

ETHOS, PSYKE OG NUMEN

Torsten Ingemann Nielsen

Hovedsynspunktet i dette essay sammenfattes i titelen: Vore værdier ("Ethos") udvikles alt efter, hvordan vi sjæleligt ("Psyke") er åbne eller lukkede over for mødet med den hellige ("Numen").

1. Om vor besættelse af den instrumentelle tænke- og handlemåde og om vor manglende kontakt med værdidimensionen i vor tilværelse

I produktionslivet, i samfundets organisationer, i undervisningssammenhænge, i fritiden, overalt akcellererer kravet om, at vi skal tilegne os den instrumentelle, d. v. s. den middel/målorienterede tænke- og handlemåde, som er en bevidsthedsmæssig forudsætning for en effektiv teknologi.

Mere eller mindre ureflekteret er vi vel også rede til at se teknologien som et fortræffeligt middel til at skabe en materiel betrygget tilværelse, som samtidig kan sikre, at vi kan få del i andre værdifulde sider af tilværelsen som eksempelvis det åbne samvær mellem mennesker og den enkeltes virkeliggørelse af sine endnu slumrende muligheder. Men på samme tid kan det ske, at vi på en mere eller mindre uafklaret måde føler, at vore forsøg på at klare teknologiens krav tømmer os for sjælelige og kropslige ressourcer, hvad der blokerer for virkeliggørelsen af netop de værdier, som teknologien angiveligt skulle skabe grobund for.

Den måde, hvorpå vi er tilbøjelige til at løse denne konflikt i vor nuværende kulturelle situation, viser, at den teknologiske eller instrumentelle tænke- og handlemåde er blevet en så grundlæggende indstilling til *hele* tilværelsen, at det nærmer sig en besættelse. Socialvidenskaberne arbejder med sociologiske og gruppepsykologiske indgreb og teknikker, som skal styrke samværet mellem mennesker, mens psykologien forsøger at skabe teknikker, som skal frigøre den enkeltes potentialer. Alle disse tiltag, der skal løse konflikten, synes snarere at forstærke den: Jo mere de objektteknologiske, de socialteknologiske og de psykoteknologiske strategier lykkes for os, jo mere bliver vi holdt væk fra en umiddelbar forbundethed med de værdier, der ligger i naturen, i det mellem menneskelige samvær og i den enkeltes skabende selvudfoldelse. Hele tilværelsen i den teknologiske kultur bliver mere og mere et beherskelsesfelt, og dette betyder, at den mister dybde og mening.

I dette essay vil jeg diskutere, hvad der er betingelserne for, at vi kan nå frem til en fornyet og forstærket kontakt med det, som har værdi i vor tilværelse – hvad der er en forudsætning for, at vi kan overvinde teknologien som en besættende ideologi og få relateret vort forhold til den som samfundsfænomen og som bevidsthedsform. Først da kan den teknologiske kultur blive til en kultur med en højtudviklet teknik.

2. Dagligsprogets antydninger af en indre sammenhæng mellem det værdifulde og det hellige

Selv om det er de instrumentelle aktiviteter, der så ganske afgjort beslaglægger en altovervejende del af vor energi i det bevidste, daglige liv, må vi spørge, om vi da slet ikke har en bevidst kontakt med værdidimensionen i vor tilværelse. Til dette spørgsmål må vi svare bekræftende, for hvis det aldrig var tilfældet, ville ordet være meningsomt for os, og er det ikke omvendt sådan, at ”værdi” er et af de mest meningsmættede og samtidigt mest mangetydige ord, vi kender?

Når vi befinder os i kritiske livssituationer, hvor vi afkræves skæbnebestemende afgørelser, eller hvor andre er i gang med forehavender, der er skæbnesvangre og fordrer vor stillingtagen, da føler vi undertiden, at vi kommer i berøring med grundlæggende værdier, som vi i det almindelige hverdagsliv ellers har et fjernt, ja, måske næsten et ubevidst forhold til.

Uvilkårligt har vi i sådanne situationer en tilbøjelighed til at udtrykke vore værdier i et sprog, som har en religiøs toneart. Når vi vil meddele andre – eller måske bare os selv – at vi er stødt på en ubestridelig, en grundlæggende værdi, kan bemærkninger som disse falde os i munden: ”Dette er helligt og ukæneligt”, ”det er helligbrøde at gøre det og det”, ”himlen forbyde, at dette sker” o.s.v., o.s.v.. Man kan hævde, at sådanne talemåder er klichéagtige reminiscenser fra en fortid, hvor det hellige var helt anderledes nærværende end i vor tid, men man kan også spørge (og det er det jeg gør i dette essay) om sådanne udtryk viser hen til, at mødet med det hellige og afklaringen af vore værdier nødvendigvis må være to sider af samme udviklingsproces? Eller formuleret lidt anderledes: Er en genopdagelse og en fornyelse af vort forhold til det hellige en forudsætning for, at vi kan få et levende forhold til det, som har værdi i vor tilværelse?

Eder og forbandelser står i et ejendommeligt modsætningsforhold til det helliges ophøjethed. Men er vor sproglige forvorpelighed over for det sakrale ikke endnu et fingerpeg om, at vi understreger vor væsentlige værdier ved at forbinde dem med det helliges dimension, idet vi samtidig på en underfundig måde både *udtrykker* og *skjuler* vor blufærdighed over for denne side af tilværelsen? (”Fanden tage mig, om det ikke er rigtigt, hvad jeg siger.”)

3. Alment om det helliges og det værdifuldes fænomenologi

For at gøre det forståeligt, at mødet med det hellige er en forudsætning for, at vi kan komme i umiddelbar kontakt med værdidimensionen i vor tilværelse, vil det være hensigtsmæssigt at tage udgangspunkt i det helliges fænomenologi i almindelighed og i Rudolf Ottos banebrydende arbejde i særdeleshed¹.

At møde det hellige – siger Rudolf Otto – indebærer, at vi står over for en virkelighedskvalitet, som er ”helt anderledes” end den vi kender til, når vi lever i hverdagsvirkeligheden med dens profane bekymringer og formål. (Når jeg her og i det følgende bruger udtrykket ”at møde det hellige”, tager jeg udgangspunkt i Martin Bubers beskrivelser af Mødet mellem et Jeg og et Du²).

