

# Innenfor, utenfor eller imellom? Innsirklinger av det hellige

ESPEN DAHL

*Espen Dahl har i flere arbeider nærmet seg krysningspunktet for det religiøse og det hverdagslige i et religionsfilosofisk perspektiv. Fenomenologiske, hverdags-språksfilosofiske og estetiske synsvinkler har stått sentralt. Relevante publikasjoner: *The Holy and Phenomenology. Religious Experience after Husserl* (London: SCM Press 2010). *In Between. The Holy beyond Modern Dichotomies* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2011).*

Charles Taylor forsøker i sin omfattende studie av den sekulære tidsalder å spore de gjennomgripende endringene som moderniteten har påført den vestlige kristendom. En av de trådene Taylor forfølger er endringene i selvforståelsen. En gang oppfattet hver enkelt seg som utlevert og gjennomtrengt av krefter utenfor seg selv – demoner og engler, guder og avguder. I et slikt forståelsesunivers er selvet, med Taylors ord, porøst, og overfor det har den religiøse dimensjonen ubestridt relevans. Gjennom moderniteten endrer denne forståelsen seg, og selvet fremstår ikke lenger som porøst, men som innkapslet og utskilt fra sine omgivelser. Og med en slik endring blir også guders og djevlers relevans for selvet, om ikke umulig, så i alle fall problematisk.<sup>1</sup> Jeg er ikke primært interessert i å vurdere Taylors gjenfortelling av modernitetens utvikling, men bare å peke på noen overgripende tendenser som Taylor setter fingeren på. Dersom moderniteten dikterer en selvforståelse av mennesket som, i Taylors forstand, innkapslet, levnes det hellige to åpenbare muligheter: enten faller det hellige innenfor eller utenfor

innkapslingen. Et tredje alternativ finnes ikke, ifølge Aristoteles' lov om "det utelukkede tredje". Min hypotese er at et slikt enten-eller er like typisk for den moderne tenkningen om det hellige som den er skjebnesvanger – spesielt med tanke på hvordan det hellige har gjennomløpt forandringer i vår nærmeste historie, altså modernitetens senfase. Mitt forslag er at det hellige er et slikt "utelukkede tredje", som verken er helt innenfor eller helt utenfor, men altså et religiøst "noe" som befinner seg i det uavklarte, flyktige og spenningsfylte rommet imellom.

Selv om en slik indre spenning ikke tidligere har vært tenkt til ende, skal det straks innrømmes at det heller ikke har vært upåaktet. Både det latinske og greske ordet for hellig – *sacer* og *hagios* – kan faktisk bety nærmest motsatte ting: både innviet og forbannet. Denne spenningen er videre reflektert i mange av de etter hvert klassiske fremstillingene – fra Freuds betoning av den ødipale ambivalensen ved det hellige tabu (driftsmessig tiltrekning og overjegets forbud), til Ottos såkalte "kontrastharmoni", uttrykt i formelen *mysterium tremendum et fascinans*. Det har blitt pekt på hvordan renhet og urenhet flettes sammen i de hellige forbudene, tabuene. Riteforskningen har videre synliggjort overgangen mellom ordener som et særlig produktivt kraftfelt, ikke minst slik Victor Turner har utlagt den såkalte liminale fasen. Spørsmålet er hvilke nye trekk ved fenomenet det hellige som trer frem dersom vi gjør spenningen og mellomposisjon til selve ledetråden for en fornyet tilnærming.

<sup>1</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2007), 35-38. Jeg mener selvfølgelig ikke å hevde, mer generelt, at en slik mekanisk todeling behersker Taylors fremstilling – tvert imot. Poenget er her bare å betone at todelingen er symptomatisk for det moderne innkapslede selvets selvforståelse. Jeg mener denne selvforståelsen kan anes bak flere av de klassiske bidragene til forståelsen av det hellige.

Som fenomen – det som viser seg, det som kommer til syne – er det hellige uløselig knyttet til erfaring. Med erfaring tenker jeg ikke spesielt på "indre erfaringer", spesielle religiøse følelser eller religiøse anlegg, men simpelthen de perseptuelle båndene som knytter oss til verden, andre mennesker og tingene rundt oss. Jeg har ingen pretensjoner om å understøtte religionsfenomenologiens essensialistiske innholdsbestemmelse eller typologiske overblikk. Mer beskjedent forsøker jeg å bestemme det helliges *epistemologiske fremtredelsessted* og dette stedets dynamikk – altså mellomrommets dynamikk. Jeg skal forsøke å nærme meg det hellige gjennom tre innsirklinger. En innsirkling lar ikke saken forbli ubestemt, men forsøker heller ikke å fikseres objektet; den peker mot et sted eller en fremtredelsesmåte, uten å ha pretensjoner om å invadere dets opake kjerne. Først skal jeg ta for meg det hellige som noe som faller mellom den tradisjonelle dikotomien: det radikalt andre og det innenverdslige eller profane. Dernest skal jeg henlede oppmerksomheten mot et felt som verken kan reduseres til indre konstruksjoner eller ytre realiteter, representert ved Winnicotts forståelse av overgangsobjektet. Til slutt vil jeg ta for meg atmosfære, som en romlig mellomkategori hvor det hellige trer frem.

