

# Leder

*Af Carsten Mulnæs, formand*

Man kan gøre sig tanker om mangt og meget. Nogle gange må man endda tænke om igen. Tænketanken Eksistensen er dannet ud fra overbevisningen om, at kristendom har kritisk potentiale. Vi står i en rig virkningshistorie af ånd, erfaring og refleksion. Kristendom har overleveret os en tradition for at tænke sig om – og at tænke om igen!

Det kritiske potentiale er også selvkritisk, for der er både behov for at tænke om kristendom og undertiden også for at *omtænke* kristendom. Publikationen her er det første nummer i en kommende række og hedder **"1. Omtanke. Større end kroppen – omskæring"**. Det skyldes, at den omgivende verden og vores omgang med mennesker i den, især kalder på den enkeltes *omtanke* for mere end sig selv. Temaet for **"2. Omtanke"** blev besluttet længe før, der rejste sig debat om folkekirkepræsters forhold til evolutionsteorien. Tænketanken Eksistensen mødes dog næste gang i januar netop om spørgsmålet *tro og naturvidenskab* med henblik på klimadiskussionen. Der er således mere at glæde sig til.

I skrivende stund skal folkettinget tage stilling til et lovforslag fremsat af mere end 50.000 borgere, som vil gøre omskæring af drengebørn forbudt ved lov. Politisk er det formentlig en umulighed ud fra den velbegrundede frygt for køkkenbordsoperationer som følge af kriminalisering af en ufravigelig religiøs praksis hos både jøder og muslimer. Og bekymringen for at skabe en ny Muhammed-krise ved at få det muslimske mindretal til at føle sig diskrimineret er nok til, at lovforslaget vil falde.

Som så ofte i politik vil en afvisning udelukkende med den argumentation ske ud fra en defensiv pragmatik. Imidlertid *kan* diskussionen åbne til lag med dybere forståelse af både sig selv og den anden, for den, der har lyst til at tænke sig om. Muligvis endda om igen. Og især hos den, der vil handle i *omtanke*.

For flere år siden blev jeg ved en dåbsfest spurgt af en jødisk kvinde, hvad vi havde imod jøder. Jeg havde prædiket i kirken over en Johannestekst, hvor Jesu modstandere ofte blot kaldes "jøderne" (i stedet for fx "farisæerne" som i de andre evangelier). Spørgsmålet kom bag på mig, men kvinden fortalte, at hun i hele sit 40-årige liv havde tænkt sig selv som dansker først og dernæst som jøde. Men pga. den omskæringsdiskussion, der også var dengang, følte

hun sig presset ud i at skulle definere sig først som jøde og dernæst som – tålt – dansker. ”Tag omskæringen fra os, og så er der ingen jødedom”. Som kristen kunne jeg ikke *forstå*, at et stykke forhud kunne betyde så meget – der er så meget andet i de jødiske tekster, som jeg finder smukt, betydningsfuldt og fyldt med visdom. Men mødet med den anden *tvang* mig til at anerkende, at hvad der er dyrebart for hende ikke kan være ligegyldigt for mig.

Min muslimske ven sagde til mig i sommer, at det folk i almindelighed ikke forstår, er, at muslimer ikke har noget *valg*. Islams DNA er lydighed mod Guds bud: enten efterlever du det, eller også er du ikke muslim, men frafalden. Det er sikkert kernen i, hvorfor diskussionen om omskæring sander til, hvis den skal afgøres som et spørgsmål om *menneskerettigheder* med individets ukrænkelighed på den ene side og religionsfrihed på den anden. I dagens samfund er *valg*fællesskaberne blevet mere almindelige end sammenhængskraft på tværs af forskellighed. Min lutherske tro på et *kristenmenneskes frihed* gør det vanskeligt for mig teologisk at acceptere et gudsbillede under den strenge lovs fortegn. Men af Luther kan vi også lære, at der er en *tvang til frihed*, der er uevangelisk.

**Tænketa**nkens Eksistensen vil åbne for nye tolkninger hos både beslutningstagere og interesserede samfundsborgere med religiøst gehør. Resultatet af vores første seminar om ”Krop og autonomi” foreligger nu i skikkelse af 7 bidrag, hvoraf 5 har været drøftet på selve seminaret og 2 er blevet til som følge af det. Den jødiske filosof Derrida har om sit forfatterskab sagt, at ”han ikke har talt om andet end omskæring”. Har man læst Derrida kan dét godt overraske. Det må altså betyde noget *mere*, end det, der lige står. Præcis sådan gik det for os. I løbet af 24 timer samledes vi i 6 sessioner, som på en måde kun handlede om omskæring og netop derved belyste alt muligt andet. Hovedinteressen, som det vil fremgå, har hverken ligget i det kirurgiske eller ønskede juridiske indgreb. Men vi stiller spørgsmålene, som vi håber andre med omtanke vil stille sig selv:

- Er en uværdig debatform udtryk for en selvforskyldt umyndighed?
- Gives der noget, der er større end mig selv og mine egne valg?
- Kan jeg i mødet med den anden acceptere det, jeg ikke kan forstå?
- Kan det meningsløse være betydningsfuldt?
- Er kroppen mere ukrænkelig end kulturen?
- Hvilken betydning har identitet?
- Har jeg ved fødslen kun ret til mig selv eller også til et givent fællesskab?
- Kan og skal staten regulere alt?
- Er vores virkelighedsopfattelse materialistisk reduceret på bekostning af et helhedssyn på mennesket?

## ”1. Omtanke. Større end kroppen - omskæring”

Oplysningsfilosoffen Kant anklagede sin samtid for ”selvforskyldt umyndighed” og leverede som et basundrøn den velkendte opfordring, som blev filosofisk bon mot: *Sapere aude!* - ”Vov at vide!” En tænketank er et forsøg på at gøre dén opfordring gældende. For os selv og vores omverden. Politiske beslutninger, der har fået en tiltagende andel af emner om religion, foregår ofte på baggrund af sparsom viden, og debatten lider undertiden under udpræget mangel på religiøs musikalitet.

Samtidigt er der i befolkningen opstået en forventning om, at alt må kunne reguleres med lov. Det kan opfattes som en uhensigtsmæssig overbelastning af, hvad lovgivning kan og skal, men er samtidigt en usund legalistisk *umyndiggørelse* af os selv og hinanden, hvor der levnes beskedne plads til det empatiske skøn i den oplyste dannede samtale.

Et trist debatniveau kunne således høres i P1-programmet ”Bagklog”, hvor programvært Esben Kjær kom med dette bramfrie citat: ”(Den debat) man har omkring omskæring er jo også komplet latterlig og idiotisk for civiliserede mennesker”. Denne form for ”civilisation” har et navn som ideologi: *sekularisme*. Ideer forsvinder ikke bare, men erstattes af andre. Går religionen ud, kommer noget andet i stedet.

Religionshistoriker **Iben Krogsdal** bringer i sin artikel *Fra meninger til myndighed - kristendom i de stærke meningers tid* en oplevelse i erindring, som stammer fra en fest men glimrende gengiver den stemning af rå selvfølgelighed som omskæringsdebatten er præget af: ”Hvor længe skal man i religionens hellige navn, blive ved at tillade forældre at lemlæste deres børn? Hvad siger du som præst?”

Spørgsmålet - til præsten - anskueliggør, hvorfor Tænketanken Eksistensen ikke kan indsnævres til at ville være stemme fra en *kirkelig meningsmaskine* men er et forum for fri kristen tænkning, der ikke ønsker anden autoritet end at give anledning til kritisk og selvkritisk tænkning i det omgivende samfund. Samtidigt giver spørgsmålet som indgang til den første artikel i vores første nummer afsæt for en vedkommende refleksion over, at efterlysningen af, at kirken - som i folkelig tale ofte ikke skelnes fra kristendommen som en autoritativ version - viser, at vi bestemt ikke er holdt op med at tænke *fundamentalistisk* al kognitiv afstand til fundamentalisme til trods: Jeg må *mene* noget om verden gennem nogen.

Den selvfølgelige autonomi, der er oplysningstænkningens arvegods, bruges som skyts imod religion, der ikke mindst fra ateistisk hold kritikløst anvendes som *samlebetegnelse* for et uforanderligt uhyre, der truer med at tvinge nutidsmennesket tilbage i førmoderne forestillinger. Friheden - på bekostning af både lighed og broderskab - anses så i en vestlig verden, der forstår sig selv på frihedens tinde, truet, hvis ikke der sættes hårdt ind mod religionens undertrykkende kraft. Det er frygten for, at fortiden kommer!

Forfatteren, der selv er nutidig salmedigter, medgiver, at en kirke, der er for langsom med at forny sig i sprog og tanke, kan efterlade et indtryk af en kristendom, færdigformuleret før Darwin. Men i bevidsthed om, at oplysningstidens autonomibegreb blev skabt i en kristen kontekst, er der stadig et kald til på nye måder at forkynde, at netop kristendom er en formativ kraft til den *myndiggørelse*, som er denne specifikke religions DNA. Vi er blevet til som individer i en kristen tradition og sætter netop derfor friheden så højt.

Der foreligger således en stor opgave med myndiggørelse af mennesker, der knapt tør kalde sig "rigtigt kristne", så de oplever, at et levende religiøst sprog for erfaring giver mulighed for selvstændig og kritisk forholden sig til verden, der ikke kun har meninger ved at svare baglæns. Det kan føre til den indsigt, at vi i overvågningssamfundet er langt mindre frie end vi sådan i almindelighed går og tror: Den selvforskyldte umyndiggørelses moderne variant kan fx iagttages i den opvoksende generations digitale upload af deres privatliv ud fra devisen: "jeg oplever kun det, jeg deler". Løfter vi derimod blikket fra velmente bekymringer på andres vegne – om fx livet eller sex med eller uden forhud – kan vi i stedet få lov til i glimt at se os selv og andre med *mere* end vores egne øjne.

"Hvad har flæsk med ånd at gøre?", spørger **Dorthe Jørgensen** i tankebilledet "Engle", der indleder hendes artikel *Etik og transcendens*. I denne artikel underbygges påstanden om, at et menneske er mere end sin krop. Det er også legeme. Først når vi forstår legemet som et sted for erfaring, der overskrider det kropslige – fx i følelsen af fællesskab – kan vi diskutere spørgsmålet om drengeskæring seriøst. For jøder og muslimer er forhud ikke kun en del af kroppen men i særlig forstand et *legemligt* fænomen.

Dorthe Jørgensen gør det vanskelige ord "transcendenserfaring" tilgængeligt ved at påvise, at den sammenhæng mellem det gode, det sande og det skønne, som indtil begyndelsen af det 18. århundrede var naturlig, i dagens samfund er blevet revet fra hinanden med den konsekvens, at også æstetikken ofte er skrumpet ind til overfladisk "skønhedserfaring" af det pæne og nydelige, mens religion alt for tit ses reduceret til konnotationer om lukkethed og fanatisme.

Heroverfor sættes et antropologisk helhedssyn, der inddrager menneskets følelses-, fornemmelses- og anelsesmæssige erfaring af at være indfældet i noget større og have fået livet inkl. kroppen *skænket*. Denne type erfaring, der ikke kan fattes af forstanden men kan gennemtænkes med fornuften, kan også kaldes "merbetydningserfaring". Den er ikke privat og således ikke bare individuel, men derimod personlig og rummer som sådan noget alment, der kan deles.

