noget "mere jordisk". Sådan opfatter man i almindelighed det at tænke religiøst. Nu er det rigtignok vanskeligt at definere religion og det religiøse, men jeg vil erklære mig enig med de danske teologer Svend Andersen, Niels Grønkjær og Troels Nørager, der i bogen *Religionsfilosofi* giver følgende ganske korte definition af religion: "Religion må være udtryk for noget helligt eller guddommeligt, som man forholder sig til i eksistentiel alvor" (Andersen, S. m.fl. 2002: 88). Når jeg erklærer mig enig i denne definition, betyder det, at jeg mener, at det er gyldigt og berettiget at tale om en religiøs dimension i tilværelsen og om det hellige og det guddommelige. Men jeg vil altså mene, at denne dimension og disse fænomener er at finde i den jordiske tilværelse. De tre nævnte forfattere forkaster den traditionelle teistiske opfattelse af Gud som en transcendent størrelse (en ikke-sansbar størrelse uden for tid og rum), men de vil helt sikkert ikke være enige med mig i mit synspunkt, at det hellige og guddommelige findes alene i den jordiske tilværelse.

Man kunne betegne dette synspunkt, dette livsanskuelsesmæssige ståsted som en religiøs humanisme. Og her kan jeg støtte mig til den store protestantiske teolog og filosof Paul Tillich, der i *The Dynamics of Faith*

klart udtaler, at "for humanism the divine is human" (for humanismen er det guddommelige det menneskelige). For ham giver det altså også mening at tale om det guddommelige i tilværelsen, selv om man forkaster tanken om, at der findes andet end den jordiske tilværelse. Digteren Johannes V. Jensen, som bestemt ikke bekendte sig til kristendommen, tænkte på samme måde. I *Den gotiske renaissance* fra 1901 spørger han: "Vil ingen finde udtryk for sin sjæls store længsel i det, der *er*?" Han svarer selv bekræftende på dette spørgsmål i sin lille myte "Fusijama": "Da jeg så Fusijama, brast den sidste drøm om en anden tilværelse end den, der er. Jeg begreb, at den højere verden vi stunder imod, kun kan være den, der er, men at vi aldrig i det givne øjeblik er nået op til den, at vi dagligt er blinde for den" (Jensen 1946).

Jeg mener altså, at Johannes V. Jensen har ret i, at det er muligt at finde opfyldelse af sin sjæls store længsel i det, der *er* – altså i det jordiske. I samme grad det sker, er der tale om en så dyb opfyldelse, at vi taler om erfaringer og oplevelser af det ophøjede eller sublime, af det største, ja af det helligste og det guddommelige. Man kunne også tale om stjernestunder, selv om den betegnelse lægger op til, at det drejer sig om forholdsvis korte forløb, og det er ikke altid tilfældet.

Man plejer i religionsstudier at modstille det hellige eller det guddommelige med det hverdagslige, det profane. Sml. Mircea Eliade: *Helligt og profant*. Andre – som fx Rudolf Otto i *Das Heilige* – taler om det hellige som det helt anderledes (das ganz Andere) til forskel fra det sædvanlige eller vante eller velkendte. Det er da også rigtigt, at der findes en række begreber om hverdagen og det vante og velkendte, som stiller disse størrelser i modsætning til det, som det for alvor kommer an på. Det er hverdagen forstået som det vanemæssige og som de talrige daglige pligter og fornødenheder i tilværelsen. Sådan beskriver Thøger Larsen en stor del af sin moders liv i digtet "Ved vinduet", hvor han modstiller "småtings-nisserne", den "smuldrende gerning" og "døgnkævlet" med det at leve "stille og stort og frit". Man kan også forstå hverdagen endnu mere negativt som det trivielle, som den tilværelse, der er blevet trivialiseret. Man kan trivialisere tilværelsen på flere måder. Man kan gøre det ved kun at tænke, føle og handle som alle andre typisk tænker, føler og handler, altså ved at blot at tænke, føle og handle, som *man* tænker, føler og handler. En holdning, som Heidegger kalder for "das Man". Derved afskaffer man det særegne, det originale, det nyskabende. Man kan også trivialisere tilværelsen i endnu højere grad ved at indskrænke sit

liv til tilfredsstillelse af de egne behov og egne ønsker og ved kun at være optaget af den egne (og de nærmestes) livsudfoldelse, altså gennem en gennemgående privatisering, indsnævring og selviskgørelse af tilværelsen. Opfattet på denne måde bliver det hverdagslige det modsatte af det helt anderledes, især når dette forstås i forlængelse af Schleiermachers definition af den religiøse følelse som "schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl", dvs. som en oplevelse og en følelse af total afhængighed af noget helt anderledes end det begrænsede i det jordiske, altså som en afhængighedsfølelse af noget, der har med uendelighed og evighed at gøre. Men som vi senere skal komme tilbage til, kan man også forstå det jordiske som rummende en form for uendelighed og evighed. Og det betyder, at det helt anderledes godt kan findes i det jordiske.

Man kan nemlig også forstå hverdagen på en anden måde end som det vante, velkendte, småtskårne, private og trivialiserede, nemlig (med Grundtvig) som "et jævnt og muntert, virksomt liv på jord", hvor man forstår *det jævne* som det almindelige i modsætning til det fornemme. Hvor man videre forstår *det muntre* som forbundet med det at være åben for og optaget sine aktiviteter, af sine medmennesker og af hele sin verden forstået som det givnes rigdom og fylde. Hvor man også forstår *det virksomme* som det at udfolde sine kræfter og evner i verdenstilegnelse og verdensforvandling. Og hvor man endelig forstår "på jord" som det jordiske liv, det liv og virke, som har en legemlig eller kropslig basis, og hvor vi derfor også må arbejde for at tilfredsstille vore behov, og hvor det derfor også hører med, at det er et liv, hvor vi må leve med en grad af lidelse, sygdom, aldring og død.