### Imellom den radikalt andre og det hverdagslige

Som en første innsirkling vil jeg starte i det helt store metafysiske spørsmålet om det helliges plass mellom det transcendent og det immanente, det fremmede og det fortrolige, eller som jeg vil foretrekke: mellom det som kan betegnes som det radikalt andre og det hverdagslige.<sup>2</sup> Til tross for den velkjente ambivalensen i det hellige, innebærer en relokalisering av det hellige imellom det radikalt andre og det hverdagslige å utfordre de mest toneangivende bidragene i litteraturen. De klassiske bidragene beherskes av forestillingen om et absolutt skille, til og med anti-

tetisk motsetningsforhold, mellom det profane (hverdagen) og det hellige (det andre, det utskilte) – helt i samsvar med loven om det utelukkede tredje.

I Emile Durkheims banebrytende sosiologiske studium av mekanismene bak religiøse og moralske forestillinger, tar han simpelthen for gitt at det mest grunnleggende orienteringspunktet for den religiøse verdensanskuelse er motsetningen mellom hellig og profant. Skillet mellom hellig og profant "*er absolutt*," skriver han. "Det finnes ingen andre eksempler fra den menneskelige tenkningens historie på to kategorier så dypt adskilt fra hverandre eller så radikalt motsatt hverandre."<sup>3</sup> Til tross for alle metodiske forskjeller mellom Durkheims sosiologiske funksjonalisme og Mircea Eliades religionsfenomenologi, føyer Eliade seg pent inn i tradisjonen fra Durkheim når det gjelder synet på forholdet mellom hellig og profant: "Den første definisjon på det hellige er", for å sitere Eliade, "*at det er motsetningen til det profane*."<sup>4</sup> Bildet oppheves ikke, men kompliseres av måten det hellige manifesterer seg på. For i manifestasjonen skjer hva Eliade betegner som en dialektisk bevegelse: Det hellige, det radikalt andre, inkarnerer seg på paradoksal vis i det profane. Denne paradoksale og strengt tatt, utenkelige sammenkomsten av profant og hellig transformerer så fenomenet, slik at den religiøse ikke lenger er stilt overfor en tilfeldig stein eller et tre, men en manifestasjon av det hellige, *i* steinen eller treet. Og endelig, plassert innen en mer metafysisk og teologisk referanseramme, forstår Rudolf Otto det hellige som et spenningsfylt mysterium, det vil si, et *mysterium tremendum* – det skrekkelige, frastøtende – og *fascinans* – det tiltrekkende og forlokkende. Mysteriet er i seg selv det radikalt andre (*das ganz Andere*), som ikke bare unndrar seg sammenligning med analoge fenomener i den profane verden, men som setter seg igjennom som en antinomi, altså en uløselig motsats til hele vår

<sup>2</sup> Lignende betraktninger finnes i tilknytning til Husserl i min, *The Holy and Phenomenology. Religious Experience after Husserl* (London: SCM Press, 2010), kap. 1 og 2.

<sup>3</sup> Emile Durkheim *The Elementary Forms of Religious Life*. Oversatt av C. Cosman (Oxford: Oxford UP, 2001), 38.

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Det hellige og det profane*. Oversatt av T. Berg Eriksen (Oslo: Gyldendal, 1969), 6.

forståelse av denne verden.<sup>5</sup> Om metodene som legges til grunn og måten skillet mellom hellig og profant trekkes på, varierer, forblir selve motsetningsforholdet mellom hellig og profant konstant.

Følger vi Taylors tanke, er en slik entydig grensedraining en konsekvens av den moderne selvforståelsen. Den har imidlertid noen klare omkostninger. Selv om en klar utdefinering av det hellige gjør det mindre sårbart for trykket fra den moderne fornuft og vitenskap, må slike teorier betale med å gjøre det hellige nærmest fraværende fra vår hverdagsverden. Enten det er i form av paradokset eller antinomien blir kontaktflaten med den profane verden i høyden en minimal tangering – en posisjon som finner teologisk gjenklang hos den tidlige Karl Barth. Og omvendt ser det ut til at en slik absolutt grensedraining også innebærer en sterk nedvurdering av hverdagen selv: den profane hverdagen tømmes for religiøs relevans og innhold. Denne nedvurderingen er en funksjon av den altfor rene og annerledesartede helligheten, som hverdagen blir en skyggedal i forhold til. Begge tilfeller leder uansett til det samme dilemmaet: Enten insisteres det på at det hellige er absolutt annerledes, men da er det ikke tilgjengelig og nærværende; eller så er det hellige del av vår fortrolige omkrets, men da må vi gi avkall på dens absolutte annerledeshet som dens vesentlige trekk.<sup>6</sup>

En måte å komme ut av denne blindveien på, er å forsøke å oppvurdere det hverdagsliges religiøse relevans ved å vise til at det hverdagslige ikke er så entydig profant som de moderne teoriene forutsetter. Med tanke på en slik om- eller oppvurdering av det hverdagslige, har reformasjonen historisk sett øvet en varig impuls.<sup>7</sup> Rett nok er hverdagen også preget av en viss profanitet – i arbeid, rutiner og slit. Denne praktisk orienterte hverdagen er imidlertid ikke bare en menneskelig forbannelse, men også en positiv