Det er en tildragelse med etisk relevans. Et samfund, der ikke kan se det moralske potentiale i transcendenserfaring vil være blind for det gode i det skønne og etikken i æstetikken. Det vil være et samfund uden moralsk kompas, i hvilket ingen formår at handle moralsk.

Den aktuelle debats vigtigste argumenter om "selvbestemmelsesret" og "kro-

ppens ukrænkelighed” kalder derfor på at blive forstået som mere end selvindlysende selvfølgeligheder. Krop kan ikke reduceres til en ejendom og ukrænkelighed til individualitet. Individ og autonomi er ikke begreber dumpet ned fra himlen eller udtryk for naturlove, men har deres egen idéhistorie. Uden anerkendelse af, at der i menneskelivet findes erfaringer, der kommer til os som forundringsvækkende tildragelser og giver sensitiv indsigt, er der kun empiri og forstandserkendelse tilbage til fortolkning af eksistensen og det således *fattigere* menneskelige samliv.

Dorthe Jørgensens perspektiv, der efterfølgende fandt nedslag i omtalte artikel, blev genstand for ivrig fællestænkning på tænketankens seminar og gav her inspiration til Anders Laugesens artikel, der kan ses som en konkretisering af det mere teoretiske stof i artiklen ovenfor. En ny læser kan derfor med fordel genlæse Dorthe Jørgensens artikel på baggrund af Anders Laugesens.

Journalist **Anders Laugesen** deler i *Mysteriets betydning for mødet med andre mennesker og forunderlige forestillinger* med læseren sit udbredte kendskab til, at transcendenserfaring giver en ”transpersonel” mulighed for at blive delt personligt, fordi denne ikke kun er privat. Det betyder, at forskellige livsmysterier kan mødes i fælles øjeblikke med transcendensens fylde. Hvis en samtale skal være meningsfuld mellem dem, for hvem noget forskelligt er helligt, må det dog ske i respekt for den andens anderledeshed.

En fortælling om mødet med en dominikanermunk, der i Japan også var den lokale Zen-mester, bærer vidnesbyrd om den visdom at kunne *værdsætte* et andet menneskes erfaring som mysterium. ”For alle mennesker er der et dybt personligt punkt, som forbinder dem med universets dybder”.

På mange mennesker i dag kan en sådan tankegang virke uforståelig. Et af de få områder, der endnu synes alment tilgængelig som mysterium er *seksualiteten*. Men også her mangler vi som kultur et sprog, der lader det selvoverskridende pege ind imod det sakrale, hvilket giver et forkortet perspektiv på både sex og religion: Den anden må jo i begge sammenhænge fastholdes som et *mysterium*, man kun meningsfuldt kan nærme sig i nænsomhed og med omtanke for integritet.

Artiklen vier derfor god plads til at åbne for det *hellige* som noget erfaringsnært. Vi står også når debatten er om religiøse riter i en lang historie. Nogle selvfølgeligheder kan stå i den blinde vinkel. Danmark er med 75 % af befolkningen som medlemmer af folkekirken et kristent land med en evangelisk luthersk tradition, der dog også har sine ofte uerkendte bagsider. Samtidigt er Danmark en sekulær stat og et pluralistisk samfund. Det er ind i denne dobbelthed, at diskussion om omskæring må finde sted som en debat, der ikke er som andre debatter, da den forlanger en følsomhed for det, der er helligt for andre.

I en sekulariseret kultur er det en fare at afvikle også sin egen kulturs tradition for dyb anerkendelse af det enkelte menneske og den enkelte gruppes ret til at opleve sig indfældet i et større livsmysterium. Men at betræde hellig grund skal gøres varsomt, hvis ikke det skal føre til overgreb.

Teolog **Christian Hjortkjær**s artikel *Da Gud blev omskåret - omskæringsdebat mellem tolerance og nul-tolerance* er et eksempel på arbejdet med kritisk bibelsk eksegesi. Den kristne apostel Paulus, der selv som jøde var omskåret, udvikler i Galaterbrevet et synspunkt, der kulminerer i ren kompromisløshed i forhold til en diskussion om omskæring i hans egne menigheder. Disse hedningekristne var kommet i tvivl, om de ikke *både* burde lade sig omskære som jøder og tilslutte sig Paulus' budskab om Jesus Kristus. Til dem skriver han i et ordspil mellem "omskære" og "afskære", at hvis de lader sig omskære ... er de *afskåret* fra Kristus - og senere i vrede om dem, der trodser hans formaning, at de hellere skulle afskære hele lemmet! Heri afspejles senere kristen forargelse over de omskårne, som trækker skræmmende spor i Europas historie.

Tidligere i Galaterbrevet er tonen imidlertid en anden, hvor betoningen ligger på den evangeliske udligning, som gør, at der hverken er skel eller fortrin mellem køn, racer eller religiøs baggrund. Derimod har Kristus muliggjort *det nye menneske*, der ved troen som ånd kan hæve sig over loven, der til gengæld nedvurderes til det rent kødelige.

Christian Hjortkjær finder i denne ambivalens kimen til den splittelse i kristnes holdning op igennem tiden mellem tolerance og nul-tolerance til jøderne og deres omskærelse. Forsoningen lægger op til en form for tolerance, mens kompromisløsheden kan afføde en åndelig *arrogance*, der i nul-tolerance fremstår hårdtslående og nedslående af enhver diskussion.

Ud fra det kristne budskab er riten med omskæring i sig selv *meningsløs*. Det, der for os, er meningsløst, kan dog godt være *betydningsfuldt* for andre. Ordspillet omskære/afskære kan fx i en sociologisk betydningsramme føre til overvejelsen af, om barnet ville *afskæres* fra noget gennem et forbud mod omskæring. Det vil det givetvis al den stund, at der er tale om et fællesskab, en historie og en kulturel tradition, som staten i givet fald ville forbyde det at blive optaget af.

Det er uden fortilfælde i europæisk idéhistorie med den betydningsfuldhed, hvormed i dag specifikt *individets krop* forstås som ukrænkelig. Mens lovgivning ikke kan forhindre, at et barn vokser op med en eksistentielt tung bagage af omsorgssvigt, har staten forbudt, at der lægges hånd på barnet. For kroppen er urørlighedszonen. Tidligere var det *urørlige* definitionen på det hellige, Guds sted. Individet har overtaget Guds hellighed, og individet forstås især som krop. Men hvorfor er det kun barnets krop og ikke dets kultur, der er urørlig?

En teologisk refleksion over dét antydes ved den tanke, at Gud i Kristus selv blev omskåret. Det kristne dogme om, at Gud blev menneske, som teologisk kaldes *in-karnation* ("*kødeliggørelse*") kan også udlægges religionssociologisk som "in-kulturalisation". Hvis Gud fandt sig i at blive en del af *kulturen*, åbner det mere for kristen tolerance end nul-tolerance.

Religionsfilosof **Mads Peter Karlsen** citerer i artiklen **Om omskærings dekonstruktion** den franske jødiske filosof Jaques Derrida fra teksten *Circonfession*: "Omskæring er det eneste, jeg nogensinde har talt om". I dette filo-

sofiske bidrag – der er samlingens vanskeligst tilgængelige – lægges der op til at komme omskæringen i møde ved at se den som et symbol og ikke kun som en operation.

På dansk har ordet omskæring den ejendommelighed ved sig, at det ud over den gængse betydning af afskæring af forhud på penis også har været brugt i skrædderfaget som udtryk for det at tildanne stof til en ny brug. Det giver mulighed for et ordspil – på dansk – hvor ”omskæring” kan forstås som dekonstruktion nemlig af et beklædningsstykke. Med dét som afsæt foreslår Mads Peter Karlsen en filosofisk dekonstruktion af omskærelsens praksis gennem en fortolkning af selve omskærelsen som et spørgsmål om *identitet*.

Da Sigmund Freud skrev om manden Moses, at han ikke var jøde, men ægypter – og *begrundede* det med, at omskæringsriten stammede herfra – var det med sin egen jødiske identitet som indsats. Identitet som konstruktion og de-konstruktion er i sagens natur ikke forbeholdt jødedommen. Men den tvetydighed, at ”om” i omskæring både kan referere til det cirkulære snit og til en gentagende og forandrende *fornyelse*, kan overføres til, at identitet kan blive til såvel ved at *afskære* sig fra andre (eksklusion) ved at lukke sig om sig selv (inklusion) som ved at stille sig åben over for muligheden for forskydning, fornyelse og forandring. På samme måde som det kirurgiske snit både kan siges at skære noget af og også at blotte for en større følsomhed i *kontakten* med den anden.

Denne ”anden” kan ses som andet end et levn af et truende patriarkalsk gudsbillede, nemlig som en påmindelse om *fællesskabet* med den anden. Det er her i denne konfrontation med det ved os selv og hinanden, vi ikke kan beherske, at der lægges et spor ud for forståelse af identitet som mere end afgrænsning ved også at være en åbenhed for at forenes i et møde *hen over grænser*.

Religionshistoriker **Hanne Bess Boelsbjerg** samler i artiklen *At mærke andre – omskæring som identitetsmarkør* denne tråd op. At omskæring er et mærke sat af en anden, og oftest før man selv kan huske det, betyder, at man er indskrevet i et fællesskab man kan tage for *givet*. Dette mærke bliver derfor også udslagsgivende for, hvordan man mærker sig selv.

Kropsfænomenologien arbejder ud fra den erkendelse, at mennesket ikke er et selv, løsrevet fra sine omgivelser, da sansningen består i en *udveksling* mellem den enkelte og omverdenen. Det gør erfaring til mere end objektive fakta, som man tror, man ligesom kan stå udenfor og betragte. Tværtimod er det gennem sansningen, at vi selv og verden, fænomenologisk betragtet, bliver til.

Det gælder også seksualiteten, som er det store tema i diskussionen om drenge-omskæring. Uanset manglende empiri med statistisk evidens for skadevirkninger på den voksne mands seksualitet, er det uomgængeligt, at omskæringens mærke fra *fællesskabet* har betydning for den enkeltes forståelse af sig selv – både som menneske og køn.

I en tid hvor autonomi og individualitet skattes højt vækker det ofte anstød, at selvforholdet på den måde bliver bestemt af en årtusindgammel kulturel

praksis. Imidlertid er skellet mellem natur og kultur ikke så indlysende, som vi forestiller os. Naturen er med *nødvendighed* kultiveret fra markarealer til navle. At kroppen kun må fremstå i sin naturlige udgave er da heller ikke udtryk for vores reelle behandling af kroppe i vores samfund.

Derimod beror vores overlevelse helt fra spædbarnsstadiet på at blive accepteret af flokken. Det er dybt indlejret i den menneskelige psyke og kan iagttages allerede fra fødslen, hvor spædbarnet søger at skabe kontakt gennem imitation. Det kan godt opfattes som et tidligt kulturelt udtryk for, at menneskets relation til sig selv opstår gennem sin omverden.

Det er således en naivitet at tro, at man kan blive sig selv uden at defineres ud fra et fællesskab. I samtiden betyder manglende sammenhængskraft mellem mennesker, at kollektive strukturer ofte afløses af smagsfællesskaber og subkulturer om nicheinteresser. At de givne fællesskaber erstattes af valgfællesskaber kan dog have rodløshed som pris. Frit svævende autonomi findes ikke.