At møde det hellige (det, som er et numen, det numinøse) betyder – siger Rudolf Otto videre – at vi står over for et under, et mysterium; vi står over for noget, som ikke kan bestemmes entydigt med de begreber, hvormed vi tidsligt og rumsligt ellers forsøger at ordne vor virkelighedsforståelse. Rudolf Otto siger, at det numinøse har en irrationel karakter.

Sagt med en sprogbrog, som jeg tidligere har anvendt³, kan vi udtrykke det samme forhold således: Det hellige kommer os i møde på en meningsmættet og følelses- og sansefortættet måde, hvor det kendte og det ukendte er givet i og med hinanden; vi møder det hellige i og med nogle numinøse symboler, der, som C. G. Jung⁴ træffende har formuleret det, slår en bro mellem det kendte og det ukendte. Gennem vores musiske aktiviteter, d. v. s. ved at vi lader den symboliserende Eros virke, kan denne bro blive forstærket. En ordnende og meningsskabende, d. v. s. en kategoriserende Logos er også uomgængelig nødvendig for broslagningen mellem det kendte og det ukendte, men den kategoriserende Logos kan blive til en gold intellektualisme, der afbryder broforbindelsen i det øjeblik de numinøse symboler gøres til genstand for *reducerende* fortolkninger, hvilket vil sige, at symbolernes form og indhold fuldstændigt forsøges ført tilbage til velkendte tankemønstre og iagttagelser. (Med denne formulering bliver det klart, at intellektualiserende og reducerende fortolkninger både kan finde sted i et okkult, i et teologisk, i et filosofisk og i et fagvidenskabeligt regi.)

Når digteren Thorkild Bjørnvig⁵ i sine eksemplifikationer af menneskers møde med det hellige, koncentrerer sig om litterære beskrivelser, er dette forståeligt ud fra hans eget sprogligt poetiske forhold til det sakrale. Mere overraskende forekommer det for en udenforstående, at teologen Johannes Sløk⁶ i så udpræget grad holder sig til ordene, når han behandler det religiøse sprog. Nok har den kristne religion en særlig stærk tradition for, at Ordet er det sted, hvor Mødet foregår, men er den kirkelige sang, musik og billedkunst – for ikke at tale om sakramenterne – da ikke et vidnesbyrd om, at mennesker *også* må forbinde sig med det hellige i symboler, der overskrider ordenes rækkevidde?

At mennesker på en intens og ægte måde kan blive forbundet med det hellige gennem en sanselighed, der er noget andet og mere end det indhold, som ord kan formidle, viser Walter Schubart⁷ overbevisende i sin kulturhistoriske gennemgang af forholdet mellem Eros og Religion.

Tilbage til Rudolf Ottos fænomenologiske beskrivelse af det hellige, som kun kan blive en påpegning af nogle momenter ved en erfaring, som i sin essens er ubeskrivelig. I lighed med en hvilken som helst anden fænomenologisk beskrivelse må det forudsættes, at "det hellige" som et fænomen allerede i en vis udstrækning er kendt af læserne; ved at fænomenets momenter bliver navngivet i den fænomenologiske beskrivelse er det hensigten, at læserne skal blive opmærksomme på det, som de nok kender, men som de måske ikke véd, at de kender.

Det numinøse mysterium, siger Rudolf Otto, er så *energiladet* og så *maje-stætisk storladent*, at vi står over for det med en følelse af at være ydmyge

skabninger. Han taler i denne sammenhæng om menneskets "Kreaturgefühl" over for det hellige. Samtidigt – siger Rudolf Otto – føler vi os på én gang draget mod mysteriets fortryllelse (*mysterium fascinans*) og stødt tilbage i gyssende ærefrygt over dets ufattelighed og urørlighed (*mysterium tremendum*).

Lad os gå lidt nærmere ind på disse religionsfænomenologiske grundforhold.

På den ene side møder mennesker det hellige som noget, der ligger uden for den almindelige naturbårne og historieskabte livsverden, idet det hellige altid, i alle epoker, fremstår som noget transcendent, som noget der er "helt anderledes"; det hellige er et mysterium. På den anden side – må vi tilføje – viser det, som er "helt anderledes", sig i livsverdenen, og da denne ændrer sig i og med forskellige naturvilkår, i og med forskellige, historisk skabte samfundsforhold og i og med forskellige sjælelige/kropslige indstillinger, må det hellige have forskellige manifestationsformer. Eller udtrykt på en anden måde: Det hellige er i sit væsen transhistorisk og i sine konkrete fremtrædelsesformer er det historisk. (Vi står her ved en betragtningsskema over for det hellige, som særlig markant kommer til udtryk hos Mircea Eliade⁸.)

Det som er "helt anderledes" vil vise sig på vidt forskellige måder i menneskers livsverden, alt efter om de eksempelvis lever i en arkaisk kultur (i den vide betydning Eliade bruger ordet "arkaisk"), eller om de lever i en kristen kultur. Mennesker i en arkaisk kultur vil som regel møde en mangfoldighed af transcendent kræfter og væsener, som griber ind i naturens og i menneskenes indbyrdes og individuelle tilværelse. For mennesker i en kristen kultur er der derimod – i hvert fald i følge den kristne lære – ét guddommeligt væsen, som har suveræniteten i deres liv. Fra en religionshistorisk betragtning synes der dog i begge kulturformer at være tendenser mod både enhed og mangfoldighed i mødet med det hellige, hvad der religionsfænomenologisk siger noget af stor vigtighed for vor forståelse af menneskers *almene* forhold til det hellige.

Hverken i en arkaisk kultur eller i en kristen kultur er der noget i livsverdenen, som er helligt i kraft af sig selv. I begge kulturformer er det hellige i livsverdenen en manifestation af noget transcendent og i begge kulturformer blev det hellige i og omkring nogle sider af livsverdenen først en realitet, da det transcendent ved en bestemt lejlighed viste sig dér. I en religion i et arkaisk samfund er eksempelvis *skoven* først blevet helligt område, da transcendent kræfter og væsener manifesterede sig dér i *mystisk tid* – *in illo tempore*⁹, mens *hvert enkelt menneske* i den kristne religion først blev delagtig i det hellige, da Jesus-skikkelsen i *historisk tid* åbenbarede sig mellem mennesker som både et almindeligt menneske og som en guddommelig frelser for hver enkelt.