betingelse for vår helt fundamentale evne til å orientere oss i verden. Martin Heidegger betoner den praktiske, før-refleksive kompetansen – vår *know-how* – som grunnleggende for forståelsen av vår omverden: Det er gjennom å hamre og spikre at verktøyet får sin mening, og deres mening viser utover seg selv til andre verktøy, til materialer, til verkstedet, og videre til det samfunnet det er en del av, osv.<sup>8</sup> Heidegger benekter ikke at dette uvegerlig har visse skyggesider; for i slike hverdagslige praksiser fortaper vi oss, vi går opp i gjøremålene, og verdensforståelsen tvinges umerkelig inn i én retning. Hverdagens eventuelle polyfoni jevnes ut, henvisningen til noe annet og fremmed – slik som spor av hellighet – går tapt. Skal vi tro Heidegger, følger også det sosiale livet samme mønster: Vi lærer våre helt nødvendige sosiale roller og sosiale orienteringsevne av andre, men, som prisen for denne gevinsten, tenderer vi mot å gå selvforglemmende opp i den anonyme, gjennomsnittlige roller. Vi lever i hverdagen som "folk flest", som *das Man*.<sup>9</sup>

Og likevel, vil jeg påstå, er hverdagen dypt tvetydig og polyfon. Det er bare det at vi for det meste lever søvnjengeraktig – helt til noe *avbryter* oss: I det hammeren går i stykker, for nå å holde oss til Heideggers eksempler, blir verkstedets upåaktede, men impliserte sammenhenger plutselig påtrengende; eller, når angsten for døden hjemsøker meg, er det selve livet og hele min verdensorientering som tvinger seg på.<sup>10</sup> Slike avbrudd – fra de små, til de helt store – spiller en avgjørende rolle her, for det er nettopp i avbruddene at vi rykkes ut av vår tilvante posisjon og vinner et nytt perspektiv. I slike avbrudd kan også det hellige melde sin ankomst – ikke nødvendigvis som noe radikalt annet, men som både ordinært og ekstraordinært, fortrolig og fremmed, på en og samme tid. Av og til er det små tilfeldigheter som vekker erfaringen av mysteriet, slik som et plutselig omslag i lyset. Forfatteren Fernando Pessoa uttrykker det slik: "Også lyset brer seg stille og fullkomment over tingene og forgyller dem med en smilende og

<sup>5</sup> Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (München: Beck, 1979), 36.

<sup>6</sup> Jfr. Paul Ricoeur, *Freud and Philosophy, An Essay on Interpretation*. Oversatt av D. Savage (New Haven: Yale UP, 1970), 525.

<sup>7</sup> Jfr. Taylor, *The Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge UP, 1989), 211-233.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Max Niemeyer 1993), 66-67, 83-84.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 126-129.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 235-266.

tungsendig virkelighet. Rett foran mine øyne synker verdens mysterium så lavt at det lar seg forme til en banalitet, til en ganske alminnelig gate. Å, hvilke mysterier lar vel ikke hverdagen oss ane!"<sup>11</sup> Er dette lyset banalt eller sublimt? Er det ordinært eller ekstraordinært? Det er, vil jeg mene, verken-eller, eller bedre: noe midt imellom. Det som fascinerer Pessoa er at det nettopp er det nærmeste, vanligste, mest profane som plutselig viser et annet ansikt – som noe hellig midt i hverdagen.

Kanskje er det best å oppfatte hverdagen, i alle fall vår senmoderne hverdag, som et dynamisk og uoversiktlig flettverk, hvor vi stadig beveger oss ut og inn av ulike språkspill, sjonglerer med roller, og avbrytes der vi er som mest for-tapt i gjøremålene våre, overraskes og irriteres over hvordan det uvedkommende stadig stikker nesen inn i våre små liv. Det er kanskje produktivt å betrakte hverdagen som fylt av snittsteder, mellomrom – og dermed av overganger. Teologen Henning Luther knytter på dette punktet an til den klassiske teorien om overgangsriter. Det liminale er ikke forbeholdt de store tersklene i livet – de finnes der og, selvfølgelig – men kan betraktes som religiøst produktive steder midt i hverdagen. Luther foreslår at vi relokalisere og mangfoldiggjør overgangene, slik at vi kan betrakte hverdagen som gjennomhullet av små og store overganger.<sup>12</sup> Det liminale bringer tingene i bero, slik at erfaringen kan utfolde seg i mellomrommet mellom det fremmedartede og det velkjente.

Det avgjørende er at avbruddene og overgangene kan virke som brekkstenger mot den entydig profane hverdag. Det innebærer likevel ikke at hverdagen som helhet helliggjøres. Vi er henvist til å forholde oss til stillferdige spor, gjemt i hverdagen selv, som i et speil, i en gåte. Men det er heller ikke slik at det hellige fremstår som radikalt annerledes eller som utgrenset fra det profane. Det jeg har forsøkt å sirkle inn er at de små glimtene av hellighet som kommer til syne midt i hverdagen, oppstår *imellom* – imellom den profane hverdag og det radikalt andre.

<sup>11</sup> Fernando Pessoa, *Uroens bok*. Oversatt av G. Rugstad (Oslo: Solum, 2000), 89.

<sup>12</sup> Henning Luther, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischer Theologie des Subjekts* (Stuttgart: Radius-Verlag, 1992), 221-222.