Traditionelt har autoriteten for varetagelsen af barnets tarv således ligget i familien. Tendensen til at det i stedet er barnet selv – under *statens* varetægt – der nu skal tilskrives suveræn autoritet betyder blot, at det bliver igennem staten og ikke Gud, at den enkelte får sin identitet bekræftet. Læger foretager det medicinske begrundede indgreb uden at spørge barnet om lov, fordi samfundet tillader lægeskøn at vurdere, hvad der er bedst for individet. Men artiklen rejser naturligt det spørgsmål, om det så også er staten, der skal bestemme, om et givent religiøst fællesskab er i barnets tarv?

Denne publikation afrundes med et tværfagligt bidrag: *Hvilket menneske giver vi plads i vores sundhedsvæsen?*, forfattet af sygehuspræst **Karsten Thomsen**, læge **Ingeborg Torp Hoffmann-Petersen**, psykolog **Heidi Frølund** og religionsforsker **Hanne Bess Boelsbjerg**, der alle har virkefelt i sundhedssektoren. *Menneskesynet* i den generelle sundhedsfaglige – og ikke mindst: politiske – dagsorden sættes til debat. 1. Omtankes appel til, at såvel politikere som andre meningsdannere løfter blikket fra den rent *biomekaniske* tilgang til mennesket som krop og i stedet etablerer et *helhedssyn*, eksemplificeres med den sundhedsfaglige indsigt i, at åndelig og eksistentiel omsorg især i palliativt arbejde er uomgængeligt til trøst og lindring – og måske endda livsforlængelse.

Der er således grøde i forskningen indenfor patientologi, som afstikker pejlemærker i rapporter og vejledninger som fx De Sygeplejeetiske Retningslinjer, der lægger op til, at sygeplejersken som god etisk praksis skal *respekt* patientens tro og værdier. Krydspresset i den daglige gang på sygehuset opstår, hvis sundhedsledelse og -politik af effektivitetshensyn reducerer fokus til udelukkende kroppens materialitet og naturvidenskabelige sammenhænge. Artiklen bringer en case fra feltarbejde, hvor det hele menneske overses i en stresset sygeplejehverdag.

Artiklen kan uafhængigt af spørgsmålet om omskæring forhåbentlig også sætte en debat i gang om utilstrækkeligheden af at forstå sundhedsfaglighed udelukkende ud fra en "apparatfejl-model". Men den supplerer også de øvrige



artiklers appel til at forstå mennesket og dets *legeme* som mere end krop, nemlig som et sted for spiritualitet som et alment menneskeligt aspekt, der udtrykkes gennem overbevisninger, værdier, traditioner og praksisser. Som et blik tilbage på publikationens anliggende er der utvivlsomt en sammenhæng mellem det, der kan opleves som en objektiverende tilgang til den menneskelige krop i et *materialistisk virkelighedssyn*, som gør sig gældende langt uden for den snævert sygeplejefaglige ramme.

God læselyst!

## Fra meninger til myndighed

- Kristendom i de stærke meningers tid

*Iben Krogsdal*

”Hvor længe skal man i religionens hellige navn blive ved at tillade forældre at lemlæste børn? Hvad siger du som præst?” Mens omskæringsdebatten rasede i sensommeren, sad jeg til en sammenkomst, hvor en journalist, som er ateist, stillede spørgsmålet til en præst ved bordet. Hvad syntes han *som præst*? Der lå mange konklusioner i journalistens spørgsmål. ’Hvor længe’ skal man tillade – underforstået: Vi må nu være kommet videre end den slags. ’Skal man tillade’ – underforstået: Det må være staten, der regulerer menneskets omgang med kroppen; det må være staten, der skal gøre noget. ’I religionens hellige navn’ lemlæste – underforstået: Gøre børn til ofre for religion. Lidt efter fremførte ateisten i øvrigt som et argument mod omskæring, at indgrebet beviseligt hæmmer en mands seksualitet. Kroppens ukrænkelighed og den fulde seksuelle nydelse var for ham tydeligvis langt vigtigere end hensynet til en religiøs tradition.

Der er ingen tvivl om, at mange danskere i dag deler den opfattelse, at vi er kommet videre end religionens vildfarelser, og at vi i oplysningens navn har pligt til at stoppe religiøst betingede overgreb på mennesker forstået som fysiske kroppe. Kroppen er det tempel, som staten skal beskytte mod de systemkræfter, der krænker den. Samtidig er der ikke meget, der tyder på, at staten selv bliver opfattet som en systemkraft; at en stat griber ind i privatsfæren forbandt journalisten ikke med overgreb, og det er givetvis et udtryk for, at vores tiltro til staten i Danmark er både enestående og skræmmende stor. De fleste af os abonnerer vel helst i det daglige på den behagelige forestilling, at vi i den vestlige verden – under statens beskyttelse – lever et stort set så frit liv som muligt; at vi efter århundreders ånds- og frihedskampe omsider selv kan vælge, hvem vi er, hvad køn vi har, hvad vi tror på, hvad vi køber, og hvad vores krop skal udsættes for. Vi forestiller os gerne, at vi lever i det tætteste, man kan komme på et jordisk paradys: I en del af verden, og i en tid, hvor vi selv som enkeltindivider bestemmer mere end nogensinde over vores opfattelse af verden, vores ytringer i verden og vores krops færden i verden. I stedet for at se os selv som ydrestyrede forbrugere eller som overvågede og gennemregulerede masse-mennesker, minder vi gerne hinanden om, at vi er oplyste, kritiske borgere, der ikke finder os i tvang og ikke uden modstand lader os krænke kropsligt af nogen eller noget.

Noget eller nogen vil i dag ofte dukke op som: Religion. Ikke religioner i flertal, men religion i ental, som samlebetegnelse for det, vi opfatter som en særlig farlig afart af menneskelig kultur. En kultur, som vi måske troede, vi var kommet af med, men som bliver ved med at dukke op i nye eller genoplivede former og true vores frihed. Meget ofte bliver religionen gjort til selveste ondskabens arnested; ikke mindst blandt dem, der opfatter sig selv som særligt oplyste og frisatte, eller blandt mennesker, der bevæger sig indenfor spirituelle eller alternative miljøer: De nærer tit en stærk og udtalt skepsis overfor religiøse systemer, der ofte forbindes med patriarkalske magtstrukturer, undertrykkelse af det enkelte menneske, iboende voldelighed, et aggressivt sandhedsbegreb og lukkethed omkring en tradition. Religionen bliver også mistænkeliggjort, når mange af vores debataktive ateister i dag stort set forbigår de grundlæggende forskelle på religioner og i stedet vælger at se al religiøs aktivitet – lige fra 80-årige damer der sieder i en folkekirke og synger salmer i Nørre Lyndelse til konservativ kristendom i det amerikanske Bibelbælte og rasende islamister – som en del af det samme uforanderlige uhyre: Religionen. Der er tilsyneladende ingen nævneværdig væsensforskel på religioner, når det kommer til stykket, og dybest set er al religion en form for fundamentalisme. Og hvor tit hører man ikke i den almindelige samtale om verdens fortræd, at hvis der bare ikke var religion, så ville verden være et bedre sted. Sådan kan selv et folkekirkemedlem sukke i våbenhuset i dag.

Når 'religion' i så høj grad i dag bliver opfattet som det store uhyre, hvis grimme ansigter fra fortiden er inkvisitorer, heksebrændere og conquistadores, og hvis grimme ansigter i dag er voldelige og opildnede islamister – eller på det lille hjemlige plan bare præster, der nægter at vie homoseksuelle – skulle man tro, at den tid var ovre, hvor præster havde en særlig vægtig stemme i debatten. Man skulle tro, at professionelt religiøse røster havde mistet deres legitimitet, og at de måske ligefrem var lidt til grin. Og det er de selvfølgelig også flere steder. Præster er ikke længere autoriteter som engang. Men i den daglige 'værdidebat' efterspørger mange lige fra konfirmandforælderen til forældremødet og gymnasieeleven, der skriver SRP-opgave, til ateisten under familiefesten stadig præstens mening. Det er min fornemmelse, at folk endog i stigende grad gerne vil høre, hvad præsten siger. Som præst. Det vil sige: som repræsentant for systemet kristendommen. Det vil sige: som nogen der på vegne af sin religion og med hele sin tradition i ryggen må MENE noget.

Det kan godt være, at ønsket om at høre, hvad præsten (det vil sige: kristendommen) mener, i vidt omfang er et levn fra fortiden. Det er også tænkeligt, at folks interesse ofte bunder i ønsket om at få et svar, der bekræfter, at kristendommen først og fremmest er et fortidslevn og en fundamentalistisk ideologi, som man kan distancere sig fra; hvad enten man nu er ateist eller bare en mere kritisk troende. Men det er også muligt, at præsten som den offentlige frontfigur eller talskvinde for kristendommen i dag faktisk i stigende grad bliver lyttet til. At interessen for, hvad lige præcis kristendommen mener om det ene og det andet er ved at blive større. Det skyldes nok ikke mindst, at islam i den grad er kommet til Danmark, og at religiøse konflikter optager både medierne og medieforbrugerne; og at især rabiater muslimers terrorangreb rundt om i Europa fylder os med rædsel og måske fremkalder et stærkt ønske om at få at vide, at

kristendom - trods alt - er en bedre og mere skikkelig religion end islam.

Men interessen for, hvad kristendommen som religion 'mener', er også et tydeligt tegn på, at mange danskere simpelthen ikke ved ret meget om kristendom og ikke længere har en egen kristen praksis eller erfaringsverden at argumentere ud fra. Mange stoler ikke på sig selv som rigtige kristne; det kristne kirkesprog er ikke et modersmål, men et fremmedsprog. Derfor spørger man gerne dem, man tror er mere rigtige kristne, mere inderlige. Og derfor ønsker mange sig i første omgang rene holdninger fra kristendommen: Når man ikke længere *oplever* sig selv som 'inderligt' kristen, bliver kristendom let til noget meget yderligt; til en instans, man kan forvente sig etik og moral og særlige handlingsanvisninger fra - mere end en måde at leve og overleve og være i verden på.

Det er paradoksalt, at det tilsyneladende selvberørende og autoritetskritiske menneske, der har lagt afstand til kristendommen, er skeptisk overfor religion og gerne vil bestemme så meget som muligt selv *indefra*, måske i stigende grad vil efterspørge religiøs autoritet *udefra*. At vi i dag er blevet så usikre på vores eget kristne udgangspunkt, så fattige på religiøse erfaringer, som vi selv synes tæller som rigtigt kristne, og så uvidende om kristendommens grundfortællinger, at vi så at sige må hente det kristne hos andre. Jeg har mødt mange forældre i min generation, der ikke tror, de er "rigtigt" kristne nok til at give kristendommen videre til deres børn. De tror simpelthen ikke nok på sig selv som kristne, fordi de måler sig selv på deres tro - hvad de tror på og ikke tror på - og fordi de samtidig har mistet den religiøse praksis (og dermed det religiøse sprog), der er med til at fundere mennesker både i en tradition og i verden. Det er uhyggeligt at tænke på, hvor bevægelige og manipulerbare vi er blevet, når vi dybest set ikke stoler nok på vores eget kristne udgangspunkt eller overhovedet har erfaret, at det er der. Når vi af flere grunde føler os utilstrækkelige som kristne, og når vi samtidig kæmper i en verden, hvor vi helst skal kunne alt selv og oplever, at det kan vi ikke. Så opstår alt for let en foruroligende længsel efter den autoritet, vi har mistet. Og jeg tror, at mange i dag længes. I første omgang efter noget at *mene* om verden gennem *nogen*. Men også i dybere forstand: længes efter aflastning fra at skulle gøre og vælge og mene alting frit selv. "Giv mig et fundament igen" synes stemmen fra sjæledybet at hviske om natten (i hvert fald når jeg lytter), imens vi om dagen indædt forsøger fundamentalismen og alle dens gerninger og al dens væsen.