Det er dette liv – denne form for hverdag – som jeg vil argumentere for også rummer noget helligt eller guddommeligt. Det er den form for det guddommelige, som med Thøger Larsen kan beskrives som det at leve stille og stort og frit. Det er også den form for det guddommelige, som er genstanden for den store og dybe længsel, som Johannes V. Jensen er optaget af. Og det er endelig et liv, som rummer så store dimensioner som uendelighed og evighed.

Feuerbach er den første, der i sit værk om kristendommens væsen (*Das Wesen des Christentums* 1841) forstår Gud eller det guddommelige som det jordisk-menneskelige: "Homo homini deus est", hvilket betyder, at det er mennesket, der er menneskets gud. Mennesket forstået som et væsen, der rummer det guddommelige på den måde, at det er anlagt på at udfolde sine muligheder for kærlighed og retfærdighed.

Feuerbach forstår mennesket og dets udfoldelse som baseret på det legemlige, sanserne, det naturgivne. Det er, fordi mennesker har legemlige behov og derfor er afhængige af hinanden, henviste til medmenneskets hjælp, at de har udviklet sprog, erkendelse, følelser og vilje samt evnen til at forholde sig til sig selv, og dette sidste betyder, at de kommer til at rumme en form for uendelighed. Widmann sammenfatter Feuerbachs forståelse af uendeligheden således: "Mennesket går ikke op i fastlagte bestemmelser og adfærdsmønstre, det er ikke færdigt, men må hele tiden bestemme sig selv. Mennesket er ikke grænseløst og ikke uafhængigt af endelighedens vilkår. Men det fuldbyrder sig selv i forhold til ideer. Disse findes ikke realiserede men står foran mennesket som uendelige muligheder og udfordringer" (Widmann 2000: 76). Men betoningen af, at ethvert menneske har evne til at forholde sig til sig selv og dermed evne til selv at føre sin tilværelse og forme sit liv, udelukker altså ikke på nogen måde, at det er afhængigt af andre mennesker og anlagt på fællesskab: "Fællesskab er frihed og uendelighed. Mennesket *med* mennesket – enheden af jeg og du *er* Gud" (Citat af Feuerbach – gengivet af Widmann 2000: 76).

Jeg mener, at Feuerbach har ret i, at mennesker har mulighed i sig for at *nærme sig til* egenskaber som visdom, retfærdighed og kærlighed, som den traditionelle kristendom har tilkendt Gud i fuldkommen udgave. Mennesker er ufuldkomne og er derfor anlagt på at realisere sig selv på fuldkommen vis som en opgave. Samtidig mener jeg dog, at Feuerbach bliver for ensidig i sin tro på, at mennesker kan stræbe efter fuldkommenhed, sin tro på – med Widmanns formulering – at "fuldkommenheden står foran os som den fremtidige realisering af menneskets uindskrænkede muligheder i menneskehedens samfund" (78). Jeg mener altså nok, at mennesket er et væsen, der i kraft af sin evne til at forholde sig til sig selv kan stræbe efter at realisere noget bedre end det givne. Ja man kan ovenikøbet sige, at noget af det guddommelige er menneskets evne til at skabe og omskabe verden. Men samtidig gælder det, at den menneskelige aktivitet altid har karakter af en forening af givethed og omskabelse, og at den derfor må beskrives som en forening af noget aktivt og noget mere passivt eller rettere som en medio-passiv aktivitet, som vi skal se nærmere på i næste kapitel.

Det betyder også, at jeg er enig med Widmann i, at der må stilles spørgsmålstejn ved tanken om den totale realisering af de menneskelige muligheder, som Feuerbach regnede med. Den tanke kan true humani-

teten. Når Widmann siger, at menneskelighed, skaberevnen og friheden beror på, at mennesket kan hengive sig selv til det, som er større end mennesket, har han ret. Han har ret i, at netop evnen til at realisere muligheder beror på, at mennesket i sidste ende er fritaget for kravet om at realisere sin tilværelses grund og mål. Han har ret i, at mennesker må hengive sig til noget, som er større end mennesket, men kun forstået på den måde, at det er større end, hvad mennesker viljesmæssigt kan stræbe efter og realisere, og at det er noget, som det ikke har kontrol over. Men det skyldes, at det har karakter af livet selv, altså af spontane energier, som bærer det stræbende menneske oppe (og som vi senere skal se nærmere på). Det bærende i tilværelsen behøver altså ikke at forstås som det, man i kristendommen traditionelt har forstået Gud som.

Ligesom man i den lutherske kristendom skelnede og for manges vedkommende stadig skelner skarpt mellem det himmelske og overjordiske på den ene side og det jordiske og lave og syndige på den anden side, således har man ofte talt om romantikken som en kulturperiode, hvor man har tænkt dualistisk, og hvor man har skelnet mellem det åndeligt-guddommelige på den ene side og det jordiske på den anden side. Men tænker man således om romantikken, har man misforstået dens grundtanke, som er sammenhængstanken. Jeg er her enig med Sune Auken der i sin artikel "Det moderne gennembrud og romantikken" betoner, at "idet romantikken insisterer på den essentielle lighed mellem den dennesidige og den hinsides natur og dermed kun ser en grads- og ikke en niveau-forskel mellem dem, formulerer den dermed en omfattende tillid til det jordiske liv og dets muligheder" (Auken 2004: 183). Han siger videre, at romantikken er baseret på en monistisk opfattelse, "en overbevisning om altings sammenhæng, samhörighed, ja sågar identitet" (170). I denne sammenhængstænkning ses det himmelske og det jordiske som "så intenst sammenhørige, at det himmelske hele tiden manifester sig i det jordiske som en dybere natur", og det betyder, at "jord og himmel smelter sammen" i menneskets mest dybt- og højt-skuende øjeblikke" (171).