I de to eksempler ser vi to former for hierofani – to måder for det hellige at vise sig på – som nok i flere henseender er vidt forskellige, men som også har et vigtigt fællestreæk, der må fremhæves, når vi diskuterer den indre sammenhæng mellem det hellige og det værdifulde: Både *skoven* og det enkelte menneske stemmer sindet til ærefrygt, når de befinder sig i det helliges sfære. Dette gør det umuligt for et ellers beherskelsesorienteret "jeg" blot at se *skoven* resp. mennesket som et middel til virkeliggørelse af bestemte mål. Og udtrykt mere alment: I det øjeblik både naturen og det menneskelige "selv" gennem en hierofani (eventuelt gennem en og samme hierofani) kommer til at be-

finde sig i det helliges sfære, får de begge en ganske særlig værdikvalitet. Dette tvinger det menneskelige "jeg", som lever i den almindelige profane livsverden til at nærme sig både naturen, andre mennesker og sig selv med respekt og hensyntagen¹⁰.

Det, at vi i vor teknologiske kultur har en tilbøjelighed til at opfatte *hele* tilværelsen som et beherskelsesfelt med vort "jeg" som det beherskende centrum, har en række miljømæssige og politiske konsekvenser, der truer både naturen og mennesket som art (forureningen og atomoprustningen!). Vi må spørge om nogen økologisk eller politisk indsigt kan få os til at bryde med vor fascinerede fiksering til denne instrumentelle og beherskelsesorienterede indstilling, før vi direkte kan møde det hellige i og omkring naturen og i og omkring mennesket? Er dette møde ikke en afgørende betingelse for, at vi direkte kan erfare, at både naturen og mennesket har en irreducibel værdikvalitet, en ukrænkelig værdi-i-sig-selv, hvorved vi *tvinges* til at sætte den etiske refleksion og etiske stillingtagen over den instrumentelle erkendelse?

Med sådanne spørgsmål fremgår det, at mit ærinde i dette essay er inspireret af det engagement som K. E. Løgstrup¹¹ og Ole Jensen¹² lægger for dagen i deres behandling af menneskets forhold til naturen og til sig selv i den teknologisk videnskabelige kultur. Samtidigt fremgår det, at jeg ikke deltager i de to forfatters bestræbelser på at nå frem til en etik, som kan begrundes metafysisk/ontologisk. Af min måde at spørge på kan man se, at jeg prøver at begrænse mig til at søge efter sammenhænge inden for en fænomenologisk forståelsesmåde. Dog kan jeg ikke undgå at tage stilling til ontologiske spørgsmål. Således går jeg ud fra, at det transcendentе "er der", men jeg prøver at holde mig inden for grænserne af en "minimumsmetafysik" ved ikke at ville gøre forholdet mellem det transcendentе og verden til et hovedspørgsmål. Jeg nøjes med at interessere mig for, hvordan det transcendentе viser sig *for os* (eller ikke viser sig for os), og hvad dette indebærer for vor gøren og laden.

Når noget træder frem for os som helligt, er dette absolut ikke ensbetydende med, at det besidder en entydig "godhed". Det numinøse ved skoven kan *både* give os en katedralsk betagelse og en panisk gysen. Det numinøse ved mennesket kan få os til at føle, at vi står over for noget, som er *både* ubegribeligt godt og ufatteligt ondt. Når det tidligere er blevet beskrevet, hvordan det hellige fremtræder med en ganske særlig værdikvalitet, må det *mangetydige* ved denne kvalitet derfor understreges, jvf. i øvrigt Rudolf Otto's beskrivelse af den fundamentale ambivalens, vi føler over for det helliges *både* fascinerende og utilnærmeligt skræmmende mysterium.

Vort møde med det hellige i og omkring naturen og i og omkring menneskenes indbyrdes og individuelle liv kan derfor ikke direkte fortælle os, hvad der er godt og ondt, hvad vi bør lade ske, og hvad vi ikke bør lade ske, fordi det helliges værdikvaliteter *for os* er mangetydige. *Vi* må reflektere over, hvad der er godt og ondt i vore konkrete livssituationer. Det helliges mangetydighed kommer os i møde med et præg af, at vi her står over for noget *absolut*, som ubetinget kræver vort etiske engagement. Samtidigt må vi betragte *vore* domme om, hvad der er godt og ondt som *relative*, når vi med selvkritik hu-

sker på vore menneskelige begrænsninger.

En ting er at være lydhør over for de etiske krav, der udspringer fra mødet med det hellige, en anden ting er at undgå, at vi selvhøjtideligt identificerer vore egne værdier – vor menneskelige ethos – med det helliges irreducibile værdikvalitet. Hvis vi foretager en sådan identifikation er vi på vej ind i en religiøs-moralistisk besættelse, som bestemt ikke er et humaniserende frem-skrift i forhold til den teknologiske besættelse, jvf. de nutidige fundamenta-listiske bevægelser i både den kristne og den islamiske kultursfære.

Kravet om selvkritik gør det nødvendigt, at vi er opmærksomme på de psy-kologiske forhold ved vort møde med det hellige. Her er C. G. Jungs teori om arketyperne af særlig interesse. Med udgangspunkt i Selvets arketype¹³ set på baggrund af hele den Jung'ske teori i øvrigt¹⁴ kan vi begynde at reflektere over, hvordan den menneskelige psyke *alment* er parat til at møde det hellige i livsverdenen. Med samme udgangspunkt kan vi videre beskrive, hvordan den enkeltes psyke med dens kulturhistoriske og individhistoriske baggrund er *konkret* parat – eller ikke parat – til at møde det som er ”helt anderledes”.

Ved at formulere den psykologiske refleksion som en undersøgelse af for-holdet mellem psyken og det hellige, som det viser sig i verden, undgår vi, at det hellige reduceres til psykologiske forhold; vi undgår at det hellige *kun* ses som psykens projektioner. Samtidigt skærpes opmærksomheden omkring sel-vets rolle på en sådan måde, at det formindsker risikoen for, at en særlig erfa-ringsmåde eller en særlig etisk stillingtagen på en besættende måde bliver an-skuet som identisk med det transcendent.

Den her skitserede psykologiske refleksionsmåde gør det muligt at forstå, hvordan det hellige, som kommer os i møde i vor livsverden, *både* viser hen til vor psykiske situation *og* til det i vor virkelighed som er ”helt anderledes”, til det transcendent.

Jungs *arbejdsmetode* har empirisk fænomenologiske træk, og hans beskrivelser af det kollektivt ubevidstes spontaneitet, af muligheden for at en arke-type kan oversvømme jeg'et, af extraversionens ensidighed i vor kultur m. m., er særdeles vigtige for forståelsen af de religiøns- og værdipsykologiske spørgs-mål, der omtales i dette essay.