Hvis der er noget om, at vi som stadigt svagere funderede mennesker i stigende grad længes efter ledestjerner, retning og aflastning, er det helt afgørende, at kristendommens fortalere og offentlige røster ikke forfalder til som en gammel automat at levere alt for klare svar på aktuelle spørgsmål som for eksempel: Hvad mener kristendommen om islam? Er det i orden at omskære børn? Må man afslutte et lidende menneskes liv med aktiv dødshjælp? Må man slå ihjel for en god sag? Er det ukristeligt at lukke grænser og afvise flygtninge? Mange af de mest brændende spørgsmål indeholder den antagelse, at kristendommen - i daglig tale: kirken, for de fleste skelner ikke mellem de to - ikke bare HAR en særlig etik, men simpelthen ER en etik. Og at der rent faktisk findes kristne svar på livets store, konkrete spørgsmål. Og at det er det, kristendommen især kan gøre for os: Give os færdige, begrundede svar, når vi selv er i tvivl. Vi er med

andre ord bestemt ikke holdt op med at tænke fundamentalistisk.

Det er i lyset af – på overfladen stærke og hypermyndige, men inderst inde usikre og langt mindre myndige – menneskers efterspørgsel på svar, at vi netop ikke skal falde for fristelsen til at forme kristendommen på nye fundamentalistiske måder, for eksempel ved at lægge vægt på kristendommen som en størrelse *udenfor* mennesker, som *mener* noget endegyldigt i en verden, der skriger på stærke meninger. Kristendom skal for alt i verden ikke reduceres til en ideologi eller slet og ret en meningsmaskine, der producerer svar.

Den store opgave fremover må for mig at se være det lange, seje arbejde med en ny form for 'indre mission', en stille myndiggørelse, der hen ad vejen kan give mennesker kristendommen tilbage som en erfaring, der tæller; som en tænkning, der ikke bare tilhører eliten; som en myndig og selvstændig og kritisk forholden sig til verden, der ikke kun svarer baglæns; som et levende religiøst sprog, der kan åbne og udvide virkeligheden for os, når vi tror, vi har fattet det hele. Det handler om at vi kan opleve os selv som myndigt kristne uden nødvendigvis at være 'rigtigt kristne', dybfølte eller døgnnet-rundt-rettroende. Hvis kristendommen skal overleve som mere end elitetro og rene meninger, og som mere end en kraft, der formede os indtil nu, så har vi brug for selvransagelse og selvopgør inden for den kirkelige verden. Det er ikke flere meninger om verden, der er brug for. Det er teologisk tænkning ud fra nye erfaringer. Tænkning der kan generere nyt sprog. Nutidens særlige menneskelige erfaringer af at leve i en højteknologisk, netdelt virkelighed – og menneskers religiøse oplevelser og transcenderserfaringer i dag – mangler endnu at blive anledning til mere grundlæggende teologisk nytænkning. Ligesom den udbredte folkelige (og helt forståelige) frygt for religion som potentiel fundamentalisme endnu ikke har ført til tilstrækkelige kritiske overvejelser over, hvorfor så mange i dag har et billede af kristendommen som en fundamentalistisk, bagudskuende og svar-leverende religion. Det er sådan set ikke så mærkeligt, når kristendommen i mange kirkelige sammenhænge i dag stadig i langt overvejende grad bliver forkyndt gennem eksempelvis salmer, der er skrevet i tiden fra reformationen og frem til slutningen af 1800-tallet. Salmerne er en vigtig del af tilegnelsen af det kristne univers, fordi vi tager deres ord i munden og på den måde lejrer dem i vores kroppe. Og derudover ligger der megen signalværdi i det religiøse sprog. Med en kirkelig kristendom, der i alt for ringe grad har vovet at invitere til sproglig fornyelse og dermed i for ringe grad har praktiseret teologisk selvkritik og tænkning ud fra skiftende livsvilkår, kan man virkelig ikke fortænke den kristent-uskoledede dansker i at få den opfattelse, at kristendommen stort set blev færdigformuleret før Darwin, og at der simpelthen i teologisk forstand ikke er noget *særligt* nyt at sige i dag. Eller måske at ingen i dag er beåndede nok til at sige noget, hvilket jo er noget af en falliterklæring. For det må betyde, at Helligånden helt har forladt den moderne verden.

Jeg tror, at de aktuelle debatter om omskæring og eutanasi viser, at mennesker i dag især finder værdighed i at være frie kroppe, og at man vil værne om det frie menneske for næsten enhver pris. Frihed er efterhånden blevet vigtigere end lighed og broderskab, og religion over en bred kam er udråbt til frihedens største fjende. Den aktuelle kamp for et omskæringsfrit Danmark er, set gennem frihedsdyrkelsens snævre optik, en af de sidste, vigtige frihedskampe, som skal tages. Jeg tror, at mange ser den netop som en kamp for manifestere friheden i en verden, der allerede står på frihedens tinde. Tager man ikke kampen, risikerer man at udviklingen går tilbage. At fortiden kommer. Det, der truer os, er tilsyneladende de religiøse mørkemænd fra fordums dystre, uoplyste tider. Det er også dem, mine børn er bange for, når de skal sove - og jeg kan selv se dem tone frem for mit indre skrækblik i tide og utide. Men det nok de færreste af os, der ligger søvnløse, fordi vi er blevet filmet af tyve kameraer i løbet af dagen, fordi staten ved stadig mere om os, fordi dybt private oplysninger om os ligger på nettet eller fordi de ting, vi har hørt om eller købt i løbet af dagen måske ikke helt er hørt og købt af egen frie vilje men blevet styret af kræfter, der ikke længere har fysiske ansigter.

Hvad vi for alvor burde bruge åndelig båndbredde på, i frihedens navn, er ikke velmente bekymringer på andres vegne om livet uden forhud, eller de 'lette' debatter om forbud eller ej. Hvad vi burde bekymre os om, er det, der i langt mere invasiv forstand truer den frihed, som de fleste af os - netop fordi vi er blevet til som individer i en kristen tradition - sætter så højt. Og derfor er det vigtigt, at vi i dag ikke bare opfatter kristendommen som en kilde til meninger om de konkrete (ofte små) sager, der nu fylder i debatten, men som en fortsat inspiration til tænkning over, hvordan vi kan leve værdige liv sammen i den nye højteknologiske og i stigende grad virtuelle virkelighed. Som en fortsat insistere på, at vi hver især betyder noget udover det, vi betyder i andres øjne. Som et fællesskab, der i hvert fald engang imellem kan hente mennesker ud af de mange medierede virkeligheder, der ikke kender til nåde. Som en erfaringsverden, der giver mennesker oplevelser af, trods alt, at være myndige inden for deres egen tro. Som en tradition, der ikke bare har formet os, men som stadig former os, og som vi er med til at forme verden med også fremover.

Der hvor kristendommen måske især kan være en stadig formativ kraft, det er der, hvor vi virkelig møder os selv, fordi vi får lov at se os selv med mere end vores egne øjne. Det er der hvor vi virkelig møder hinanden, fordi vi bliver tvunget - i hvert fald i glimt - til at se hinanden med Guds øjne. Det er, hver gang vi erfarer, at vi lever det samme værdifulde liv, og ikke mindst *erfarer* det gennem et levende religiøst sprog, der igen og igen kan både ryste vores faste virkelighed og fundere os i en verden, der kun alt for gerne vil tage myndigheden fra os.

Man behøver kun at se, hvordan vores børn forsvinder ind i gamerverdenen, for at blive klar over, at både vores myndighed og vores kroppe er under stille angreb. De nye generationers naturlige og ukritiske måde at uploade deres privatliv på, deres 'jeg oplever kun det, jeg deler', deres tiltagende tilstedeværelse i en verden forbundet på irreversible og usynlige måder, giver os et lille indblik i, hvad der venter os. Den sidste frihedskamp er ikke kampen mod religiøse traditioner, hvor vigtig den end af og til måtte være. En større og langt sværere

kamp venter, kampen for i det mindste nogen frihed og myndighed og menneskeværdighed for alle i en fremtid, der meget snart kommer til at rejse langt mere fundamentale spørgsmål om, hvad vi kan gøre ved og mod hinanden, end de aktuelle debatter om omskæring rejser.

# Etik og transcendens

Dorthe Jørgensen

## Engle

*Hvad gik der dog af dem i renæssancen? Pludselig lod de skarer af putti, små nøgne buttede eroter, befolke billederne. Engle kaldte de dem, men hvad har flæsk med ånd at gøre? Når en engel går forbi, åbenbares ellers utilgængelig indsigt. Engle er budbringere. En putto minder mere om marcipan. Den er sød og kalder savlet frem. Engle er åndelige, hvad de religiøse skrifter tager alvorligt. Hverken Bibelen eller Koranen lader dem æde eller kopulere. Dog handler ikke kun mennesker og djinner mod Guds vilje. Der findes også faldne engle, som har gjort oprør mod Gud, er blevet forvist fra Himlen og nu føres an af Satan. Sådanne engle er imidlertid ikke sande engle. Engle kan bære våben og være krigeriske. De kan kæmpe mod hinanden, så Gud må gribe ind og stifte fred. Men engle tjener af væsen det gode, og de er derfor skønne. De er så rene og lysende som Himlen selv, gjort af ild og omgivet af lys. Og de har vinger! De flyver gennem luften, toner frem og forsvinder, snart er de her, om lidt der, som tankerne hos et menneske, drømmen stadig har greb i, lige før det vågner. Engle kan ikke indhentes af menneskehænder. Men en engel kan gå gennem stuen, og alle stivner: Hvad var det? En engel kan strejfe dig med sin vinge, og du drager et lettelsens suk: Åh, nu forstår jeg. Som en stjerne kan englen følge mennesket gennem livet. Den beskytter ved at holde porten åben til ellers utilgængelig indsigt. Den kaster slør af skønhed, så alt brydes i prizmer, der lader en lukket verden sprække.<sup>1</sup>*

## Mødet med det skønne

Antikkens og middelalderens tænkere var ikke erfaringsfilosoffer. De reflekterede mere over ideen om det skønne end selve dette at erfare skønhed, men på indirekte vis er skønhedserfaringen tematiseret i de gamle skrifter og kan derfor alligevel spores tilbage til antikken. For eksempel rummer Platons dialog *Faidros* en beskrivelse af, hvad der sker, når et menneske møder skønhed.<sup>2</sup> Det er beskrevet i den myte om sjælen, som Sokrates fortæller i denne dialog, og hvor han sammenligner sjælen med et spand heste og en kusk. Sokrates siger om hestene i spandet, at den ene "er rank og veludstyret, med knejsende nakke og let krummet næse, hvid, mørkøjet, ærekær med besindighed og skamfølelse og en ven af ægte ry, og den styres uden pisk og blot med tilråb og ord. Men den anden hest er kroget, en stor og broget kødansamling, tyknakket og



korthalset, braknæset, mørklødet, med gråblå og blodskudte øjne, en ven af overdrivelse og skryderi, lodden om ørerne, tungnem og genstridig over for pisen og piggen”.<sup>3</sup> Samtidig fortæller Sokrates også, at sjælen har det mål at gense ideerne om det sande, det gode og det skønne, som findes i himmelhvælvet, og som sjælen så engang for længe siden, før den faldt til jorden. Hvis sjælen skal nå sit mål, må kusken imidlertid kunne styre hestespannet, og det har han svært ved; han kan ikke tøjle den vilde hest. Men skønhedserfaringen kan hjælpe sjælen med at finde tilbage til ideerne i himmelhvælvet, for skønheden giver sjælen vinger.