Romantikerne talte om tre områder, hvor vi i særlig grad møder det guddommelige, nemlig i kærligheden, i naturen og i kunsten. I den danske filosof Sibberns bog *Om elskov* (1820) hedder det, at de elskende skal gøre sig til templer for hinanden, og det vil jo sige, at kærligheden kan have en guddommelig status. I naturen – forstået som det givne, det ikke-menneskeskabte – finder romantikerne det guddommelige i

form af den universelle ånd, der slumrer i stenen, drømmer i planten, vågner i dyret, bliver sig bevidst i mennesket og når sin højeste udfoldelse i kunstneren (med Schellings berømte formulering), og det sidstnævnte forhold (at kunstneren repræsenterer den højeste udfoldelse af ånden) viser, at man i romantikken forestiller sig, at kunstneren med sin følelses- og fantasi-bårne forståelsesmåde kan afdække det guddommelige i det givne. Dog mener en romantisk tænkende digter som H. C. Andersen i eventyret "Klokken", at også naturvidenskabsmanden kan finde "klokken", forstået som det, der holder alle ting sammen ("was im innersten die Welt zusammenhält" – med Goethes ord). Men det gælder både kunstneren og videnskabsmanden, at det kun er, når disse er genier (som H. C. Andersen selv og H. C. Ørsted), at de er i stand til at afdække ånden (sml. Oehlenschläger der i "Guldhornene" taler om "de sjældne få, som vor gave forstå").

Jeg vil her videreføre – men samtidig revidere og udvide denne tænkemåde – idet jeg mener, at vi kan erfare en dyb opfyldelse 1) dels i forholdet til andre – og dermed i kærligheden i vid forstand, 2) dels i forholdet til omverdenen i dens rigdom og fylde – og dermed i vort forhold til naturen i vid forstand, 3) dels i den skabende udfoldelse af vore evner og talenter, og her er der ikke blot tale om at udtrykke sig kunstnerisk men også om alle mulige andre former for det at udfolde sig på en skabende-kunnende og i den forstand kunstnerisk måde. Dvs. at vi, hvad angår det tredje punkt, må supplere kunsten som sjælelig-åndelig udfoldelse og måde at udtrykke sig på med dels en mere legemlig udfoldelse som fx i sport, dels en mere tankemæssig udfoldelse som i videnskabelig og filosofisk erkendelsessøgen.

Også i dag er der stadig mange, der tænker på samme måde, som romantikerne gjorde. Det gør – på en måde – allerede moderne grundtvigianere, som bygger på den modne Grundtvigs overbevisning om "den af Gud skabte menneskenatures oprindelige og fundamentale godhed på trods af dens mangler" og om, at "den konkrete jordiske verden i al dens omskiftelighed er et sandt tilværelsesrum for mennesket" (Sune Auken op. cit. 183). I forlængelse af dette syn på det jordiske er der stadig mange, der mener, at vi i det immanente (det jordiske) finder en række fænomener, der peger på, og som må tages som udtryk for noget guddommeligt, forstået som noget transcendent, altså som noget, der ikke er jordisk, men overjordisk, noget uden for tid og rum. Andre – som fx idéhistorikeren og æstetikfilosoffen Dorte Jørgensen – taler

om en immanent transcendens, hvor hun lader det stå åbent, om det transcenderende i det immanente er udtryk for eksistensen af en transcendent størrelse – *noget transcendent*. Det er her, jeg vil forsøge at vise, at det transcenderende må forstås ud fra det jordiske. Dorte Jørgensen har – ligesom romantikerne – videre talt om den fornemmende eller følende eller anelsesfulde forståelsesmåde som vejen til afdækning af det guddommelige. Andre har her talt om det guddommelige som knyttet til det hemmelighedsfulde eller gådefulde, til det indtryksmæssige, til det hjemlige eller til hjemmet i dyb forstand, til roen og stilheden, og alle disse fænomener vil da også blive undersøgt i det følgende. Og også her vil jeg prøve at vise, at man bedst kan forstå disse former for det guddommelige og for tilgangene til det guddommelige ud fra det jordiske.

Thorkild Bjørnvigs lille bog *Det religiøse menneskes ansigter* er et godt eksempel på en genoptagelse af og en videreførelse af romantikernes påpegning af det guddommelige (som han kalder det religiøse) i kærligheden (som Bjørnvig omtaler som det erotiske) og i naturen. Han giver en bestemmelse af begrebet "det religiøse menneske" (homo religiosus), som betoner, at dette menneske primært har en følelsesmæssig forholden sig til verden uden dog at skippe intelligensens måde at forholde sig på, og at dette forhold altså forbinder de to tilgange med hinanden: "Homo religiosus kunne da, i dag, i den aktuelle situation, defineres som den mennesketype, der hverken fornægter følelsens eller intelligensens vidnesbyrd" (15). Der er dog endnu en bestemmelse, der må med, for han siger også, at begrebet om det religiøse menneske rummer "et begreb om det at have religiøse oplevelser", som igen defineres som "et mere omfattende følelsesliv og oplevelse af tilværelsen som et hele" (22). Et andet sted defineres en bestemt type religiøs oplevelse som "et gennembrud til en mægtig opladende berøring med elementernes udødelighed" (36).