## Imellom det indre og det ytre

Hvis selvet er innkapslet, i Taylors forstand, har vi, som sagt, to muligheter: enten må det hellige søkes i det indre eller i det ytre, utenfor og uavhengig av det indre. Med utgangspunkt i den psykoanalytiske tradisjonen har imidlertid Donald Winnicott pekt på hvilken betydelig rolle erfaringsfeltet imellom det indre og det ytre spiller. Flere studier har demonstrert at Winnicotts modell har stor overføringsverdi på religionsfeltet, selv om han selv bare antyder dens relevans.<sup>13</sup> Winnicott snakker for eksempel om en type erfaring, "den intermediære erfaring",<sup>14</sup> som åpner for symbolikk. "Barnet", sier Winnicott, "bruker posisjonen *imellom* han selv eller hun selv og moren eller faren, hvem det nå er, og hva som enn hender der, som symbol på enheten eller ikke-separasjonen mellom disse to separate størrelsene." Og han følger umiddelbart opp om betydningen av erfaringen og symbolene: "Det vil også muligens føre religionen nok en gang tilbake til erfaringen, for dem som har vokst fra begrepet om mirakler."<sup>15</sup> Slike, sett fra mitt ståsted, fruktbare ytringer leder videre til spørsmålet: hvordan tenker Winnicott seg da dette rommet imellom?

I den psykoanalytiske tradisjonen har man gjerne skilt mellom *indre* (psykisk liv, stedet for fantasi og kreativitet, følelser og drifter, konflikter og tilfredsstillelse) – og den *ytre* realiteten (altså allment tilgjengelig forhold, hvor objektene har permanens og ikke er underkastet det psykiske livs herredømme). En velfungerende voksen person kan trekke opp denne grensen. Men dersom man også skal komme til rette med

<sup>13</sup> Se Rizutto, *The Birth of the Living God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979). W.W. Meissner, "Transitional Phenomena in Religion", og Brooke Hopkins, "Jesus and Object Use: A Winnicottian Account of the Resurrection Myth", begge i *Freud and Freudians on Religion. A Reader*. ed. Donald Capps (New Haven: Yale UP, 2001). Fremstillingen i det følgende trekker veksler på fremstillingen i min *In Between. The Holy Beyond Modern Dichotomies* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011), kap. 7.

<sup>14</sup> Donald Winnicott, *Playing and Reality* (London: Routledge, 1991), 18.

<sup>15</sup> Winnicott, *Home is where we start from* (London: Penguin Books, 1990), 134. Min utheving.

den produktive utvekslingen mellom det indre og det ytre, altså ikke bare et skille, men like mye formidlingen som skjer i skjæringspunktet – må vi kanskje gripe tilbake til tanken om en viss porøsitet ved selvet. Winnicotts spesielle bidrag er å insistere på en tredje størrelse, ofte omtalt som ”overgangsrommet” eller ”det potensielle rommet” (*potential space*) møblert av såkalte ”overgangsobjekter” eller ”overgangsfenomener” (*transitional phenomena*) som dukker, teddybjørner, suttekluter osv. Overgangsrommet utvikles i stadiet umiddelbart etter det Freud betegner som primærnarsissismen, altså i en tid hvor barnet ennå ikke forstår sitt indre som adskilt fra en ytre, permanent realitet. Jeg’et og moren oppfattes som en symbiotisk enhet. Som en kompensasjon for den gryende oppdagelse av at morsforholdet også innebærer fravær og adskillelse, dannes et rom med overgangsobjekter som symbolsk både referer til morens nærvær, men som også innlemmer en del av den fremmede virkeligheten. Ved å la barnet gradvis teste ut og tilvenne seg det ytre, fungerer overgangsobjektene som støtdempere mot de harde realiteter.

For barnet er ikke en dukke så mye en foreliggende gjenstand eller en mental størrelse som et stykke ytre realitet som stadig smelter sammen med indre kreativitet i et symbolsk fantasiunivers. Overgangsrommet er nødvendig for å tilføre virkeligheten mening, det skal gjøre det mulig å holde indre og ytre adskilt, og samtidig slå bro mellom dem. Overgangsfenomenene er verken helt subjektive eller helt objektive, verken jeg eller ikke-jeg, men låner bidrag fra begge poler. Det er dette området vi finner den første manifestasjonen av i barns lek, men som likevel ikke blir borte når teddybjørnen og dukkene mister interesse. Overgangsrommet ligger til grunn for hele det felt som kan kalles menneskets kultur, påpeker Winnicott og fremhever spesielt kunst og religion.<sup>16</sup>

Som Freud har påpekt – og her er Winnicott helt enig – opplever barnet seg altså opprinnelig som sentrum i et narsissistisk univers.<sup>17</sup> Selvfølgelig er barnet helt og holdent henvist til moren, men det oppfatter ikke dette som et forhold til et

adskilt individ. Moren fremstår snarere som en ubrutt forlengelse av barnet selv. Barnet opplever seg som omnipotent, som om dets omgivelser er underlagt dets vilje. Dette ligner til forveksling på førmoderne religioners oppfatning av magi: ved å tenke på brystet, kommer det til syne, slik magiske formler fremkaller sin virkning. Freud har da også gjort et stort nummer av sammenfallet mellom såkalte primitive religioner og primærnarsissismen. Men slik barnet, ifølge Freud, gradvis desillusjoneres gjennom realitetstesting og bringes mer og mer i overensstemmelse med ytre instanser som far og mor og verdens uavhengighet, slik vokser også menneskeheten av seg primitive religiøse forestillinger, utvikler først monoteistiske religioner, for så endelig å nå modenhet, dvs. en illusjonsløs vitenskapelig innstilling.<sup>18</sup>