Før sjælen faldt til jorden og tog bolig i menneskets krop, var den bevinget, men under sit fald mistede den fjerene, og den vilde hest holder med sin tyngde sjælen fast i det jordiske. Får man øje på skønhed, overvældes man imidlertid af en gysen og bliver hed og sveder, fordi skønhedens virkning trænger ind gennem øjnene og giver varme. Sådant blødgøres de hårde og lukkede steder, hvor fjerene engang sad fast, og efterhånden som næringen fra skønheden strømmer gennem kroppen, begynder fjerene at gro ud igen. Sjælen ender ligefrem med atter at være fuldt befjeret, hvis kusken formår at tøjle den vilde hest. Det sidstnævnte er dog vanskeligt, fordi verden er fuld af fristelser, og hesten derfor let går bersærk, men lidt er også godt. Hvis bare fjerene er begyndt at vokse, svinder de ikke ind til ingenting igen. Man skal derfor ikke opgive skønheden, heller ikke selvom man ikke straks erkender ideerne om det sande, det gode og det skønne, når man ser noget i verden, der er skønt. Man skal tværtimod dyrke skønheden i det håb, at sjælen i det mindste genvinder lidt af sin fjerpragt.

Sokrates' myte er både billeddannende og forundringsvækkende. Hvis vi ikke bare afviser hans myte som irrationel og irrelevant, kan den få os til at tænke. Den kan sætte overvejelser i gang, som gør os klogere på, hvad der er væsentligt i et menneskes tilværelse. Sokrates' myte kan ikke mindst vække spørgsmålet om, hvad skønhed egentlig er. Dette spørgsmål stiller Sokrates selv i en anden tekst af Platon, der hedder *Den store Hippias*.<sup>4</sup> Sokrates rejser her det nævnte spørgsmål, fordi han vil have Hippias til at indse, at det skønne ikke er en ting, men derimod det, der er fælles for de ting, vi kalder skønne. Det har Hippias imidlertid svært ved at forstå. Hver gang Sokrates spørger om, hvad det skønne er, peger Hippias netop på en ting. Han nævner en pige, en hoppe, en lyre og en lerpotte. Alle disse ting er skønne, og derfor tror Hippias, at han kan lade sådanne ting definere det skønne, hvilket imidlertid er problematisk, eftersom Sokrates ikke spørger om, hvilke ting, der er skønne. Han spørger derimod om, hvad det skønne er. Sokrates spørger efter den idé om skønne, der er fælles for de mange skønne fænomener.

Min pointe er ikke, at vi her i 2018 skal gentage Platons filosofi, for eksempel hans skønhedsfilosofi, som den blev formidlet af figuren Sokrates i Platons dialoger. Min pointe er i stedet, at vi ved at fordybe os i sådanne ældre filosofier frem for blindt at afvise dem kan udvikle vort eget blik på verden og vor forståelse af det, vi ser. Vi kan blive bedre til at fornemme og forstå, at virkeligheden ikke er endimensional, men rummer flere lag, hvilket vi i dag er lige så blinde for, som Hippias var. Ontologisk flerdimensionalitet er ikke noget, vi tager hensyn til i den måde, vi indretter samfundet på, herunder vor tids forskning og undervisning. I dag er vi tværtimod tilbøjelige til at sætte lighedstegn

imellem det, vi omtaler som virkeligheden, og det, vi kan sanse fysisk og forklare med forstanden, hvorimod vi ignorerer den åndelige dimension, der også er en del af den menneskelige virkelighed. Virkeligheden består ikke kun af det, vi kan tage og føle på eller fatte med forstanden, men også af meget, som vi kun kan fornemme, og som det kræver fornuft frem for forstand at reflektere over. Til virkeligheden hører også tanker og ideer, følelser og fornemmelser, fantasier og forestillinger. Det er denne anden dimension af virkeligheden, som skønhedserfaringen giver adgang til, fordi skønheden giver sjælen vinger. Mødet med det skønne løfter os fra ét plan til et andet; dette er et eksempel på transcenderserfaring.

## Transcenderserfaring

Skønhedserfaring, som løfter, er ikke bare en erfaring af, at noget er pænt og nydeligt. Det er derimod erfaring af en overskridende slags, ligesom religiøs erfaring er. Sådanne erfaringer overskrider som fornemmende niveauet for det blot sanselige og forstandsmæssige, det vil sige sanseoplevelsens og forstandserkendelsens niveau. I nyere tid, hvor de moderne videnskaber, også de humanistiske, har haft travlt med at skille ting ad, der før hang sammen, er det sande, det gode og det skønne blevet revet fra hinanden, hvilket æstetik og religion dermed også er. Samtidig er ordet "skønhedserfaring" blevet reduceret til kun at betegne noget, der er overfladisk og uden meningsstiftende betydning. Det skønne er skrumpet til det pæne og nydelige, mens ord som "tro" og "religion" er blevet til noget, der automatisk konnoterer lukkethed og fanatisme. I middelalderen var skønhedserfaring og religiøs erfaring imidlertid det samme og højt værdsat. Gud var ikke kun god og sand men skøn, og hvis en skønhedserfaring tildrog sig for et menneske, blev den fortolket religiøst: Den blev opfattet som et religiøst fænomen, der havde sinds- og verdensåbnende kvalitet. Det afgørende i denne artikel er ikke at besvare spørgsmålet om, hvorvidt der nødvendigvis er noget religiøst ved det skønne, og om det er mest adækvat at omtale en given transcenderserfaring som en religiøs erfaring eller en skønhedserfaring. Det afgørende er derimod den fælles kerne: at der uanset terminologien er tale om transcenders forstået som erfaring af en overskridende karakter. Jeg anvender ordet "transcenderserfaring" som en betegnelse for alle de overskridende erfaringer, der i tidens løb er blevet omtalt som religiøse eller æstetiske fænomener. Ordet "transcenderserfaring" betegner det, som disse erfaringer er fælles om, nemlig at transcendere niveauet for det, der kan sanses fysisk og fattes med forstanden.

Sådanne overskridende erfaringer er væsensforskellige fra et menneskes empiriske erfaringer såvel som dets forstandserkendelser. Med udtrykket "empirisk erfaring" tænker jeg på de sanseerfaringer og hermed forbundne slutninger, som et menneskes fysiske sanser muliggør, og som netop begrænser sig til, hvad der kan sanses fysisk. Til forskel fra sådanne empiriske erfaringer er transcenderserfaringer ikke kun sanselige men *sensitive*, hvilket vil sige, at de er af en følende, fornemmende og anende karakter. Det er de, også selvom de har et sanseligt afsæt takket være vor kropslige tilstedeværen i verden. Samtidig adskiller transcenderserfaringer sig som sagt også fra forstandserkendelser, hvilket skyldes, at de ikke giver viden men *indsigt*. De åbner for noget, som forstanden ikke kan sætte på begreb, og som for så vidt forbliver ubestemt,

hvilket netop vil sige, at de ikke giver viden i den moderne betydning af dette ord. Det er forstanden, som med afsæt i sanseindtryk og under brug af begreber producerer viden; fakultetet af følelse, fornemmelse og anelse, der er den subjektive kilde til transcendererfaring, overskrider som sagt det sanselige, men uden at glide over i det begrebslige, og giver derfor i stedet indsigt. Mens transcendererfaringen altså ikke er vidensproduktiv, bevirker det indsigtsgivende ved den imidlertid, at den har *åndelig* betydning, hvad empiriske sanseerfaringer og logiske forstandserkendelser derimod ikke har. Transcendererfaringer er erfaringer af et "mere" uden at være erfaringer af et "noget"; derfor kan de også kaldes *merbetydningserfaringer*.

De her omtalte transcendererfaringer er ikke noget, vi som mennesker selv gør, men derimod noget, der sker med os; de er ikke intentionelle. Transcendererfaringer er således ikke mentale handlinger, der foretages af os som intentionelle subjekter; de har derimod karakter af *tildragelse*. En transcendererfaring er noget, der tildrager sig for den person, som den overgår, og den er således noget, man ikke selv styrer og kontrollerer. Man kan ikke fremtvinge en transcendererfaring med viljens magt, men den kan ske for én. Det forhold, at transcendererfaringer er en form for erfaring, man ikke selv styrer og kontrollerer, bevirker, at de opleves som overvældende, hvilket imidlertid ikke er det samme som, at de nødvendigvis er voldsomme. Det handler derimod om, at erfaringen gør noget ved den person, som den tildrager sig for – at den har *transformativ* kraft. Af samme grund opleves transcendererfaringer mere, som om de kommer udefra, end som om de stiger op indefra. De udgår ikke fra én selv, er som sagt ikke styret af én selv, men man påvirkes af dem, og de øver deres virkning på et følelses-, fornemmelses- og anelsesmæssigt plan.

Da den tildragelse, som erfaringen udgør, giver indsigt, nemlig i det omtalte "mere", kan man med filosoffer som Martin Heidegger og Hans-Georg Gadamer sige, at der er tale om en form for *sandhedserkendelse*, men det drejer sig ikke om erkendelse i form af forstandserkendelse. Transcendererfaringer giver som sagt ikke viden om noget bestemt, hvilket vil sige, at der ikke finder nogen begrebslig genstandsidentifikation sted i dem, men til gengæld sker der noget andet og mere: en port åbnes til et virkelighedsniveau, som ligger hinsides forstandens fatteevne. Det var det, der ovenfor blev beskrevet som indsigt til forskel fra viden, og hvormed der er tale om *sandhedserfaring forstået som en begivenhed* frem for forstandserkendelse. En begivenhed i denne betydning af dette ord er netop noget, man ikke selv gør, men som sker med én, og som derfor har karakter af tildragelse. Takket være det element af indsigt, der er forbundet med transcendererfaringer, er denne slags erfaring ikke privat, selvom den er personligt gestaltet og for så vidt også subjektiv. Transcendererfaringer er ikke kun subjektive men også objektive (på den indsigtsgivende frem for vidensproducerende måde), og de er fællesmenneskelige til forskel fra private. De giver vished uden forstandsforklaring og er af samme grund vanskelige at give udtryk for, men de kan meddeles til andre mennesker, og vi kan dele dem med hinanden, fordi sådanne erfaringer rummer noget, som rækker ud over det, der kommer fra det enkelte individ. De rummer noget, vi er fælles om: den indsigt i den åndelige dimension af virkeligheden, som transcenderer ikke kun det sanselige og forstandsmæssige men også det private.