Når jeg har valgt at bevæge mig inden for en fænomenologisk *forståelses-måde*, som især er inspireret af Otto, Eliade og Buber, er det for at modvirke den – utilsigtede – tendens til psykologisk reduktionisme, som *kan* læses ind i flere af dybdepsykologiens formuleringer¹⁵.

4. Det hellige og det værdifulde inden for kultens og mytens grænser

På den ene side kan det uforberedte møde med det helliges mysterium være af en så overvældende voldsomhed, at det kan være psykisk, ja endog fysisk øde-læggende, på den anden side kan fraværet af det hellige i livsverdenen betyde et skæbnesvangert værdi- og energitab. I denne sammenhæng skal vi forstå *kulten* som en bestræbelse på i et menneskeligt fællesskab at nå frem til en ri-tualiseret, d.v.s. en reguleret og struktureret forbundethed med det helliges værdi- og energiladede virkelighedskærne.

Ved regelmæssigt at deltage i den fælles kult bliver mennesker som oftest skærmet mod den uafgrænsede overvældelse af den rå og eruptive numinøsitet, og samtidig er risikoen mindsket for, at det hellige visner væk i deres tilværelse. Kultens musisk sanselige og samtidigt rituelt strukturerede erfaringsverden bliver så at sige taget ”med over” i den almindelige, fællesmenneskelige hverdagstilværelse, så menneskene også dér kan få del i den musisk ordnede værdi- og meningsfylde ved det hellige, som formidles i kulten.

Menneskers autentiske møde med det hellige er aldrig helt identisk med de ritualiserede erfaringsmuligheder som formidles og struktureres i kulten. Der er *altid* et moment af spontaneitet og nyskabelse i en dybtgående kontakt med det som er ”helt anderledes”, men som regel betyder det ikke, at kultens ”normerede” erfaringsgrænser bliver overskredet på en tydelig måde. Dog hænder det, at nogle mennesker møder det hellige på en sådan måde, at det indebærer et umiskendeligt brud med de i kulten givne erfarings- og værdirammer – og dette sker som oftest, når den traditionelle kult er blevet udtømt for autentiske religiøse erfaringsmuligheder, d.v.s. når de levende symboler er blevet til intetsigende feticher.

Den nye hierofani kan blive afvist som farlig og kættersk af deltagerne i den hævdundne kult, men det kan også ske, at den nye hierofani griber om sig og enten bliver indarbejdet i den eksisterende kult eller danner udgangspunkt for en kult, som er helt ny og revolutionerende.

I det ovenstående har vi på en næsten paradigmatiske måde beskrevet, hvordan menneskers møde med det hellige og udformningen af deres værdier må ses i sammenhæng med kulten (og med den kulturelle og samfundsmæssige situation i det hele taget), men samtidigt har vi beskrevet, hvordan det hellige med dets uafviselige værdikvaliteter ikke kan reduceres til sociologiske og historiske fænomener. Det hellige må hele tiden beskrives som noget ”helt anderledes”, der ligger uden for menneskers livsverden, og som på ustandseligt nye og uforudsigelige måder bryder ind i livsverdenen og giver den ny værdi og ny virkelighedskarakter. Dermed er det hellige forstået som et dynamisk moment i den enkeltes og i samfundets udvikling – en synsmåde som ligger til grund for Eliade’s religionshistorie¹⁶.

Myten er på mange forskellige måder til stede i kulten – dér bliver den reciteret, dramatiseret m.m.¹⁷. Så længe kulten spiller en afgørende rolle som den socialt samlende faktor (hvad der især er tilfældet i jæger- og samlerkulturer, i de tidligere agerbrugskulturer og i de tidlige statsdannelser af teokratisk tilsnit) har vi derfor gode grunde til at betragte myten som en vigtig kilde til vor forståelse af, hvordan mennesker i disse kulturer har opfattet sig selv i forhold til det hellige¹⁸.

Når vi i myten træffer et menneske, er det et *subjekt* i dette ords bogstavelige betydning. Mennesket er nemlig et væsen, som er *undergivet* (subjectum) de ”helt anderledes” magter, som viser sig i dets tilværelse, hvad Julian Jaynes giver mange velvalgte eksempler på¹⁹. Dette betyder ikke, at menneskene i den kultisk/mystiske livsverden har et helt igennem passivt forhold til det hellige. Menneskene kan eksempelvis forholde sig lydigt eller ulydigt til de forbud og påbud, som udgår fra det hellige, med de ikke altid forudsigelige kon-

sekvenser, som dette indebærer. Når mennesker som subjekter anråber det hellige, bønfalder det, tilbøder det etc. etc., er dette bestemt heller ikke udtryk for passivitet.

Sådanne menneskelige subjekt-aktiviteter over for det hellige er et udtryk for det, Martin Buber²⁰ kalder er Jeg-Du forhold, og i kulten er dette Jeg-Du forhold i udpræget grad af en symboliserende karakter. Det enkelte menneske reflekterer i ringe udstrækning over sit personlige forhold til det hellige i etiske *begreber* om godt og ondt. Først og fremmest *lever* den enkelte i *fællesskab med andre* sit forhold til det som er ”helt anderledes” inden for de i kulten og myten afstukne rammer.

Israels profeter og det antikke Grækenlands tragediedigtere og filosoffer er i århundrederne før vor tidsregnings begyndelse prægnante eksponenter for en udvikling væk fra en kollektiv binding til mytens og kultens værdiunivers, noget som kan ses i sammenhæng med, at de sociale relationer i de traditionelle samfund går stærkt i opløsning på dette tidspunkt²¹. Dermed sker der en begyndende akcentuering af et personligt reflekteret og et personligt ansvarligt forhold til det hellige. Udviklingen *væk* fra den mystisk kultiske livsform og livsforståelse, som vi især ser i den græsk-jødisk-kristne kulturkreds, har taget sin begyndelse. Mennesket er ikke længere et umiddelbart subjekt; det er et middelbart reflekterende subjekt, som har en – ganske vist begrænset – autonomi i forhold til det hellige. Men dermed begynder det også for menneskene i denne kultur at blive et problem at få et umiddelbart forhold til det hellige og til den værdikilde, der udspringer derfra.