En tredje indkredsning af det religiøse menneske gives i omtalen af de stoffer, som man kalder hallucinogener, hvor Bjørnvig skelner mellem visioner og hallucinationer, hvor de sidste forstås som "indbildte sansninger", hvor "en person tror at se, høre og føle, ja endog smage og lugte noget, som ikke findes i den omgivende virkelighed" (71), mens visioner defineres som nogle sansninger-oplevelser, "der drejer sig om overnaturlige ting". Hvor en hallucination blot er "en blændende udvidelse af individet, og enhver fornemmelse af noget faktisk udenfor det er en indbildning", er visionen "et gennembrud til en større faktisk eksiste-

rende virkelighed uden for individet" (71). I det sidste kapitel skal vi se nærmere på visioner og hallucinationer.

Bjørnvig mener altså, at der findes en faktisk eksisterende virkelighed uden for individet, som det religiøse menneske oplever. Han ser en række muligheder for oplevelsen af denne overnaturlige eller større virkelighed. For det første i kærligheden, hvor det er det erotiske, der betones: "Den erotiske oplevelse --- er i virkeligheden det moderne menneskes nærmeste og ofte eneste åbning til religiøse oplevelser" (22), men for det andet også i et følelsesmæssigt forhold til naturen og til kosmos eller universet.

Fremhævelsen af det erotiske hører sammen med betoningen af foreningen af det kropsligt-følelsesmæssige og det intellektuelle, som Bjørnvig også finder udtrykt i fx Maurice de Guerins lovprisning af kentauren og Sophus Claussens tilsvarende lovprisning af havfruen og i andres forestilling om sfinxen. Bjørnvig betoner her, at "sfinxen ikke er en løvekrop med et menneskehoved men et menneske med løvekrop" – ligesom "havfruen ikke er en fisk med kvindelig overkrop men kvinde med fiskens bagkrop og hale" (54), og ligesom kentauren jo et menneske med en hestekrop.

"Hvad er så mægtigt og så suverænt i sit udtryk som naturen?", spørger han i forbindelse med sin omtale af naturens betydning for os – og for det religiøse menneske. Selv om naturen er værgeløs over for menneskers brug af den eller rettere angreb på den, "er dens former så suveræne i deres udtryk, fra det blide sæløje til det hvasse ugleblik, fra et blad på en ask til farver og figurer på en nældens takvinge, at de ikke kan tvinges og omformes, kun deformeres, forgiftes og ødelægges" (43). Og neden under naturen findes der også noget andet af mere kosmisk art, som kan give religiøse oplevelser: "Men under væksternes og dyrenes truede og ødelagte natur er der ved at dukke elementer op, selv i deres tristesse nærmere af kosmisk art" (43). Fx omtaler Ernst Jünger en sidedal til et forårsblomstrende rigt landskab på Sicilien som "en god stendal", der "ejede sin dæmon". "Jeg følte denne dals øjne fulde af opmærksomhed hvile på mig" (44). Tilsvarende oplever muslimer og den britiske arkæolog, officer og forfatter T. E. Lawrence med den ørkenen med sin tomhed på en religiøs måde. Bjørnvig selv taler om universet og kosmos på følgende måde: "Men vor placering i universet og vor umiddelbare forbindelse med det kan vi kun føle under åben himmel" (80).

Efter min mening står det for Bjørnvig hen, hvorvidt vi må opfatte den større virkelighed, han her taler om, som noget overnaturligt eller

ej. Hvorvidt det guddommelige er en side af det jordiske eller er mere end det. I forhold hertil går jeg planken ud og prøver at vise, at den større virkelighed er at finde i det jordiske.

Jeg har kaldt denne bog for *Det guddommelige i det jordiske* for at tilkendegive, at jeg vil forsøge at sandsynliggøre, at det guddommelige kun er at finde i det jordiske. Jeg kunne imidlertid lige så godt have kaldt bogen for *Det jordiske i det guddommelige*, for det, jeg gør, er jo, at jeg udvælger en række eksempler på fænomener, som mange har tolket som guddommelige, og hvor de dermed har villet sige, at disse fænomener viser ud over den jordiske tilværelse, at de peger på noget mere end det jordiske. Jeg har altså i mit valg af de fænomener, bogen behandler gennem fænomenologiske analyser, ladet mig lede af tanker om det guddommelige hos de religiøst og kristent tænkende romantikere samt efter-romantikere og mennesker, der taler for religionens tilbagekomst. Det betyder, at det står åbent, om ikke der findes endnu flere former for guddommelighed og guddommelighedserfaringer end de her behandlede. Det kan sagtens tænkes, selv om jeg udvider romantikernes begreber om kærlighed, naturoplevelse og skabende udfoldelse. Man kunne altså udmærket forestille sig, at der findes andre former for guddommelighed, som peger ud over det jordiske. I det sidste kapitel om det guddommelige contra overtro behandler jeg en række erfaringer, som for mange mennesker at se peger ud over til det jordiske til noget mere mellem himmel og jord, og herigennem bliver det tydeligt, at jeg hele bogen igennem har taget udgangspunkt i en lang række erfaringer, som har fået mennesker til at se det guddommelige som noget anderledes end det jordiske. Og det er netop i undersøgelsen af disse fænomener, at jeg så når frem til, at de bedst lader sig forstå inden for det jordiske livs rammer.