Fordi de transcenderserfaringer, som for eksempel skønheds- og troserfaringer udgør, er personlige men ikke private, og fordi de ikke giver viden om noget, der er afgrænset og dermed bestemt, men indsigt i noget uafgrænset og ubestemt, og fordi disse erfaringer er vanskelige at give udtryk for men dog alligevel kan meddeles til andre mennesker og deles med dem, er sådanne erfaringer ikke alene indsigtsgivende men også *forundringsvækkende*. De ansporer til eftertanke og implicerer dermed refleksion på ikke kun ét men to niveauer, nemlig både i erfaringen som sådan og i form af det, som den er anledning til. Såvel den erfaringsimmanente refleksion (den, der udfolder sig i erfaringen) som den refleksion, erfaringen ansporer til (refleksionen i eftertanken) er kendetegnet ved at være søgende og dermed fri. Forstandens bestemmende form for refleksion er determineret, nemlig af de begreber, som forstanden drager i anvendelse, når den forsøger at forklare, hvad den iagttager. I transcenderserfaringens tilfælde oplever man derimod noget, der med reference til filosoffer som Alexander Gottlieb Baumgarten og Immanuel Kant kan kaldes "æstetisk tænkning", og hvormed der sigtes til refleksion, som er både receptiv og aktiv. Den er både åben for indtryk og skabende i sin modtagelighed. Dette har jeg i bogen *Den skønne tænkning* udfoldet i en filosofi om transcenderserfaring, ifølge hvilken denne slags erfaring er kendetegnet ved at recipere en tankemulighed og virkeliggøre samme mulighed som erfaring, der selv fostrer ny tænkning – alt sammen forstået som noget, der sker for os, frem for at være noget, vi selv gør.<sup>5</sup>

Den tænkning, der pågår i en transcenderserfaring, er kendetegnet ved at være *dvælende*; den kontemplerer det enestående ved det enkeltstående, for eksempel det unikke ved det familiemedlem, jeg så for sidste gang på hendes dødsleje en efterårsdag, hvor hun allerede var på én gang nær og fjern for mit blik. Denne dvælende refleksion er kendetegnet ved konkretion, fordi den bevæger sig søgende frem og tilbage imellem partikulært og alment – imellem det, som man fornemmer, og det, man forsøger at forstå det fornemmede som. Resultatet er, at en sådan erfaring ikke er abstrakt men tværtimod har bevaret iagttagelsens kompleksitet i sig, samtidig med at den imidlertid ikke kun er kendetegnet ved denne anskuelighed men også ved meningsfylde. I transcenderserfaringer bevæger refleksionen sig søgende frem og tilbage imellem forståelsens forskellige niveauer i stedet for enten at blive stående ved det konkrete, sådan som sanseerfaringen gør, eller tværtimod fjerne sig fra det konkrete, sådan som forstanderkendelsen gør. I transcenderserfaringen finder der derfor både en erfaring af kompleksitet og en "erkendelse" af betydning sted. Man opfatter en helhed, der er *levende* takket være den indeholdte rigdom af konkretion, men som samtidig også er *meningsfuld* på grund af indre sammenhæng. Resultatet er erfaring, som både er konkret og metafysisk, hvilket skyldes, at erfaringen som sagt er sensitiv (følede, fornemmede og anende) frem for kun at være sanselig eller begrebslig.

Transcenderserfaring i den her omtalte betydning af dette ord er både en erfaring af, at noget har værdi i sig selv, og af, at det erfarde er en del af et større hele – nøjagtig som man traditionelt har sagt om skønhedserfaringen. I transcenderserfaringer fremtræder det iagttagede for det første som værdifuldt i sig selv: Det er sit eget formål og kan derfor ikke gøres til middel for noget andet, uden at man gør vold mod det. For det andet fremtræder det iagttagede

imidlertid også som en del af et større hele: Erfaringen af dets enestående er samtidig også en erfaring af sammenhæng og meningsfylde. For det tredje oplever man i transcenderserfaringer også sig selv som en del af noget større. Man erfarer en førebegrebslig harmoni imellem sig selv og verden, der er forbundet med en følelsesmæssig frem for sanselig nydelse, af Immanuel Kant omtalt som "livsfølelsen".<sup>6</sup> Denne harmoni kaster et uvant lys over det givne og giver et praj om, hvordan forholdet imellem os og verden *kunne* være. Den lader os ane, hvordan det ville være, hvis vi ikke levede i en kultur domineret af fysisk sansning og forstandserkendelse frem for tros- og skønhedserfaring; hvis vi tværtimod levede i en kultur, der prioriterede det sensitive. Det er i denne forstand, at transcenderserfaringer er merbetydningserfaringer, og det er derfor, de glæder og opløfter os.

Med ordet "transcenderserfaring" sigter jeg således til: *følsomt fornemmende, indsigtsgivende, sammenhængs- og meningsstiftende erfaringer, der har transformativ kraft, fordi de giver blik for noget, der er større end os selv, og som vi er fælles om, hvorfor det er muligt at dele sådanne erfaringer med hinanden, selvom de ikke giver eksakt viden om noget bestemt, og til trods for at det, de giver indsigt i, ikke kan forstås videnskabeligt men "kun" fortolkes filosofisk.*

## **Etiske implikationer**

I det foregående brugte jeg de to traditioner "filosofisk æstetik" og "hermeneutisk fænomenologi" – blandt andet Baumgartens, Kants, Heideggers og Gad-amers filosofier – til at formulere mit begreb om transcenderserfaring, ligesom jeg i *Den skønne tænkning* brugte tankegods fra disse traditioner til at formulere min egen erfaringsmetafysik, i hvilken transcenderserfaring spiller en vigtig rolle. Transcenderserfaring i den af mig omtalte betydning af dette ord, er – som vi har set – den begivenhed, at sindet åbner sig, og der træder andet og mere frem end det, som forstanden kan forklare. Min pointe i det følgende vil være, at den grænseerfaring, som transcenderserfaringer dermed også udgør, er det, der muliggør den moralske adfærd, og som etikken derfor ikke må overse. Det sidstnævnte er dog svært at forstå, hvis man ikke er fortrolig med de bånd imellem det sande, det gode og det skønne, der var indlysende frem til begyndelsen af det 18. århundrede. Er man fremmed for disse bånd, kan man ikke se det moralske potentiale i transcenderserfaring; man er blind for det gode i det skønne og etikken i æstetikken.

Dette at kunne opfatte noget som værdifuldt i sig selv – at kunne tænke ikke-instrumentelt – er imidlertid af stor etisk betydning. Når man opfatter og tænker sådan, hvilket æstetikteoretisk formuleret vil sige, at man erfarer skønhed, finder der en åbning af sindet sted, og verden åbnes dermed også. Der åbnes til og for den følelses-, fornemmelses- og anelsesmæssige side af sindet, som til forskel fra forstandens måde at fungere på ikke selv fungerer instrumentelt, og der træder sider af virkeligheden frem, som overskrider, hvad der kan sanses fysisk og forklares rationelt. Et samfund, i hvilket sådanne åbninger aldrig finder sted, og hvor der for så vidt aldrig bliver tænkt æstetisk, er et samfund af borgere, i hvilket alle betragter hinanden som middel frem for mål: hvor alle kun tænker instrumentelt. I sådan et samfund er det, vi i dag betragter som forbrydelse, reglen frem for undtagelsen, og der mangler samfundskritik, fordi der ikke er

andet end det givne at henvise til. Sådan et samfund uden spor af transcenderfering er et samfund af borgere, der mangler det moralske kompas, som de kunne have haft, hvis de havde erfaret, at noget kan have værdi i sig selv, og at man derfor ikke ustraffet kan bruge og forbruge, som man lyster. Det er et samfund, i hvilket ingen formår at handle moralsk.

Disse filosofiske tanker kan omsættes i aktuelle diskussioner som for eksempel den om drenges omskæring, men ikke for blot at applicere de nævnte tanker. Pointen er derimod at omsætte de filosofiske tanker og den fremgangsmåde, de er et produkt af, i forsøg på at gentænke de diskuterede spørgsmål. Hvad angår diskussionen om drenges omskæring, insisterer nogle modstandere på, at det er en menneskeret at have en "intakt" krop, og de refererer til børnekonventionen, der er en del af menneskerettighederne. Andre modstandere lægger mere vægt på, at omskæring krænker barnets ret til frit at vælge sin religion, og de henviser til religionsfriheden, som også er en del af menneskerettighederne. Fortalere for drenges omskæring vil derimod sige, at der ikke er noget videnskabeligt bevis for, at omskæring giver sundhedsmæssige eller funktionsmæssige problemer, hvorfor denne praksis ikke overtræder børnekonventionen, og at menneskerettighederne også omfatter individets ret til at videregive sin kultur og religion til sine børn, hvilket understøttes af forældremyndigheden, samt at børnekonventionen giver barnet ret til at blive opfostret i sin families kultur og religion. Endelig bliver det også fremført som et argument mod drenges omskæring, at de forældre, der lader deres drengebarn omskære, "leger gud" over barnets krop. I praksis er det dog nok ikke så meget Guds som barnets ret over kroppen, som disse modstandere finder krænket, eftersom Bibelen netop advokerer for omskæring (1 Mos 17,10-12). Deres modstand mod drenges omskæring handler nok mindre om, at ingen skal "lege gud", end om at den enkelte, in casu barnet, skal være sin egen "gud"; tankegangen er verdslig, selvom retorikken er religiøs.

Det er ideen om den enkeltes ejerskab over sin krop – retten til at have en "intakt" krop, som man selv bestemmer over – der dominerer diskussionen om drenges omskæring. Det er den personlige ejendomsret til den individuelle krop, der er i centrum. Den vægt, der bliver lagt på at bevare kroppen "intakt", kan fortolkes som udtryk for endnu en idé, nemlig om kroppens ukrænkelighed. Den moderne menneskekrop er imidlertid mærket af menneskeskabte indgreb og kulturel forandring. Vi modellerer kroppen ved hjælp af plastikkirurgi, transplantation og indoperation af kunstige elementer, hvilket ikke vækker alarm, hvis bare det er noget, individet selv har villet. Selvbestemmelsesretten trumfer for så vidt ideen om kroppens ukrænkelighed. Samtidig suspenderes selvbestemmelsesretten dog i stort omfang, så snart det ikke er den enkeltes krop men personens åndelige ve og vel, det drejer sig om. I dag er vi alle genstand for manipulation og manipulerer med hinanden, og den påvirkning af bevidstheden, vi er udsat for og udsætter hinanden for, sigter i særdeleshed efter at drive ånden ud af kroppen og bevidstheden, fordi kun det materielle og empirisk verificerbare har gyldighed i dag. Således trumfer selvbestemmelsesretten måske nok kroppens ukrænkelighed, men kroppen trumfer ånden, hvilket formidlet via selvbestemmelsesretten sender os tilbage til ideen om kroppens ukrænkelighed.