Selv om mennesket i kultens og mytens univers primært er et *subjekt* med et Jeg-Du forhold til det hellige, finder vi også momenter af det, Buber kalder et jeg-det forhold²². I kulten ser vi en mere eller mindre eksplicit bestræbelse på at *påvirke* de transcendent magter gennem besværgelser og ofringer. Gennem *magien* kommer menneskers beherskelsesorientering således konkret symbolsk til udtryk, men først med den videnskabelige teknologi har denne beherskelsesorientering udviklet sig til et bevidst forsøg på en kritisk erkendelse af årsager og virkninger med de muligheder for situationskontrol som dette indebærer.

Forudsætningerne for, at en sådan udvikling af beherskelsesorienteringen har kunnet finde sted, ser vi allerede kimen til i den joniske naturfilosofi. Denne udvikling tager dog først fart under og efter renæssancen. Herved sker der et afgørende brud med den tidligere så alt dominerende kultisk mytiske tilværelsesforståelse, og i og med at den videnskabelige teknologi kommer til at præge tilværelsen for stadigt større befolkningsgrupper, kommer flere og flere på afstand af det hellige, som en dimension ved tilværelsen, og som en kilde til, at den får værdi.

5. Det hellige og det værdifulde uden for kultens og mytens rammer – risici og udviklingsmuligheder

Inden for kultens rammer kan mennesker under særlige bevidsthedstilstande af ekstatiske art opleve sig som forenet med det transcendentets kraft, men det

forleder dem ikke til det selvbedrag, at de uden for det kultiske regi er suveræne som guder og andre transcendent væsener. De véd udmærket, at de er menneskelige subjekter, og at deres egne kræfter er spinkle, og at alt i deres tilværelse må få værdi og livskraft fra det helliges sfære. Det er netop derfor, at det er vigtigt for dem, at de i kulten får *del* i disse kræfter – uden at de totalidentificerer sig med dem og dermed lever i en permanent tilstand af besættelse.

Men hvad kan der ske med menneskers forhold til det hellige, når deres stærke binding til kultens og mytens regulerende og strukturerende univers begynder at løsnes, i og med at de mere og mere drages ind i andre former for sociale aktiviteter (komplicerede arbejdsprocesser, handel, krig og politik)? Af angst for at miste kontakten med det hellige, hvad der er det samme som ikke at få del i den for deres liv så nødvendige værdi- og energifylde, *kan* det ske, at mennesker kollektivt lader sig besætte af en hierofani på den totale og permanente måde, som vi kender som religiøs fanatisme. Menneskene handler ikke længere som subjekter i forhold til noget helligt, som er større end dem selv; de undertrykker, ja *ofrer* deres menneskelighed og opfatter sig som udøvere af en overmenneskelig suverænitet i *alle* livets forhold, hvad der legitimerer en hvilken som helst magtudøvelse, en hvilken som helst undertrykkelse af andre.

Skræmt af selvundertrykkelsen, grusomheden og intolerancen i den kollektive religiøse besættelse i fortid og nutid kan det forekomme os særdeles nærliggende helt at ekskommunikere det hellige som en dimension ved vor tilværelse. Men at miste den bevidste kontakt med det helliges dimension, som vi ser det i det moderne sekulariserede samfund, kan have lige så skæbnsvangre konsekvenser som den religiøse besættelse: På den ene side bliver vor tilværelse bleg og uden meningsfylde, når vi ikke kommer i en umiddelbar forbindelse med det, som er "helt anderledes", med det som har en uudtømmelig værdifylde. På den anden side står vi hele tiden over for fristelsen til at ofre vor menneskelighed – vor subjektivitet – til en sag, en bevægelse, en ideologi, hvis "faste værdier" giver os adgang til en overmenneskelig suverænitet. Vi står her over for en selvofring, der *ligner* det, der sker ved den religiøse besættelse og som kan have ligeså frygtindgydende konsekvenser, hvad den moderne historie har adskillige eksempler på.

Teknologien i det moderne samfund gør det i stigende grad nødvendigt, at vi deltager i en række rationalitets- og beherskelsesorienterede tænke- og handlemåder, der ikke alene gør os mere og mere fremmede over for de traditionelle kultformer, men som *alment* gør det vanskeligt for os at være åbne over for det numinøses værdifylde. Jeg-det forholdet til virkeligheden har med teknologiens fremmarch haft en tendens til så at sige at skubbe Jeg-Du forholdet ud af den bevidste tilværelse med nogle psykiske, sociale, politiske og økologiske konsekvenser, som synes at føre til mangeartede former for kritik af teknologien.

I vor uafklarede og ambivalensprægede aversion mod teknologien har vi imidlertid en tilbøjelighed til at betragte den som en fremmed magt, der helt og holdent kommer udefra og berøver os muligheden for som subjekter at

komme i kontakt med det, som er ”helt anderledes”, med det som giver tilværelsen værdi. Vi overser, at *vi* lader os besætte af teknologiens numinøsitet med dens tillokkende muligheder for tilsyneladende at gøre os absolut suveræne, hvorved *vi* mangedobler dens tendens til at beslaglægge vor bevidste tilværelse. Med andre ord overser vi, at vi foretager en *selvofring* på teknologiens alter.

At se en kultisk/mytisk reguleret og struktureret tilværelse uden en højtudviklet teknik som et ønskværdigt modstykke til den teknologibesatte tilværelsesform i det moderne industrisamfund vil enten være en harmløs dagdrøm eller begyndelsen til en regressiv ideologi.

For det første har den højtudviklede teknik og videnskab givet os nogle aldrig før sete muligheder for at få del i en række goder²³, som mennesker altid har stræbt efter (husly, klæder, føde, afskaffelse af mange plagsomme sygdomme etc.). Dette begrundes, at vi forsøger at få et andet forhold til teknologien i stedet for at forkaste den.

For det andet har den græsk-jødisk-kristne kulturbaggrund ikke alene ført os hen til et udviklingstrin, hvor vi har vanskeligt ved umiddelbart at forbinde os med det helliges værdifylde. På samme tid er vi blevet løsnet fra en mere eller mindre ubevidst binding til kultens og mytens univers. Derved har vi fået mulighed for at udvikle en vis personlig autonomi, således at vi kan opretholde en etisk årvågenhed over for alle former for besættelse. Den kritiske etiske refleksion, som har udviklet sig i vor kultur, kan med andre ord træde i stedet for den regulerende og strukturerende rolle, som kulten og myten tidligere har haft i menneskers forhold til det hellige, og det på en måde som giver mennesker flere frihedsgrader. Dette begrundes, at vi ikke massivt forkaster refleksionen, men at vi i stedet indser dens begrænsninger²⁴.