Winnicotts overgangsrom og overgangsobjekter bidrar til å fylle ut et utviklingsstadium og et erfaringsområde som Freud ikke hadde øye for. Dette fører, interessant nok, til en revisjon av Freuds parallellisering av barnets utvikling og religionen på to sentrale punkter: For det første er ikke *illusjon* et negativt ladet begrep for Winnicott; illusjonen tilhører ikke et uomgjengelig stadium som tilbakelegges, men er et vedvarende trekk som fanger inn det kreative element i all kulturell erfaring, fra den enkle leken, kunsterfaringen, til det religiøse ritualet. Dernest slutter Winnicott seg til at spedbarnets forhold til morsbrystet nok ligner magi, men så snart det avløses av overgangsobjekter, er det verken magi eller realisme, men noe midt imellom: ”Overgangsobjekter er aldri underlagt magisk kontroll slik som indre objekter, ei heller er det utenfor kontroll, slik som den virkelige moren er”, skriver Winnicott.<sup>19</sup> Det er en kjent sak at Freud anser religionen som en illusorisk, infantil trøst, som bør overvinnes til fordel for fornuften – ”vår gud Logos”.<sup>20</sup> Winnicotts oppdagelse av mellom-

<sup>18</sup> Freud, *Totem and Taboo. Some Points of Agreement Between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Oversatt av J. Strachey (London: Routledge, 2001), 103-05.

<sup>19</sup> Winnicott, *Playing and Reality*, 13. Jfr. Rizutto, 180.

<sup>20</sup> Freud, ”The Future of an Illusion”, i *Mass Psychology and Other Writings*. Oversatt av J.A. Underwood (London: Penguin Books, 2004), 162.

<sup>16</sup> F.eks. *ibid.*, 36.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 23.

rommet tillater imidlertid en langt mer nyansert og nærmest fenomenologisk fortolkning av religionen generelt og det hellige spesielt.

Winnicott peker selv på den religiøse relevansen av hans begrep om overgangsobjekter. Overgangsobjektet fungerer som et symbol, en meningsstørrelse som forener to sfærer. På samme måte, påpeker Winnicott, forener også nattverden begge disse sfærene: ”Dersom vi for eksempel betrakter oblaten i nattverdens sakrament, som er symbol for Kristi legeme, tror jeg at jeg har rett i å si at for den romersk katolske kirken er det legemet, mens for den protestantiske kirken er det et substitutt, en påminnelse som faktisk essensielt ikke er legemet selv.” Det er likevel ikke de konfesjonelle forskjellene som Winnicott er opptatt av, men det som, i begge tilfeller, tillater at oblaten kan betraktes som hellig, det vil si, som et overgangsobjekt. Eller som han sier i fortsettelsen: ”Det er likevel i begge tilfeller et symbol.”<sup>21</sup> Nattverden er langt mer enn et fysisk objekt – det er også brød og vin, men disse elementene blir først helliget når det settes i forbindelse med noe mer og annet som tilegnes det utenfra, nemlig Kristi nærvær.

For begge konfesjoner står nattverden som et sentralt uttrykk for det hellige, og vi har dermed vunnet en psykologisk tilnærming til det hellige via forståelsen av overgangsobjektet. Begrepet rydder ikke bare plass for et fruktbart intervall for hellighetserfaring i det psykologiske registret, men bidrar ytterligere til å kretse inn det spenningsfylte, uavklarte mellomrommet som tilkommer det hellige: ”Det kan sies om overgangsobjektet”, påpeker Winnicott, ”at det er en overenskomst mellom oss og barnet at spørsmål: ’Fant du på dette eller ble det gitt deg utenfra?’, aldri vil bli stilt. Det viktige er at en ikke forventer seg noe valg på dette punktet. Spørsmålet skal ikke formuleres.”<sup>22</sup> Nå kan dette oppfattes som en avvergende gest – som et ”skal ikke” altfor nært forbundet med tabuet. Hvis det er å forstå som et tabu, er det ikke et vilkårlig og represivt forbud, men et konstruktivt vern om sårbarheten som omkranser det hellige. Man

øver nemlig vold på dets karakter i samme øyeblikk man settes overfor valget: enten subjektiv illusjon eller objektiv realitet. Hvis vi fører Winnicotts ansatser til ende betyr det at det hellige ikke finnes utelukkende utenfor oss eller inne i oss, men oppholder seg i overgangsrommet mellom indre og ytre.

## Atmosfærens mellomrom

Jeg har brukt Winnicotts teori om overgangsobjektet for å sirkle inn den særlige svevende bestemmelsen som tilkommer det hellige, plassert mellom det indre og det ytre. Det hellige manifesterer seg imidlertid ikke utelukkende i tilknytning til distinkte ting eller overgangsobjekter, men kan ofte undra seg en mer presis lokalisering. Et fruktbart, om enn notorisk utflytende begrep i denne sammenhengen, er *atmosfære*. Det er for eksempel vanskelig å snakke om hellighet og kirkerommet uten å knytte an til dets særegne atmosfære. Med atmosfæren beveger jeg meg fra det hellige betraktet som overgangsobjekt, til det hellige forstått – med Winnicott – som overgangsrom, *transitional space*.