I diskussionen om drengeskæring ender vi uvægerligt i en verdslig diskussion, der først og fremmest handler om den enkeltes ret og nærmere bestemt materialistisk fortolket som hans eller hendes ret til sin fysiske krop. Men er kroppen egentlig en ejendom forstået som noget, man ved egen kraft har bragt sig i besiddelse af, eller er den derimod en gave, noget man er skænket helt ufortjent? Den enkelte kan sulte, træne eller operere sig til et udseende, der svarer bedre til det aktuelle kropsideal, men ingen er selv kilden til sin tilstedeværelse i verden eller ophav til den krop, som denne tilstedeværelse materialiserer sig i. Både krop og eksistens er skænkede, hvordan vi end vil definere kilden og ophavet til de gaver, som de udgør. Ikke kun den idé om selvbestemmelse, der behersker diskussionen om drengeskæring, men også kroppens skænkethed kan give anledning til en idé om ukrænkelighed, men her er ideen ikke motiveret af en forestilling om, at den enkelte har ret til at have en "intakt" krop. Kilden til den her omtalte anderledes idé om ukrænkelighed er derimod det i sig selv værdifulde og dermed absolutte forstået som selvberørende ved alt skænket. Der er snarere tale om en teologisk idé end en juridisk idé; en teologisk idé, som – hvis vi holder 1 Mos 17, 10-12 in mente – ikke kan danne grundlag for et forbud mod drengeskæring. Til gengæld kan den skærpe opmærksomheden om, hvordan vi i det daglige forvalter det, vi ikke selv er ophav til, og som omfatter ikke kun den fysiske krop eller livet som sådan, men også livet med hinanden.

Skal vi operere med en idé om kroppens ukrænkelighed, der omhandler noget andet end blot den enkeltes ret til selv at bestemme over sin fysiske krop, må vi genoverveje, hvad der overhovedet skal forstås ved "krop" og "ukrænkelighed". Dette er nødvendigt, fordi ordet "krops" betydning i dag er reduceret til den fysiske krop, og ordet "ukrænkelighed" i dag kun konnoterer individuel rettighed. Ovenfor blev det allerede nævnt, at ideen om kroppens ukrænkelighed kan nyfortolkes, så den snarere har rødder i erfaringen af, at noget kan have værdi i sig selv, end i selvbestemmelsesretten. Med denne nyfortolkning vil ideen ikke så meget sigte efter at bevare kroppen, som den er født, men handle mere om at værne om det liv, der manifesterer sig i den, og hvormed det ikke bare handler om kroppen som fysisk genstand, men også om den ånd, der lader den ånde. En sådan nyfortolkning kræver imidlertid, at vi ikke kun som ovenfor skelner imellem "sanselig" og "sensitiv" samt "forstand" og "fornuft", men at vi også skelner imellem "krop" og "legeme". Ordet *krop* betegner i så fald den fysiske beholder beklædt med hud og hår, udstyret med sanser og i besiddelse af organer og lemmer – samt forbud for drengeskæring – der går rundt på to ben. Kroppen i denne betydning af dette ord, er den del af helheden krop/legeme, der altid bliver fokuseret på i dag. Ordet *legeme* betegner derimod det opmærksomhedsfelt af følelse, fornemmelse og anelse, der er en del af helheden krop/legeme, men som overskrider kroppen, og som der i dag ikke er blik for. Legemet er det "sted", hvor transcenderer erfaring tildrager sig. Gud tog bolig i Jesu krop, men gav sit legeme til os; i nadveren indtager vi med vinen og brødet hans ånd – ikke krop, men legeme.

Det er i legemet, vi er sammen – ikke i kroppen, hvor enhver er overladt til sig selv, sine private sanseoplevelser, men i legemet, dette opmærksomhedsfelt af følelse, fornemmelse og anelse, der udfolder sig imellem os og forbinder os på tværs af kropsgrenser. Vi er sammen i det legemlige opmærksomhedsfelt af

følelse, fornemmelse og anelse, hvor de sensitive transcenderserfaringer sker, som traditionelt blev omtalt som skønhedserfaringer og blev fortolket religiøst. Enhver transcenderserfaring er som tidligere nævnt individuelt gestaltet, idet den tildrager sig for en konkret person på et bestemt sted og bestemt tidspunkt, men alle transcenderserfaringer er samtidig fællesmenneskelige, fordi de er sensitive frem for sanselige, hvilket også vil sige personlige frem for private. Og fordi det sensitive og personlige – til forskel fra det sanselige og private – udfolder sig i det felt af følelse, fornemmelse og anelse, der som sagt ikke begrænser sig til det enkelte individ, men i hvilket vi tværtimod ånder med hinanden, og hvor det, der sker for den enkelte person, af samme grund kan meddeles til andre mennesker, hvor vanskeligt det end er at forklare med forstanden, verificere videnskabeligt og give begrebsligt udtryk for. Vi kan dele det sig tildragende med hinanden – det som vi erfarer sensitivt – hvor individuelt gestaltede vore konkrete transcenderserfaringer end altid er, også når vi er sammen i fysisk forstand, fordi det, vi erfarer sensitivt, egentlig allerede er fælles takket være sit legemlige frem for kropslige udspring.

For at kunne tage stilling til spørgsmålet om drenges omskæring, må vi forstå, hvad omskæringen betyder for dem, der insisterer på den, og for at forstå dette, må vi ud over den moderne forstandsstyrede tankegang, der kun har blik for fysisk krop og rationel forstand, for eksempel om kroppen forbliver “intakt”, og den enkelte selv bestemmer over den. For jøder og muslimer er det omskårede lem ikke så meget en del af kroppen, som det er et legemligt fænomen. Det omskårede lem er et symbol på det åndelige fællesskab, som den jødiske og muslimske fortolkning af fælleskabet imellem mennesker qua mennesker udgør. Hvor ofte det end glemmes i dag, eksisterer der et mellemmenneskeligt fællesskab, der er skænket ligesom kroppen og eksistensen, og som på én gang skyldes og består i, at vi som mennesker netop ikke kun er kroppe udstyret med forstand og sanser. Vi er også sensitive væsener, for hvem der kan tildrage sig transcenderserfaring, og som derfor altid allerede er legemligt ude ved i hinanden i fælles selvoverskridelse i retning mod noget, der er større end os selv. Først fra dette sted – med sans for legemets forskellighed fra kroppen, det fælles ved det personlige, og erfaringens betydning som kilde til forståelse – vil vi kunne diskutere spørgsmålet om drenges omskæring seriøst. Hvad resultatet af diskussionen så bliver, det er en anden sag.

## Noter

1 Denne lille tekst med titlen “Engle” lod jeg oprindeligt trykke i *Nyhedskatalog* 2007, Aarhus Universitetsforlag, s. 39.

2 Platons skildring af mødet med det skønne tog jeg første gang op i *Skønhed – En engel gik forbi*, Aarhus Universitetsforlag, 2006, s.125.

3 Platon, *Faidros*, Det lille forlag, 1997, s. 41 (*Phaidros* 253D).

4 Dialogen “Hippias” har jeg tidligere gjort brug af i kapitlet “Det skønnes idé” i *Skønhed – En engel gik forbi*.

5 Dorthe Jørgensen, *Den skønne tænkning: Veje til erfaringsmetafysik. Religionsfilosofisk udmøntet*, Aarhus Universitetsforlag, 2014. Dorthe Jørgensen, *Hvorfor er vi så fantasiforskrækkede? Om reformationen og æstetikken*, Eksistensen, 2017, kan læses som en genvej til lidt af *Den skønne tænkning*.

6 Immanuel Kant, *Kritik af dømmekraften*, Det lille forlag, 2007, §1.



## **Mysteriets betydning for mødet med andre mennesker og forunderlige forestillinger**

*Anders Laugesen*

Jeg bor ved foden af Solbjerg. En lille bakke, hvorfra man kan se såvel solopgang som solnedgang, og hvor den fineste lille kilde med duftende urter strømmer ud fra terrænets hjerte. Navnet og arkæologiske fund antyder, at det er et gammelt helligsted, og på min gårdsplads står en lille helligsten, som naboen Keld en dag kom med. 'Du er så glad for store sten', sagde han og forklarede, at denne mærkelige sten var fundet i marken af hans far og nu i flere årtier havde ligget ved maskinhuset. Men han tænkte, at den formentlig ville blive mere værdsat ved at bo hos mig end under bunken med udtjente harver og murbrokker.

Nu er den gamle helligsten del af min gårdsplads og skaber en egen midte. En bautasten præcis af samme udformning som dem, man ser i Louisenlund på Bornholm, men dog af mere beskedne østjyske proportioner. Ingen ved rigtig, hvad bautasten i bronzealderen skulle gøre godt for, for der er ingen skriftlige kilder, der går over 3000 år tilbage. Kun de tavse sten i mødet med vores sanser.

Når sneen falder, danner den et puddertag på stenens flade overside. På den tid, hvor tøjret kommer, løber smeltevandet ned i en lige stribe på midten af stenens flade 'forside'. Den lyser i forskellige nuancer af granitgrå alt efter årstiden, vejret og tidspunktet på døgnet. Min gamle, store slædehund Baldur tissede op af alt inde på gårdspladsen, undtagen stenen. Bondeblomster og nu i år også en selvsået tomatplante står gerne i stenens ly.

Måske dækker mine iagttagelser over samværet med vores hellige sten over tilfældigheder. Men de kan også danne ramme for fortællinger. Ikke mindst i lyset af mine andre stenerfaringer. Når der er måneformørkelse tager familien sammen med en god ven ud til Trustrup Højene på Norddjursland, hvor der er en samling af stendysser. De er ganske vist dateret som noget ældre end bautastenenene, men de deler tavsheden ind i ukendte virkeligheder sammen med bautastenenene. Under de fleste måneformørkelser sker der det, at når jordens skygge går ind foran fuldmånen, så er månen placeret direkte ud for stendyssens gravkammer. De store stendyssekomplekser rundt om i landet, der er over 5000 år gamle, er tilsyneladende bygget i forhold til astronomiske begi-

venheder. Således kan vores ven fortælle, at når hun går ude ved jættestuerne i forbindelse med forårsjævndøgn, så fyldes gravkammeret ved solopgang med lyset fra den opgående sols første stråler.

Sidst vi var til måneformørkelse, var det en måneformørkelse, der ikke var en del af den cyklus, hvor den formørkede måne står lige ud for indgangen. Så vi vidste ikke, om der overhovedet ventede os noget andet end en hyggelig aften med kaffe og hvidvin. Der var overskyet og vi havde nær givet op, men med ét lettede skyerne, og den formørkede måne kom til syne. Men som jeg sad på en sten uden for indgangen til stendyssens, opdagede jeg, at lige i min blikretning stod den røde planet Mars. Præcist ud for indgangen. Og vinkelret med linjen ind i min højre tinding stod Jupiter. Når blikket var fokuseret, kunne jeg kun se Mars. Men når jeg defokuserede, opstod der en slags lystunnel fra den formørkede måne og ned til Mars, og i min imagination fortsatte den helt ind i stendyssens kammer. Som en anden dødstunnel beskrevet i forbindelse med mange menneskers nærdødsoplevelser. Den sidste del af tunnelen fra Mars og ind i hulen står for min regning og fortolkning, men oplevelsen var ærefrygtindgydende og sad i min krop længe efter.