Man kunne som sagt udmærket forestille sig, at der er religiøst tænkende mennesker, som vil give mig ret i det, jeg skriver om det guddommelige i det jordiske, men som samtidig vil mene, at disse fænomener peger ud over det jordiske, hvorfor disse mennesker "tror på" noget ikke-jordisk. Til dem vil jeg sige, at det afgørende for mig ikke simpelthen er at benægte, at det giver mening at tænke og tro noget sådant. Det afgørende for mig er at prøve at vise, at man uden at reducere fænomenerne kan vise, at de kan forstås inden for rammerne af det jordiske, og at det altså ikke er mere nærliggende at tolke dem religiøst (et udtryk, som K. E. Løgstrup bruger) end at tolke dem ikke-religiøst. Jeg vender

tilbage til dette spørgsmål i næste kapitel, hvor jeg behandler kristendommen lidt nærmere.

Når man som jeg taler om det guddommelige i det jordiske, kunne man måske tænke, at jeg vil forsvare en jubel-optimistisk menneske- og livsforståelse, idet der jo i denne tale om det guddommelige i det jordiske er indeholdt en forståelse af mennesket som rummende noget, der sætter det i stand til at udleve noget guddommeligt, og en forståelse af tilværelsen som rummende de allerstørste muligheder. Men at hævde, at det guddommelige findes i det jordiske, er ikke det samme som at hævde, at mennesket kun er godt, og at tilværelsen kan lykkes for alle. Enhver ved fra sig selv, at man ikke bare er mangelfuld, men at man også altid til en vis grad svigter, og at man altid kender i hvert fald noget til det onde fra sig selv. Ligeledes at chancerne for at livet lykkes i høj grad beror på tilfældigheder (og fravær af samfundsmæssig undertrykkelse). Og endelig, at man ikke har en sådan magt og kontrol over sit liv, at man direkte kan stræbe efter det vellykkede og altså heller ikke efter det guddommelige.

At opleve og forstå, at det guddommelige er en mulighed i den jordiske tilværelse, er snarere at have en tillid til, at livet for de allerfleste, uanset hvordan det er gået med mange af ens forhåbninger og planer, bestandig rummer nye muligheder og ikke bare det, men også muligheder for det højeste og det største. Det er den tillid, den aldrende Lykke-Per i Pontoppidans roman *Lykke-Per* giver udtryk for i sine efterladte dagbogsnotater – efter at han på mange måder har lidt skibbrud i tilværelsen og har måttet forlade sin kone og sine børn: "Naturen er rig, vis og miskundelig. Den erstatter gavmildt på den ene led, hvad vi har mistet på den anden". For Lykke-Per var det højeste at finde sit naturlige voksested, "hvor han alene ville kunne lære den højeste menneskelykke at kende: at blive sig sit eget selv fuldt og klart bevidst". Her skal det tilføjes, at dette at blive sig sit eget selv fuldt og klart bevidst ikke skal forstås som indadvendthed og som en optagethed af sig selv men som det "at bringe sig i så vidt mulig selvstændig og umiddelbar forbindelse med tingene i stedet for at sanse dem gennem andres organer, således som fx også de gjorde det, der levede på overleverede forestillinger. Et sådant, virkeligt levende forhold til livet var den nødvendige forudsætning for at kunne høste frisk erkendelsesglæde af enhver oplevelse, den ringeste såvel som den største, ja selv af den smerteligste. Den der ikke af erfaring kendte den lykke som det var, når en hidtil uoplukket afkrog

af tankens eller virkelighedens verden oplodes for en, vidste overhovedet ikke, hvad det var at leve" (Pontoppidan 1965: II, 332-33).

Jeg mener dog ikke selv, at et virkeligt levende forhold til livet vil muliggøre "frisk erkendelsesglæde" for enhver. For mennesker er forskellige, og det erkendende betyder ikke lige meget for enhver. Men jeg mener, at det levende forhold til livet altid vil give nye muligheder. Hvilket naturligvis ikke er det samme som at sige, at alle mennesker altid har (nogle) muligheder. Der findes sygdomme og uheld og ondskab, som efterlader mennesker i en tilstand, hvor de ikke har nogle muligheder overhovedet. At tale om guddommelighedserfaringer, som jeg gør det i denne bog, er ikke det samme som at sige, at der findes en "frelse" for hvert enkelt menneske.

Når man taler om det guddommelige i det jordiske, taler man naturligvis om det vigtigste og det største, det som det for alvor kommer an på i den menneskelige tilværelse. Dette kan anskues på forskellige måder, idet det rummer forskellige aspekter.

Man kan her tale om *det ubetingede*, hvor man ikke blot taler om det, som det for alvor kommer an på, men også tænker på, at vi er fordret af dette, at dette melder sig som noget, der kræver os og forlanger noget af os. Teologen og religionsfilosoffen Paul Tillich bruger udtrykket "ultimate concern" (det ubetingede anliggende) herom og mener, at dette er kærligheden. Selv mener jeg, at the ultimate concern eller det ubetingede må forstås som mere omfattende, nemlig som selvvirkeliggørelse, hvor denne har karakter af verdenstilegnelse. Jeg mener videre, at man må skelne mellem to hovedformer, hvor den ene har karakter af en verdenstilegnelse, som består i hengivelse eller kærlighed, en forbinden sig med tingene og de andre, altså som båret af en fællesskabsmæssig grundtrang. Mens den anden har karakter af en verdenstilegnelse, som består i en verdensopdagende og verdenserobrende og verdensforvandlerende aktivitet, altså som båret af en virkende grundtrang. Her er det afgørende at forstå, at det etisk-moralske, optagetheden af at de andres liv lykkes i samlivet med dem er en helt central side af den første form for verdenstilegnelse.