Selv om vi gjennom denne tredje innsirklingen beveger oss inn i nok et relativt åpent og ubestemt felt, er også atmosfærens flyktige væremåte ikke uten konturer. En første antydning av atmosfærens kontur er dens romlighet – ikke å forstå som en egenskap ved rommets utstrekning, men som en bestemt kvalitet ved omgivelsenes måte å omslutte oss på. At atmosfæren ikke er en projeksjon av indre følelser, forstår vi når atmosfæren slår om ved inntreden i nye rom eller konstallasjoner: det er ikke subjektet som setter rommets stemning, men snarere *blir* subjektet stemt eller stemt om av atmosfæren. Likevel er det heller ikke slik at atmosfæren eksisterer frikoblet fra vår måte å møte den på; det er for eksempel fullt mulig at to personer kan ha ulike opplevelser av atmosfæren i et klasserom eller konsertlokale. Atter støter vi her på den eiddommelige mellomposisjonen: atmosfæren hefter ved det romlige, men ikke som geometrisk, objektivt orienterte rom; og selv om atmosfæren altså står i utveksling med vår spesielle måte å respondere på, kan den heller ikke kaps-

<sup>21</sup> Winnicott, *Playing and Reality*, 8. At Winnicott ikke er helt presis mht. de konfesjonelle oppfatningene, er her underordnet.

<sup>22</sup> *Ibid.*, s. 17.

les inn i subjektets indre.<sup>23</sup> En av atmosfærens fremste fenomenologer, Gernot Böhme, uttrykker det slik: ”Slik som spillet er også atmosfæren noe midtveis, kanskje formidlende, det er et imellom, mellom subjekt og objekt, mellom å bestemme og å motta, mellom å gjøre og å la noe skje med en.”<sup>24</sup> Også atmosfæren er altså et utpreget mellom-fenomen.

To trekk synes vesentlig for atmosfærens romlighet: for det første har den ingen klar rand eller avgrensning og, for det andre, omslutter den oss som oftest uten å gi seg eksplisitt til kjenne. Edmund Husserls fenomenologi tar utgangspunkt i måtene bevisstheten rettet seg mot sine gjenstander på, bevissthetens intensjonalitet. Imidlertid har Hemann Schmitz argumentert for at dette utgangspunktet har ført til at atmosfæren, som omslutter bevissthetsgjenstandene, har unnsloppet fenomenologiens blikkfelt.<sup>25</sup> Schmitz har rett i at fenomenologien tidligere ikke har hatt stort å si om atmosfære, men kanskje har atmosfæren begrepsmessig likevel vært forberedt av Husserl, ikke minst gjennom hans sentrale begrepet ”horisont”. Horisonten er den bakgrunn, omgivelse eller sammenheng som trekker seg tilbake når oppmerksomheten retter seg mot og fremhever en avgrenset gjenstand. Selv om horisontens utstrekning er begrenset fra det ståstedet subjektet inntar, har den, i likhet med atmosfæren, ingen markant grense. Videre er det takket være horisonten at vi er i stand til å forstå hva slags gjenstand vi har å gjøre med, hvilken sammenheng den inngår i, at vi innser at den inneholder mer enn det vi umiddelbart kan betrakte, osv. Kort sagt, horisonten er den helhetsforståelse som enhver individuell gjenstand stilltiende forutsetter og hever seg ut fra. Horisonten deler altså atmosfærens diskrete, men likevel avgjørende måte å være til stede på: den liksom trekker seg tilbake for at noe annet skal tre frem – derav atmosfærens mer implisitte enn eksplisitte fremtredelsesform.<sup>26</sup>

Atmosfæren er altså et romlig mellomfenomen, mellom det subjektive og det objektive, den er uten klar grense og har en implisitt karakter. Likevel er det kanskje atmosfærens følelseskvalitet som er dets viktigste kjennetegn. Et nærliggende spørsmål er da om atmosfæren fordufter i hverdagens rutiner, trivialiteter og målrettede aktiviteter, hvor det følelseladete rommet synes å glimre med sitt fravær. Rett nok er den ikke alltid påtregende nærværende, men kanskje er den likevel tilstede på sitt tilbaketrukne vis. Heidegger snakker om hvordan stemtheten tilhører menneskets verdensrelasjon, ved siden av, for eksempel, den håndterende omgang med tingene og den kognitive forståelsen; skal vi tro Heidegger er stemtheten til og med mer primær enn håndtering og forståelse fordi den forsvarsløst stiller oss åpne for verden.<sup>27</sup> Det forutsetter at all vår forståelse og virksomhet allerede er stemt av atmosfærer, selv om vi ikke legger merke til det. Ikke bare har hverdagen en egen evne til å fortrenge en rekke erfaringer, men dertil kommer at atmosfæren også er nesten umerkelige, nærmest gjennomsluktig. Det er ofte først i visse avbrudd eller, aller helst, i glimtvis tilbakeblikk at fortidens atmosfære kommer til oss – som når en går gjennom et hus hvor man tidligere har bodd, åpner kontordøren etter ferien, eller, for nå å låne Marcel Prousts berømte eksempel, som når en smak vekker minnene fra en svunnen tid. Når Prousts jeg-person dypper et stykke Madeleinekake i lindete, bringes barndommen hans tilbake: ”hele Combray og dens omegn”, skriver Proust, “byen og havene, alt dette som får form og fasthet, steg opp av min tekopp”.<sup>28</sup> I slike glimt blir en var den atmosfæren som gjennomtrengte en fortidig hverdag, uansett hvor upåaktet den måtte ha vært den gang.