Den kritiske etiske refleksion i sig selv kan nemlig ikke – sådan som kultens praksis – umiddelbart forbinde os med det hellige, med det som har nogle irreducibile værdikvaliteter. Spørgsmålet er da, om vi også i vor nuværende kultursituation kan finde praksisformer, som kan gøre os mere åbne for at møde det som er ”helt anderledes”.

6. Fortrængningen af vort subjektforhold til det hellige i den sanseligt givne livsverden og den fastlåste konflikt mellem det ydre og det indre

Så længe mennesker lever i de arkaiske samfund med en kultisk mystisk tilværelsesforståelse er de dybt optaget af det hellige, således som det på forskellige måder og med forskellige virkninger viser sig for dem i og omkring den sanseligt givne verden under vågenlivets betingelser. Det er her, at det afgørende møde med det hellige finder sted – afgørende for deres dennesidige tilværelse, men også for deres senere liv i det hinsidige.

De er tillige optaget af at møde det hellige i drømme og i andre ”ændrede bevidsthedstilstande” (af eksempelvis ekstatisk art) og de véd udmærket, at disse scenerier er forskellige fra vågenlivets, men de ser ikke det, som sker un-

der de ændrede bevidsthedstilstande, som indre private oplevelser, der er mindre virkelige end vågenlivets scenerier (som vi gør det efter den virkelighedsopfattelse, som er normativ i vor nuværende kultur). Det vi kalder indre private oplevelser, kan for de arkaiske mennesker være en ganske særlig rejse til transcendent egne, som er mindst ligeså virkelige som vågenlivets verden. I disse transcendent egne kan de have et særligt møde med de "helt anderledes" kræfter og væsener. Sådanne møder har en særlig betydning, fordi de ses som et forvarsel om eller forberedelse til, hvordan det transcendent skal manifestere sig i den sanseligt givne, fællesmenneskelige verden i det vågne liv.

Shamanernes rejser foretages således ikke for at dyrke en indre verden, der af dem ses som adskilt fra den ydre verden. Det er mere korrekt at sige, at de og det øvrige samfund opfatter det på den måde, at de rejser *udenfor* vågenlivets almindelige livsverden og ofte til himmelske og underjordiske regioner for på samfundets eller egne vegne at kontakte de magter, som viser sig som livgivende og livsødelæggende i vågenlivets sanselige verden²⁵.

Sammenfattende kan vi sige, at de arkaiske mennesker betragter deres møde med det hellige i henholdsvis det vågne liv og under ændrede bevidsthedstilstande som en vekselvirkning mellem to *virkelighedsplaner* og ikke som en vekselvirkning mellem det virkelige (det ydre) og det imaginære (det indre), som vi gør det i vor nuværende kultursituation. Videre kan vi sige, at de arkaiske menneskers virkelighedsforståelse giver os en baggrund for bedre at forstå den virkelighedsopfattelse, som i vor kultur i stigende grad har skabt en modsætning mellem det ydre og det indre.

I den europæiske kultur har der, længe før teknologien prægede tilværelsen for det store befolkningsflertal, været stærke strømninger som primært understregede et beherskelsesorienteret forhold til naturen (af Descartes afstukket som Videnskabsmandens domæne) og til det politiske og sociale liv (af Machiavelli udlagt som Fyrstens revir).

Dette har ikke i første omgang betydet, at menneskers forhold til det hellige blev udsat for en massiv fortrængningstendens. Derimod var der stærke tendenser til, at menneskers subjektforhold til det hellige i omverdenen blev fortrængt på den måde, at det hellige, isoleret fra omverdenen, med stor styrke dukkede op som religiøse følelser i det indre liv. Tendensen til at opfatte det ydre liv som profant og som stående i et modsætningsforhold til det indre, som så blev hjemstedet for et åndeligt religiøst liv, har en lang og broget historie i den europæiske fortid, som vi ikke skal komme ind på her. Vi skal kun omtale denne tendens som et forstadium til den uhyre skærpelse mellem det ydre og det indre som finder sted i den teknologiske og sekulariserede kultur.

Som følge af de stigende krav om entydig målrettedhed, som den moderne teknologi *faktisk* stiller til vor bevidste psyke, og som følge af, at disse krav yderligere – og unødvendigt – vokser, fordi vi lader os *bessætte* af den teknologiske livsform, vil en opdukken af det irrationelle, af det helliges mangetydighed, blive mere og mere forstyrrende, ja, en direkte trussel mod vor psykiske fungeren. Vort oprindelige forhold til det hellige i den sanselige, fællesmenneskelige verden må yderligere fortrænges til det indre, men selv som isoleret fra omverdenen vil det helliges mangetydighed i det indre være en belast-

ning for vor entydighedskrævende målrettethed. Også vort forhold til det hellige på det indre plan må fortrænges, så længe vi lever i det almindelige vågne liv. Den naturvidenskabelige psykologis opståen og udvikling i sidste halvdel af forrige århundrede markerer, at vort bevidste forhold til det hellige nu også har mistet sit tilflugtssted i det indre liv.

Den fortrængning af vort forhold til det hellige, som vi ser inden for den teknologiske kultursfære, giver sig først og fremmest til kende ved at det bliver en norm, at den ydre, desakraliserede og "videnskabeligt" begrebne verden skal opfattes som den egentlige virkelighed, som vi må tilpasse os. Men det kan være svært at leve op til denne norm, når den ydre verden i vid udstrækning har mistet det umiddelbare præg af hellighed, som er en forudsætning for, at den kan komme os i møde med værdi- og udfordringskraft. Og når vort fortrængte subjektforhold til det hellige-i-verden dukker op i drømme og i andre af det indre livs scenerier, kan det indre få en sådan værdiladethed og fascinationsstyrke, at vi kun kan løsrive os ved med moralsk fordømmelse at tage afstand fra det indre ved at nægte det enhver virkelighedsstatus.