Man kan her også tale om *lykke* forstået i omfattende forstand som optagetheden af, at livet lykkes, og at man selv og de andre i samlivet kan udfolde sig eller realisere sig selv og blomstre. Jeg opfatter lykke som den livsopfyldelse, der er knyttet til selvvirkeliggørelsen, og jeg ser denne selvvirkeliggørelse som bestående af dels en virksomhedspræget selvud-

foldelse, dels en selvhengivende forbinden og forenen sig med. I forhold til denne opstilling kan man sige, at den første svarer til den skabende virksomhed, mens den anden svarer til dels kærligheden, dels oplevelsen af natur og omgivelser, idet noget kernemæssigt i denne oplevelse jo består i den involverede åbenhed for og optagethed af natur og omgivelser, en optagethed som i høj grad har at gøre med det at forbinde sig med.

Man kan endelig her tale om *det meningsfulde* i tilværelsen, som rummer to dimensioner: Dels en subjektiv, hvor det gælder om, at livet får tyngde og vægt, i kraft af at det leves ud fra det inderste i en selv, ud fra det kraftfulde, som ligger i selvvirkeliggørelsestrangen og verdenstilgørelsestrangen, som gør vort liv til et involveret og engageret liv og til et virkeligt levende liv. Dels en objektiv dimension, hvor vi for at have et meningsfuldt liv må bidrage, gøre en forskel, og hvor vi kan bidrage på tre måder: 1) i forhold til den ydre verden dvs. arbejdsmæssigt med et bidrag til den materielle eller til den åndelige kultur, 2) i forhold til den sociale verden med et bidrag til fællesskabernes opretholdelse og udvikling – med kærlighed i forholdet til de nærmeste og med forståelsesorienteret kommunikation i forhold til de fjernere, 3) i forhold til den indre subjektive verden med et bidrag til dels formningen af de indre impulser og affekter, dels fortolkningen eller artikulationen af, hvad der rører sig i en. Alle disse situationer bliver fyldt med jo mere meningsfuldhed, jo mere skabende vi er i disse bidrag. Opdeler man det meningsfulde på denne måde, fremgår det, at disse tre fænomengrupper er medtænkt i denne bog. Især kærligheden og den skabende aktivitet spiller en afgørende rolle. Men også oplevelsen af omgivelserne og naturen er med – som et centralt element i det forhold, hvor vi forener os med tingene ud fra vor fællesskabstrang.

Psykiateren Viktor Frankl, som med sin logoterapi har fremhævet, hvor afgørende det meningsfulde i tilværelsen er, for at livet kan lykkes, opdeler det meningsfulde i tre grupper af værdier. Den første er de skabende værdier (*creative values*), hvor vi gennem vort arbejde og vore projekter og opgaveløsninger realiserer konkrete mål og som et biprodukt ved denne realisering af mål aktualiserer eller realiserer os selv. Den anden er de oplevelsesmæssige værdier (*experiential values*), hvor vi dels er optaget af det, der omgiver os i dets skønhed og mangfoldige former for udstråling, dels er optaget af andre mennesker på den måde, at vi kan opfatte disse som unikke størrelser. Den tredje er de holdningsmæssige værdier (*attitudinal values*), hvor vi skaber meningsfuldhed ved at

bære og udholde det vanskelige og tragiske i tilværelsen og på den måde bevare vor værdighed. Igen er det tydeligt, at vi også i denne opstilling møder de tre fænomengrupper, som er temaet for denne bog: kærligheden, naturoplevelsen og den skabende aktivitet.

Eksistentiel fænomenologi som metode

Jeg forsøger i denne bog at vise, at den menneskelige virkelighed indeholder mange flere ophøjede dimensioner, end vi ofte er opmærksomme på, men som ikke desto mindre er aspekter af det jordiske. Og det gør jeg på en eksistentielt-fænomenologisk måde, forstået på den måde, at jeg – med teologien og filosofen K. E. Løgstrups ord – "søger at bringe frem i dagens lys den forståelse af mennesket og dets forhold til verden, som er indeholdt i den førfilosofiske kundskab", dvs. den forståelse af tilværelsen, som er indeholdt i vores dagligliv og vort dagligsprog – og i forlængelse heraf også i kunsten, ikke mindst i litteraturen.

Lad mig – til nærmere belysning af denne metode – tage udgangspunkt i et eksempel, nemlig den dimension, som har med det anelsesfulde og det gådefulde at gøre, hvor det anelsesfulde går på den forståelsesmæssige eller erkendelsesmæssige tilgang til verden og tilværelsen, og hvor det gådefulde er knyttet til den dimension i verden og tilværelsen, som viser sig for eller som træder frem for den anelsesfulde tilgang. Mange ser jo det anelsesfulde og det gådefulde, som noget der peger i retning af det religiøse, og derfor er det oplagt at undersøge disse to fænomener nærmere i vor forbindelse.