Hva kjennetegner så den sakrale atmosfæren? Også den er knyttet til bestemte følelser og den måten følelsene er avstemt i forholdet til rommet på. Et nærliggende sted å oppsøke denne atmosfæren er derfor på helligstedet, slik som kirke-

<sup>23</sup> Gernot Böhme, *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik* (Frankfurt: Suhrkamp, 1995), 22-23.

<sup>24</sup> Böhme, *Architektur und Atmosphäre* (München: Willhelm Fink, 2006), 52.

<sup>25</sup> Hermann Schmitz, *Der Leib, der Raum, und die Gefühle* (Bielefeld: Edition Sirius, 2009), 57-58.

<sup>26</sup> For en slik forståelse av horisontbegrepet hos Husserl, se min “Toward a phenomenology of painting:

Husserl’s horizon and Rothko’s abstraction”, i *Journal of the British Society for Phenomenology* 41 (2010), 229-245.

<sup>27</sup> Heidegger, 134-7.

<sup>28</sup> Marcel Proust, *På Sporet av den tapte tid. Veien til Swann*. Oversatt av A.L. Amadou (Oslo: Gyldendal, 1999), 63.

rommet. For kirkebyggets del, argumenterer Schmitz, dreier det seg om det hellige i Ottos forstand: det faretruende og fascinerende mysterium truer med å bemektige seg oss. Det hellige kvalifiserer først som guddommelig atmosfære dersom vi også underkaster oss den guddommelige autoritet og tar imot denne autoriteten i største alvor.<sup>29</sup> På bakgrunn av en slik voldsomhet anbefaler Schmitz å kultivere det han kaller andakt: Andakten er en estetisk holdning som opprettholder en viss distanse selv der man lar seg gripe av atmosfæren. Den typisk fromme opplevelse av kirkerommet finner dermed sted i spillet mellom en faretruende makt og samtidig opprettholdelsen av ens egen integritet, fastholdt i andakten.<sup>30</sup>

Unektelig har Schmitz fanget inn en side av numinøst nærvær som finnes i mange kirkerom – kanskje først og fremst slik det gir seg uttrykk i den gotiske katedralen, selv om man kan diskutere autoritetskravet som Schmitz insisterer på. Böhme kretser også inn en rekke lignende tvetydigheter i den sakrale atmosfæren. Han peker et sted på det han kaller den hellige demring: gjennom det ubestemmelige lyset aner man en hemmelighet som dunkelheten skjuler. Eller han kan påpeke hvordan en erfarer det opphøyde eller sublime i kirken gjennom en bestemt ambivalens: i det store rommet trues en med å gå fortapt, samtidig som ens kroppslige nærvær holder en fast.<sup>31</sup> Jeg vil for egen regning legge til nok en tvetydighet. Den sakrale atmosfæren er ikke, vil jeg påstå, helt frikoblet fra eller i radikal opposisjon til hverdagens atmosfærer. Idet det avgrensede rommet avlaster atmosfæren fra hverdagens distraksjoner, kan det dermed la atmosfæren tre fortettet frem. Dette kan skje på ulike vis – gjerne mer stillfarent enn Schmitz legger opp til. Poenget i denne sammenhengen er imidlertid hvordan det sakrale rommet kultiverer atmosfærer på, en atmosfære som likevel ikke er fraværende i hverdagen. En parallell observasjon finnes i Franz Rosenzweig omtale av den jødiske helligdagen: ”I den utstrekning helligdagen er eksepsjonell, bare bekrefter den ar-

beidsdagen. Det finnes ikke noe overordnet innhold i helligdagen. ... Den gjør imidlertid eksplisitt og helhetlig de tingene som den andre [hverdagen] bare uttrykker delvis og tidvis.”<sup>32</sup> På samme måte må spill av lys og mørke, eller av rommets vidde og kroppens grense forutsettes kjent fra det daglige liv – vi har bare ikke hatt anledning til å la slike konstellasjoner og deres atmosfæriske karakter komme for en dag. I den sakrale atmosfæren gjenvinner den ubemerkede atmosfæren i hverdagen sin egenvekt og kan tre frem innen rammen et det hellige rom.

## Det liminale mellomrommet

La meg avslutningsvis vende meg mot selve dette ”imellom” og de metodiske utfordringene som en tilnærming til det hellige innebærer. Jeg nevnte innledningsvis at dette ”imellom” har visse formale egenskaper som Turner treffende analyserer i sin undersøkelse av det liminale. Interessant nok betegnes det rituelle subjektets status som *ambivalent*. Denne ambivalensen skyldes ikke bølgingen mellom det faretruende og tillokkende, men den prekære posisjonen det liminale innebærer: det liminale er en flytende tilstand imellom ordener. I en av de mest filosofiske passasjene i artikkelen med den talende tittelen ”Midt imellom”, sier Turner dette om ambivalensen:

Jakob Böhme, den tyske mystikeren hvis obskure skrifter ga Hegel hans feirede dialektiske ’triade’, pleide gjerne å si at ”i Ja og Nei består alle ting”. Liminalitet kan kanskje betraktes som et ”Nei” til alle positive strukturelle påstander, men samtidig utgjør den på en måte kilden for dem alle, og enda mer utgjør den en sone av rene muligheter hvor nye konfigurasjoner av tanker og forhold kan oppstå.<sup>33</sup>

Ambivalensen i mellomposisjonen er, som sitatet antyder, et produktivt sted; ikke fordi ontolo-

<sup>29</sup> Schmitz, *Der unerschöpfliche Gegenstand* (Bonn: Bouvier, 1995), 439-440.