Som så ofte, når vi står i en fastlåst konflikt, kan der ligge en – ganske vist kun forbigående – befrielse i at vælge "den anden side". I stedet for uforbeholdent at tilslutte os den sekulariserede, teknologisk videnskabelige tilværelsesforståelse, kan vi lige så uforbeholdent dreje vore virkelighedsnormer 180°. Kultisk og/eller terapeutisk kan vi begynde at dyrke det indres numinøse manifestationer som en anden og højere virkelighed. Derved forstærkes ikke alene det *umiddelbare præg* af værditomhed ved den ydre verden, men når det hellige mere eller mindre udtalt gives en ontologisk placering i det indre, er vi på vej til også *filosofisk* at berøve den ydre verden enhver værdi. Dette indebærer, at vort forhold til den ydre verden bliver endnu mere problematisk, og den fastlåste konflikt mellem det ydre og det indre bliver yderligere skærpet.

7. Om praksisformer, der kan føre til en begyndende overvindelse af den fastlåste modsætning mellem det ydre og det indre

Vi er nu nået til det punkt i vor fremstilling, hvor vi skal gøre os nogle betragtninger over, hvordan vi alment og konkret må forholde os, hvis vi som subjekter skal begynde at genvinde vor forbundethed med det hellige-i-verden og den sansebarne værdifylde, vi kan finde dér.

Det er i denne forbindelse afgørende, at vi gør os klart, at vi kan eksperimentere med vore sjælelige/kropslige *holdninger* til det hellige, men ikke med det hellige som sådant (!). Det hellige viser sig for os på tidspunkter og på måder, som vi ikke kan bestemme. At ville gøre hierofanien til objekt for psykoteknologisk manipulation ville være et *så* naivt projekt, at et udtryk som blasfemi forekommer overdrevent.

Det er ligeledes vigtigt, at vi indser, at vi ikke uden videre kan overtage kultiske eller kultisk lignende praksisformer fra andre kulturer, hvor begreber som "det ydre" og "det indre" har en helt anden mening (eller måske ingen mening) i forhold til den mening, begreberne har fået i vor kulturelle situation, hvor de bruges til at beskrive den fastlåste konflikt, som er *vort* udgangs-

punkt, nemlig konflikten mellem en ydre, desakraliseret verden og en indre verden, hvor vort fortrængte forhold til det hellige-i-verden befinder sig i mere eller mindre ubevidst form. Hvis vi eksempelvis fra andre kulturer uformidlet overtager forskellige mediationsformer, som fra *vort* kulturelle perspektiv kan ses som en internaliseret kult, *kan* dette betyde, at vi bliver fikserede til en fascination af det indres numinøsitet og værdifylde, hvorved vi bliver endnu mere fremmede i vort forhold til den ydre verden.

Endelig må vi fastholde, at det indre i vor nuværende kulturelle situation, hverken kan forstås som en mere eller mindre forvreden afbildning af vort *bevidste* forhold til den ydre verden (hvad der er en moderne empiristisk konception) eller som et transcendent virkelighedsplan (hvad der er en arkaisk opfattelse). Det indre må forstås som det sted, hvor vort virkelige, men *fortrængte* subjektforhold til det hellige-i-verden befinder sig på en mere eller mindre ubevidst måde (hvad der er en fænomenologisk og dybdepsykologisk inspireret opfattelsesmåde).

Som et første skridt i en erkendelses- og udviklingsproces *må* vi derfor vende os til det indre. Den indre rejse *er* i vor nuværende psykisk-kulturelle situation et første trin i en bevidstgørelsesproces, der skal omkalfatre vor alt for snævre virkelighedsorientering, men det er afgørende, at denne indre rejse bliver forstået og praktiseret med det mål, at den skal føre os *ud* til en fornyet kropslig/sanselig samhörighed med naturens og menneskenes verden i og med at det er dér, det *egentlige* møde med det som er helligt og værdifuldt finder sted.

I et tidligere arbejde omkring den indre rejse²⁶, som jeg har deltaget i, har det først og fremmest været hensigten at yde et bidrag til den opgave, som ligger på dette første trin.

Det andet trin i den her skitserede erkendelses- og udviklingsproces består i, at vi med baggrund i erfaringerne fra den indre rejse nærmer os den almindelige verden med den nye åbenhed overfor det numinøse som erfaringerne fra den indre rejse har – kan have – ført med sig. Derved kan vi lære at *bruge* denne nye åbenhed; vi kan lære at være opmærksomme på det som er ”helt anderledes” i og omkring naturen og menneskelivet, og vi kan lære at være lydhøre over for de værdikvaliteter, der udspringer fra et sådant møde.

I vort arbejde med den indre rejse har vi gjort flere enkeltstående iagttagelser, som tyder på, at det vil være muligt bevidst og systematisk at arbejde med vor åbenhed over for det numinøse i og omkring vor fælles omverden (og dette oplæg kan ses som et teoretisk oplæg til et sådant projekt). Mange deltagere har opdaget, hvordan de efter den indre rejse spontant mødte det som er ”helt anderledes” i og omkring et træ, et dyr eller et menneske i den *levede* tilværelse. De erfarede, hvordan dette numinøse moment ikke i sig selv var sanset, men hvordan det ”amodalt” var givet i og med det sansede, hvorved sansningen blev *intensiveret*. Samtidigt opdagede de, hvordan det numinøses intensivering af en situation i den almindelige livsverden betød, at situationen fik en ”helt anderledes” værdi- og udfordringskraft, som ikke lod sig afvise. De opdagede konkret den uadskillelige sammenhæng mellem det hellige og det, som har en irreducibel værdikvalitet.

Vi er nu nået til det tredje trin i den erkendelses- og udviklingsproces, som

vi er i færd med at skitsere. På dette trin må vi lære at skelne mellem de umiddelbart givne kvaliteter ved det numinøse, der har et uafviseligt og uomtvisteligt præg af værdi og vore forsøg på at nå frem til en aldrig fuldstændig afklaring af hvad vi vil lade ske og hvad vi ikke vil lade ske. Vi må lære, hvordan vi aldrig kan handle ud fra absolutte, "faste" værdier.

I det små må vi øve os i både at være åbne over for de numinøse værdikvaliteter og undgå at vi lader os besætte af dem. Vi må i konkrete situationer lære, hvordan vore værdier har *udgangspunkt* i den numinøse erfaring, og samtidigt må vi lære, at vi må stå til ansvar for vore værdier, da de *også* er et udtryk for *vor* erkendelse og *vore* valg, med de begrænsninger dette indebærer.

Et arbejde med afgrænsede situationer, som ganske kort er skitseret i det foregående vil hverken sigte mod mystikerens aristokratiske ensomhed eller mod et esoterisk gruppelev. Sigtet er tværtimod at udvikle vor åbenhed over for det, som er "helt anderledes" i og omkring vor almindelige tilværelse for dermed at gøre den etiske dimension mere levende og nærværende netop dér.