Vi har her en erfaring, som består af to størrelser: en bestemt tilgang til verden og tilværelsen og en bestemt – hertil svarende – dimension af verden og tilværelsen. Man har en rettethed eller en eksistentiel forholden sig hos personen, og for den træder så det, man er rettet imod (forholder sig til), frem på en bestemt måde. Lad mig her sammenligne med en anden erkendelsesmæssig tilgang og en hertil svarende dimension i virkeligheden, som er meget mere almindelig end den anelsesfulde, idet den fylder størstedelen af vores tilværelse. I denne er vi til stede med en erkendelsesmæssig tilgang, som er præget af orientering og iagttagelse, en noesis (erkendeakt), der har karakter af en konstatering eller registrering af, at det forholder sig sådan og sådan, at det og det er tilfældet, idet det at se (som en form for iagttagelse) her er det samme som at se, *at* – (dvs. at se, at noget er sådan og sådan, har de og de

egenskaber). Den verden eller det tilværelses-aspekt, der her fremtræder eller viser sig, er en verden af sansbare, præciserbare ting og forhold. Og denne erkendelsesmæssige tilgang – med tilhørende dimension af virkeligheden – er selv indfældet i en mere omfattende handlingsmæssig tilgang til verden, som vi kan kalde den praktisk-foretagsomme tilgang, hvor vi klarer opgaver, hvor vi efterstræber bestemte mål, og hvor verden fremtræder som en række beherskelige ting og forhold, hvor ting og forhold primært fremtræder som midler (eller som fremmede størrelser i forhold til at vi med deres hjælp kan nå vore mål) eller som hindringer (eller hæmmende størrelser).

Denne vores praktisk-foretagsomme tilgang til verden kan godt rumme anelser og gåder. Vi har på et givet tidspunkt en anelse om, at der kan dukke en vanskelig, ja farlig situation op. Vi har altså her en foreløbig formodning, en vag ide om, at vi kan møde en vanskelighed eller noget farefuldt. Det er en sådan formodning, vi kalder at "have bange anelser", og hvor vi taler om at "ane uråd" og om, at "ens anelse slog til". Her kan vi altså have en ubestemt og vag anelse, som senere afløses af en bestemt erkendelse af, at det forholder sig sådan og sådan. Tilsvarende kan vi også i denne praktisk-foretagsomme forholden sig møde en situation, hvor der er noget, vi slet ikke forstår, som altså fremtræder som en gåde for os, men som vi senere finder en klar løsning på, og som da ikke længere har karakter af en gåde.

Men foruden en sådan tilgang til verden findes der en form for opfattelse og forståelse af verden – eller af bestemte forhold i denne – hvor vi er til stede på en anelsesfuld måde, hvor der nok kan være tale om, at vi efterhånden kommer til større klarhed, men hvor der bliver ved med at være noget ubestemt og uafklaret over ens forståelse. Og denne tilgang er da ledsaget af, at vi i verden og i tilværelsen møder en gådefuldhed, som igen kan blive mere afklaret, men som dog altid beholder en form for gådefuldhed, fordi virkeligheden eller en del af denne her fremtræder som uudtømmelig og uudsigelig. I første tilfælde, hvor vi til at begynde med havde en anelse i betydningen en foreløbig vag formodning, og hvor vi stod over for en gåde i betydningen noget uforståeligt, er der tale om noget rent intellektuelt. I det sidste tilfælde er anelsesfuldheden og gådefuldheden ikke af intellektuel men af oplevelsesmæssig karakter.

Vi kan opleve denne anelsesfuldhed og gådefuldhed på mange områder. Vi kan for det første opleve den i vores forhold til vores *omgivelser*. Når vi i stedet for at bruge vore sanser (især syns- og høresansen) på

en konstaterende og registrerende måde bruger dem på en oplevende måde, hvor vi åbner os for de sansekvaliteter (farver, former, lugte, lyde etc.), som tingene har, og oplever dem på en involveret måde, hvor vi forbinder sanserne med vor kropslige påvirkethed og med vore følelser, da modtager vi *indtryk* af vor omverden, og alle indtryk er svangre med noget mere eller har en karakter af noget ubestemt, altså en grad af anelsesfuldhed. Videre gælder det for indtrykket, at vi oplever med en grad af uudtømmelighed og uudsigelighed eller gådefuldhed. Og det skyldes, at vi i indtrykket af noget samtidig oplever noget i vores egen tilværelse; at vi altså har at gøre med noget derude, samtidig med at noget i os aktiveres og udfolder sig. Et eksempel kan være oplevelsen af omverdenen, når man går sig en tur i blæsevejr langs stranden. Her kan indtrykket af den uendelighed, som præger strandbredden, der fortøner sig i det fjerne, og som præger havet, der i horisonten går over i himlen, blive anelsesfuldt og gådefuldt, fordi man så at sige tværs igennem oplevelsen af strandbredden og havet oplever *sit eget liv* som præget af vidde og af uendelige muligheder. Og tilsvarende kan oplevelsen af de klitter eller klinte, der rejser sig fra strandbredden ind mod land fremtræde som transparente for *noget eksistentielt*, og da bliver oplevelsen præget af gådefuldhed, fordi man tværs igennem oplevelsen af, at landet beskyttes mod havet og mod dets bølgers kraft af disse klitter og klinte, der rejser sig mod land, også oplever *sit eget liv* som noget, der er beskyttet og gjort trygt af fx ens familie og venner og andre mennesker, som man støtter sig til. – I afsnittet "Henrykkende indtryk" i kapitel 3 vender vi tilbage til drøftelsen af indtrykket.