<sup>30</sup> Schmitz, *Der Leib, der Raum, und die Gefühle*, 88-90.

<sup>31</sup> Böhme, *Architektur und Atmosphäre*, 139-146.

<sup>32</sup> Sitert fra Hilary Putnam, *Jewish Philosophy as a Guide to Life. Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (Indiana: Indiana UP, 2008), 34.

<sup>33</sup> Victor Turner, ”Midt imellom. Liminalfasen i overgangsriter”, i van Gennep *Overgangsriter*. Oversatt av E. Ringen (Oslo: Pax, 1999), 134.



gisk sett nye ting skjer, men fordi tingene blir underliggjort og på den måten transformert. Dette er innsikter som ikke bare kan anvendes ved hverdagens ytre render, som i de store overgangsfasene i livet, men som også har overføringsverdi til forståelsen av hverdagen selv. For dersom hverdagen er gjennomhullet av overganger, kan det liminale og den ubestemmelige helligheten også i prinsippet gjenfinnes rett for øyene våre.

Turner har også gjort noen observasjoner som har relevans for den spesielle metodiske utfordringen som hefter ved en teoretisk tilnærming til det hellige. I en gitt kultur, skriver Turner, ser vi stort sett ”det vi forventer å se, og det vi forventer å se er hva vi har forutsetning for å se når vi har lært oss de klassifikasjoner og definisjoner som gjelder i vår kultur.”<sup>34</sup> Men dermed vil det som faller utenfor våre klassifikasjoner unndra seg vårt blikk – om det ikke blir fysisk, så blir det i alle fall strukturelt sett usynlige. Av dette kan vi trekke to viktige lærdommer med hensyn til det hellige: For det første er dets tilværelse i hverdagens overganger ikke påtrengende, men ofte usynlige for oss. Dernest – og kanskje viktigere – betyr det at vi står overfor et problem dersom vi ønsker å fiksere det hellige teoretisk, for dermed blir det nettopp tvunget inn i vår kulturs system av kategorier. Dette er et problem som allerede Otto var høyst oppmerksom på. Selv anså han sine opptegnelser som ideogrammer, altså hentydende tegn. Jeg har foretrukket å snakke om innsirklinger. Men hele tiden stilles vi overfor dilemmaet: dersom vi trer det hellige for nære, respekterer vi ikke dets fenomenologiske egenart som flyktig og plassert imellom; men dersom vi bare lar det være, yter vi ikke den aktpågivenhet som en teoretisk tilnærming fordrer. Poenget med innsirklingene har vært å peke inn mot en hellighet som i siste instans ikke lar seg innfange i et begrepslig system.

Kanskje kan vi stadig ta lærdom av fenomenologien på dette punktet. Jeg tenker da ikke på

religionsfenomenologiens komparative pretensjoner, med typologisering og essenser, som, slik jeg ser det, overfaller og invaderer selve fenomenet det er oppsatt på å reflektere. Jeg sikter til den mer ettertenksomme filosofiske fenomenologien. Heidegger forsto fenomenologiens objekt, ”saken selv”, slik: ”Det som viser seg, slik det viser seg fra seg selv, og slik det lar seg betrakte fra seg selv.”<sup>35</sup> Uten noen pretensjoner om å trenge inn i alle betydninger av Heideggers obskure formulering, synes en ting umiddelbart klart: Fenomenologien, i Heideggers tapping, forsøker å bevare manifestasjonene på sine egne premisser, la dem være, slik de selv kommer oss i møte. Når Heidegger i senere arbeider i økende grad blir klar over hvordan den vestlige tenkningen har øvet vold på tingene og på Væren selv, trer også det avventende aspektet i hans tenkning tydeligere frem: Det dreier seg om å rydde vekk etablerte forståelseskjemaer, gi avkall på å presse tingene inn i velkjente formler, og heller dvele ved dem, tilbakeholdent. Denne tilbakeholdende tilnærmingen til det utilnærmelige kaller Heidegger *Gelassenheit*, altså å la noe være uten å bli likegyldig. Å nærme seg det hellige i henhold til *Gelassenheit* innebærer derfor først og fremst å la noe skje og dermed å vente; og å vente, skriver Heidegger, er å oppholde seg på stedet hvor vi er og likevel ikke er, dvs. å oppholde seg imellom.<sup>36</sup> En slik ventende aktpågivenhet innebærer å fri fenomenene fra invaderende beregninger og betraktningmåter for å la det tale selv, på egne premisser. Dersom slike innsikter i det minste kan tjene som påminnelser om den varsomhet som må til for å beskrive fenomenene slik de viser seg fra seg selv, kan fenomenologien stadig antyde en mulig tilnærming til det utilnærmelige ”imellom”, det hellige.

<sup>35</sup> Heidegger, 34.

<sup>36</sup> Heidegger, *Gelassenheit* (Stuttgart: Klett-Cotta, 2008), 51. Interessant nok stammer begrepet ”Gelassenheit” fra mystikeren Meister Eckhart – noe som i seg selv antyder dets religiøse relevans.

<sup>34</sup> Ibid., 133.