I denne forbindelse har vi grund til at forvente, at en udvikling af vor åbenhed over for den konkrete numinøse erfaring også vil kunne betyde en udvikling af et eksistentielt mere nærværende og afklaret forhold til de hierofanier og værdier i vor kultur, som vi ellers er mere eller mindre fremmede over for. På samme måde kan vi vente, at vor forståelse af andre kulturers hierofanier og værdier vil kunne blive afklaret på en mere indlevet måde, når vi får et bevidst forhold til den måde, hvorpå vi selv møder det, som er "helt anderledes".

Endelig kan vi håbe på, at et arbejde med vor åbenhed over for det hellige-i-verden og med de etiske krav og udfordringer som det realiserede møde giver anledning til, kan få en sådan plads i vor hverdagsbevidsthed, at teknologien kan begynde at miste sin besættende egenværdi og i stedet udvikle sig i samklang med, at vore værdier – vor menneskelige ethos – er i udvikling.

NOTER

1. Rudolf Otto: *Das Heilige*, Verlag C. H. Beck. München, 1963.
2. Martin Buber: *Jeg og Du*. Munksgaard, København, 1964.
3. Torsten Ingemann Nielsen: *Om Psyke og Logos og om Psyke og Eros*. Psyke og Logos nr. 1, 1980, 147-169.
Torsten Ingemann Nielsen: *Mere om Psyke og Logos og om Psyke og Eros*. Psyke og Logos nr. 2, 1980, 259-264.
Torsten Ingemann Nielsen: *Psyke og Numen*. Psyke og Logos nr. 2, 1981, 215-242.
Torsten Ingemann Nielsen: *Eros, Psyke og Numen*. (i *Fantasirejser*, Klitrose 1983).
4. C. G. Jung: *The Transcendent Function*. *Collected Works*, Vol. 8. Routledge and Kegan Paul. London, 1969.
5. Thorkild Bjørnvig: *Det religiøse menneskes ansigter*. Brøndum, 1975.
6. Johannes Sløk: *Det religiøse sprog*. Centrum, 1981.
7. Walter Schubart: *Religion og Erotik*. Haases Facetbøger, 1969.
8. Mircea Eliade: *Patterns in Comparative Religion*. Sheed and Ward, London 1976.
9. Mircea Eliade: *Myten om den evige tilbagekomst: Arketyper og gentagelse*. Munksgaard, 1964.
10. Den kristne hierofani: "Alle mennesker har lige del i det hellige og har derfor samme menneskeværd" er en radikal mod-hierofani til de hierofanier, som er så talrige i historien, og som er en forudsætning for at social og politisk ulighed kan udvikle

sig: "Nogle mennesker står nærmere det hellige end andre. Derfor er de første mere værd end de sidste". Også den kristne kulturs historie er spækket med uligheds-hierofanier, men ville de lighedsvisioner, som *også* har præget vor kultur (tag socialismen og kommunismen som eksempler) have været mulige uden kristendommens oprindelige ligheds-hierofani?

11. K. E. Løgstrup: Ophav og omgivelse: Betragtninger over historie og natur. Gyldendal, 1984.
12. Ole Jensen: I vækstens vold: Økologi og religion. Fremad, 1980.
13. C. G. Jung: Aion. C. W. Vol. 9, Part II, Routledge & Kegan Paul. London, 1970.
14. Jolande Jacobi: C. G. Jungs Psykologi. Gyldendal. København, 1976.
15. En fænomenologisk forståelsesmåde af det hellige indebærer en redegørelse for, hvordan bevidstheden og psyken i dens helhed møder noget "helt anderledes", som kommer "udefra" (som altså hverken kan reduceres til jeg'et eller til selvet). I den analytiske psykologi beskrives den religiøse erfaring ofte som kommende "indefra" – fra selvet til jeg'et. Som Jung definerer selvet medfører denne formulering ikke med logisk nødvendighed, at det hellige reduceres til den psykologiske dimension, men i praksis synes det at være vanskeligt at undgå formuleringer, som antyder en psykologisk reduktionisme.
16. Mircea Eliade: De religiøse ideers historie, Bind 1 og Bind 2. Gyldendal, 1983, København.
17. Vilhelm Grønbech: Primitiv religion. Hans Reitzel, 1967.
18. "Heltens rejse" er et uhyre udbredt mytologisk tema. Se Joseph Campbell: The Hero with a Thousand Faces. Hazell Watson & Vincy, 1975. Ud fra den antagelse, at helten mere eller mindre bevidst har været en identifikationsfigur for tilhørerne, når myten blev fortalt eller reciteret, kan vi se myten som en kilde til vor forståelse af de arkaiske menneskers (ideal)billede af sig selv.
19. Julian Jaynes: The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind. Pelican Books, 1982.
20. se note 2.
21. se note 19.
22. se note 2.
23. I dette essay forudsættes der en skelnen mellem "værdier" (som udspringer af mødet med det hellige) og "goder" (som vi efterstræber i vor almindelige hverdagslivsværelse). Kun at stræbe efter "goder" vil i sidste instans føre til en meningstom hedonisme (forbrugerismens konsekvens). Kun at søge "værdier" vil føre til en åndelighed, som er løserevet fra den konkrete tilværelse. At være åben over for mødet med det hellige i den levede, konkrete tilværelse kan gøre det muligt for os at komme i situationer, hvor goderne får værdi. Oplever vi således brødet som sakralt – via et ritual eller spontant – får dette gode samtidigt en ganske særlig værdi, og spisningen kan på én gang blive lystfyldt og betydningsladet. Vor tilværelse får kvalitet, når vi får del i goder, som på denne måde også har fået værdi.
24. Et udtryk som "etisk refleksion" og "etisk stillingtagen" viser hen til, at vi på det indre plan fortsætter en dialog – eller en dialoglignende kontakt – med det "helt anderledes", som vi har mødt i den ydre verden. At forholde sig "kritisk etisk" indebærer, at vi ransager de måder, hvorpå vi forholder os til det hellige. Selv om det, vi har mødt, er større end os selv, har vi som subjekter mulighed for at tage ansvar for, hvilke handle-mæssige konsekvenser mødet skal få for os.
25. Mircea Eliade: Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy. Routledge, 1964.
26. Fantasi-rejser – se note 3.