Man kan for det andet opleve *andre mennesker* med en grad af anelsesfuldhed og gådefuldhed. Det sker, når vi forsøger at opfatte og forstå et andet menneskes natur eller væsen, som udgøres af to elementer: Dels den midte eller samletthed, et menneske gradvist udvikler, og som sætter det i stand til at tage stilling til såvel udefra som indefra kommende påvirkninger, og som derfor sætter det i stand til ansvarligt at føre sin tilværelse. Dels den kerne af (en mere eller mindre reduceret eller deformeret) umiddelbarhed og spontanitet, som udgør det mest levende hos et menneske. Derved dannes et centrum i mennesket – idet midten og kernen tilsammen gør et menneske unikt og uforveksleligt. Dette centrum i mennesket – som vi plejer at omtale som et menneskes væsen, natur eller væremåde – kan vi ikke direkte beskrive, for dets egenskaber er for unikke. Vi kan kun med ord *indkredse* og *nærme os* dette ufor-

vekslelige, som bestandig forvandles, i og med at dette menneske gør nye erfaringer og får del i nye oplevelser. Det er altså, fordi vi har at gøre med en helhedsmæssig størrelse, som aldrig kan indfanges – som er uudtømmelig og uudsigelig – at vi møder denne helhed med en grad af anelsesfuld åbenhed og oplever en grad af gådefuldhed eller ufastlagthed i dette menneske. – I kapitel 2 vender vi tilbage til dette kernemæssige i et menneske.

Endelig har *alle elementære eller fundamentale samt alle betydningsfulde fænomener* i et menneskes tilværelse en sådan omfattende helhedsmæssig og ufastlagt og uudtømmelig karakter, at vi møder dem med en forståelse præget af det anelsesfulde, og at vi oplever dem som forbundet med gådefuldhed. Sådan oplever vi fx de elementære størrelser rum og tid, som mennesker har del i som kropsligt-begrænsede og som tidsligt midlertidige størrelser. Men grunden til, at vi oplever det elementære i naturen som forbundet med det anelsesfulde og det gådefulde er, at vi oplever dem som forbundet med den menneskelige livsudfoldelse. Lad os her tage elementet vand som eksempel på det elementære. Johannes Smith har i samlingen *Danske essays* (Svendsen 1965) skrevet et essay om vandet som et elementært fænomen. Det er tydeligt, at han oplever vandet som det element det er – som noget i sig selv rigt, mangfoldigt, som noget positivt opfyldende. Jeg mener her, at man som han kan undre sig over noget, som rent oplevelsesmæssigt ikke kan føres tilbage til noget mere simpelt, som altså er et fundamentalt og et elementært fænomen. Og det vil sige, at man også kan opleve luft (og andre former for det luftformige), ild og varme (som modsætninger til det kolde og kølende), jord og andre faste og uigennemtrængelige eller solide størrelser som forunderlige og underfulde størrelser – ligesom man altså kan opleve vandet og alle andre former for det flydende på denne måde. Samtidig med at man på denne måde er til stede i en undren over for en sådan størrelse som vand, er man er jo godt klar over, at vand kan fryse og blive til is – og her tænker man objektivt og halvvejs videnskabeligt om vandet – og man er også godt klar over, at videnskaben med sin fysik og kemi kan sige meget mere om vandet, men alligevel bliver vandet rent oplevelsesmæssigt ved med at kalde på ens undren. Man ser fx, at børn ikke kan blive færdige med at gøre sig erfaringer om og opleve vand som det flydende det er.

Samtidig med, at man undrer sig over det elementære (vandet fx) som det elementære, det er, er det imidlertid også helt afgørende, at fx

vandet fører videre til en bevidsthed om mennesket og det menneskelige. Det er også tilfældet i Smiths essay om vandet. Oplevelsen af vandet forbindes her med en oplevelse af noget menneskeligt eller eksistentielt. Oplevelsen af vandet i en å fører tanken hen på mennesket og det eksistentielle, for ligesom en å bestemmes af sit landskab (åløbet) og selv med sin strømmen forandrer åløbet, således forholder det sig også med et menneske. Det forvandles uafadeligt af det, det møder, men samtidig former det med sin strømmen, altså med sin personligheds udfoldelse, det, som det møder. Dette forhold får Smith til at stille det eksistentielle spørgsmål: "Får det forløb, et menneske oplever, form og karakter af de givne skabeloner, medfødte og tilegnede, eller bliver man som man er, som følge af de forløb der strømmer igennem en" (Svendsen 1965: 355). Han giver selv det svar, at der må være tale om en vekselvirkning. Også til slut i essayet betones det, at man i sin undren over det elementære eller selvfølgelige forholder sig til sig selv og til tilværelsen, for det siges, at man bør være taknemmelig, "hvis man har evnen til at opleve, at selvfølgelige fænomener bliver fyldt med noget, man kan undre sig over, for derigennem bekræftes, at man selv bærer i sig det dybeste og mest uudtømmelige af alle mysterier – menneskets" (356)

Vi oplever endelig også *det betydningsfulde i tilværelsen* som noget gådefuldt: dels det store og alvorlige i tilværelsen som fx et barns fødsel og en mors eller fars død; dels det højeste i tilværelsen, som kærligheden eller den skabende udfoldelse; dels det gode og rigtige i vores liv som fx den umiddelbare medfølelse med et andet menneske eller vor tilskyndelse til i en presset situation at tage ansvar og ikke knibe uden om. I alle dets mange forskellige former peger det gådefulde – og det anelsesfulde – ud over den hverdagslige og den videnskabeligt konstaterbare virkelighed – ud til det guddommelige i det jordiske.

Bogen er opdelt i 5 kapitler. I det første kapitel gives der en foreløbig bestemmelse af de mange former, som det guddommelige rummer, og af dets hovedkarakteristika. I de tre følgende kapitler beskrives de tre hovedformer for det guddommelige: kærligheden (kap 2), naturen og omgivelserne (kap 3) og det skabende og kunstneriske (kap. 4). I det sidste og 5. kapitel argumenteres der gennem en drøftelse af visioner for, at det guddommelige ikke har med det overnaturlige at gøre men udgør det store og meningsgivende i det jordiske, i det, der *er*. Hvert kapitel afsluttes med en kort konkluderende opsummering.