## **Mysteriet - og dets tolkning**

Jeg vil aldrig nogensinde kunne trænge ind i forfædrenes forståelse, hverken af stendysserne eller af bautastenene. Jeg kan måske gøre mig iagttagelser af fysiske fænomener, men uanset hvor gerne jeg vil bevæge mig fra iagttagerens rolle og ind i deres erfaringsverden, så er det umuligt. Deres erfaring kan aldrig blive min. Og det af flere grunde. Deres efterladte tegn i form af stendysser og bautasten stammer fra kulturer, der tidsmæssigt er meget langt fra min samtid. Der er ingen forklarende fortællinger, som er tilgængelige, og selv om der havde været levende fortællinger fra dengang, så er det meget lidt sandsynligt, at jeg ville kunne forstå eller leve mig ind i deres verden. Måske kunne jeg ane noget igennem fortællingerne, på samme måde som jeg får anelser igennem stendysserne og bautastenenes lysfænomener. Men jeg vil altid være på afstand. Deres mysterium er ikke mit, men jeg kan godt iagttage og værdsætte, at de har haft noget, som knyttede dem ind i en større sammenhæng. At de har haft en fornemmelse for og et forhold til det, vi i dag med religionsvidenskaben kalder det hellige.

Den menneskelige oplevelse af det hellige går tilsyneladende som en rød tråd igennem civilisationernes efterladenskaber. Hulemalerier, pyramider, offerpladser, gravmonumenter, templer og ritualhuse. Overalt i verden støder vi på arkæologiske fund, der tyder på, at samfund har forholdt sig til det hellige som en del af fællesskabets orientering og identitet. Og når vi kommer ind i den historiske periode med gode skriftlige kilder, er der ingen tvivl. Mennesker har overalt erfaret at være indfældet i en sammenhæng større end dem selv. Og ofte har denne erfaring haft en karakter, som tilsyneladende ikke lod sig fuldstændig beskrive i sproget. Derfor er menneskets møde med det hellige fyldt med symboler og tegn, som kun lader sig tyde indefra. Det vil sige, hvis man er en del af erfaringsuniverset og med sit liv begiver sig på rejse ind i den virkelig-

hed, symboler og tegn peger på.

Jeg har brugt det meste af mit liv på at studere religioner rundt om i verden og på at tale med mennesker om deres trosforestillinger. Og min konklusion er, at det tilsyneladende kun lader sig gøre at nærme sig det hellige, fordi man altid er principielt udenforstående i forhold til andres trosuniverser. Det vil sige, at som jagttager kan man nærme sig den andens erfaring af hellighed men ikke fuldt deltage i det og dermed på lige fod være i det. Det er muligt at ane forskellige traditioners livsmysterier, fordi de ofte forbinder sig til fælles menneskelige situationer, men det at ane er ikke det samme som at forstå dybt indefra.

Men selv det at ane er umådelig svært, for det er ofte forbundet med at hengive sig til en ikke-kognitiv sansning. Og det er tilsyneladende ganske svært for mange mennesker. For derved lader man transcendererfaringen få plads ind i et rum, som ikke kun er mit eget, men også er transpersonelt. Det vil sige, at man i selve sansningen fralægger sig sindets normale kognitive styring af virkeligheden.

Det er min erfaring, at når man står som jagttager af f.eks. religiøse ritualer, billeder eller musik, så kan man som et sansende menneske godt få erfaringer af transcendens. Det vil sige, at man bliver taget ud af sit tænkende og analyserende rum og er til stede i øjeblikkets fortættethed. Den type erfaringer er ofte af en karakter, som skaber stor dybde og giver en oplevelse af indsigt i den virkelighed, man står over for. Også selv om den virkelighed repræsenterer en anden tid eller en helt anden religiøs kultur end ens egen. Den slags erfaringer har ofte gavens eller nådens karakter. Man kan ikke ville den slags sansning, men det er muligt at være åben og ventende. Det vil ofte hjælpe den type erfaringer på vej.

Men pointen er, at når det fortættede øjeblik af erfaring lukker sig og virkeligheden står tilbage, så skal jeg integrere min nye erfaring ind i det liv, som er mit. Det vil sige ind i den totale sum af livserfaringer, der gør, at jeg er mig og ikke den anden. Det kan være livserfaringer af at være indfældet i en kultur og en samtid, i et sprog og i en social sammenhæng, i vidensuniverser og mentale begrebsdannelser. Alt sammen noget, der gør, at jeg ikke kan forstå, hvad den erfaring, jeg har haft, oprindeligt har betydet ind i den historisk/kulturelle sammenhæng, hvorfra den opstod.

Tilbage står, at mennesker kan værdsætte mysteriet, de møder hos den anden, eventuelt genkende træk fra oplevelsen ind i ens egen livserfaring, men man kan ikke blive identisk med mysteriet eller med den andens erfaring af det hellige.

Når det er sagt, så skal det samtidig siges, at der i mødet med mysteriet også opstår fælles erfaringsrum. Og nye fælles erfaringsrum kan åbne sig, når to forskellige livsmysterier mødes i fælles øjeblikke med transcendentens fylde. Men for mig at se er det nye fælles rum, der åbnes. Det er en illusion, at jeg som udenforstående kan dele de fælles transcendentale erfaringsrum, som f.eks. eksisterer i for mig ellers fremmede religiøse fællesskaber.

## **Mysteriet som gave**

Som ung mand bragte min søgen mig blandt andet i kontakt med Father Oshidasan. Han var en gammel dominikanermunk, der under meget primitive forhold boede i området Takamori i det, man kalder De japanske Alper. Hans lille fællesskab bestod af en samling uopvarmede, klassiske, japanske huse og en kirke i samme stil. Igennem sit liv havde han dyrket zenmeditation og blev betragtet som en anerkendt zenmester. Takamoris beboere var en noget sammensat lille flok af kristne, buddhister og søgende sjæle. Men det var et meget rummeligt fællesskab, hvor alle hver morgen modtog nadveren i det, der mest af alt mindede om en japansk teceremoni.

En aften havde jeg nogen tid alene med Father Oshidasan og spurgte ham til, hvordan han kunne rumme alle de forskellige mennesker. 'Jeg forsøger at se deres mysterium. Deres dybeste forbindelse til Den, som er altings urgrund,' svarede han. 'Alle mennesker har et særligt mysterium, der er imellem den enkelte og Gud. Det mysterium er intimt og ukrænkeligt. Det er der, hvorfra det enkelte menneske kan blive berørt af Gud. Også selv om mennesket ikke bruger ordet Gud. For alle mennesker er der et dybt personligt punkt, som forbinder dem til universets dybder.'

Father Oshidasan fortsatte: 'Man kan aldrig sige om et andet menneskes mysterium, at det er forkert. Livsmysteriet hos den anden må man altid møde med den dybeste respekt. Også selv om man ikke forstår det. Ofte kommer livsmysterier i en forunderlig samtale, når mennesker begynder at tale med hinanden. Men man vil aldrig forstå den andens livsmysterium helt og fuldt. For det er netop et mysterium, og det er dybt personligt.'

I mine mange møder med mennesker og deres tro er jeg tit vendt tilbage til mit møde med Father Oshidasan og hans dybe respekt for den anden. Jeg tror, at det er sådan, det er. Vi hviler alle sammen i et punkt, vi ikke forstår, men hvorfra der kan udgå en erfaring af dyb forbundethed. Til det, der er større, til hinanden og ind i os selv. Men det livspunkt er i al sin styrke umådelig sart. Det presser sig ikke på og bliver meget let overskygget af tankernes mylder og følelsernes oprørte hav. Selv om punktet er hos alle, skal det opdages og kultiveres for at folde sig ud. Og det giver ikke nødvendigvis sig selv i en ekspansiv og ekstrovert oplevelsesorienteret kultur, hvor elektronikkens flimrende baggrundsstråling fylder langt mere i bevidstheden end den bagvedliggende stilhed, der favner enhver tanke.

Muligheden for at blive indfældet i et mysterium, der peger ud over en selv, er en mulighed. En gave og en opgave. Men som med nogle af de vigtigste gaver i menneskelivet kræver det at blive opdaget for derefter at stå til livslang udpakning.

## **Mysteriet, samtiden og debatten om omskæring**

Mange mennesker har i dag vanskeligt ved at forholde sig til begrebet 'det hellige' og ved at identificere transcendererfaringer i deres eget liv. Og derfor bliver påpegnings af menneskers indfældethed i et personligt livsmysterium,

med rod i en virkelighed større end mennesket selv, måske uforståelig. På det seneste ser vi det i diskussionen om omskæring.

Blandt mange børn af sekulariseringen er der en verdensforståelse, som bygger på menneskets eget ansvar for at få det bedst mulige liv. Livet leves frem imod døden, der bogstavelig talt er det sidste og i yderste konsekvens det eneste, der er at sige om et menneskes eksistens. De store, religiøse forklaringsmodeller opleves som irrelevante og i stedet lever mange i et forsøg på at få livet til at folde sig bedst muligt ud inden for det begrænsede livsløb. For nogles vedkommende indebærer det at tilstræbe at vise respekt over for andre mennesker og naturen.

Tidligere tiders fokus på at række ud efter erfaringen af det hellige er i dag skubbet i baggrunden af en altomfattende forbrugs- og oplevelseskultur, der ofte har fokus på det enkelte menneskes umiddelbare sanser og følelser. Der er hverken forståelse for eller tradition for, at det er nødvendigt med en dannelse af sanserne for at åbne op for transcendererfaringer og forfinede sansninger.

Et af de få områder, der alment er tilbage i forhold til erfaringer, som hører mysteriet til, er seksualiteten. Men også her mangler vi som kultur i dag et sprog og en forståelse, som lader det selvoverskridende erfaringsrum pege ind imod det sakrale. I det hele taget er vores fælles forudsætninger for at tale om mysteriet og det hellige som en væsentlig del af livet ikke særlig gode. Desværre har vores lutherske tradition heller ikke været behjælpelig med at udvikle den del af vores kultur. Når debatter omkring omskæring så kommer op, står det derfor ikke ligefor at se spørgsmålet i perspektivet af menneskers forhold til et meningsgivende livsmysterium. Men det er ikke desto mindre muligt at argumentere for, at omskæringen af drenge i jødedommen og islam hører til kategorien af meningsgivende livsmysterier. Som symbolske tegn, der peger ind på en før-sproglig dimension, et mysterium, jeg som udefrakommende ikke forstår, men som tilsyneladende er dybt meningsgivende ind i sammenhængen.

Som udefrakommende oplever man ofte stærke fællesskaber i synagoger og moskeer. Her er naturligvis mennesker, som er præcis lige så forskellige som andre steder, men forståelsen af det jødiske folk, og i en islamisk sammenhæng af ummaen, kan som udefrakommende opleves ganske stærkt. Det fornemmes som om, der i begge sammenhænge er et fællesskab, der har en anden karakter end fællesskabet blandt medarbejderne i en virksomhed eller medlemmerne af en andelskasse.

For nogle vil fællesskabsfølelsen være stærk. For andre mere perifer. Men det er en erfaring, at der næsten altid er dybe følelser forbundet med at høre til blandt religiøse jøder og muslimer.

Måske vil muslimer og jøder ikke selv betegne følelsen af fællesskab som en transcendent oplevelse eller som et mysterium, men det kunne hænge sammen med, at erfaringen af mysteriet ikke er konstant nærværende, men har øjeblikkets karakter. Og at det kræver en basal vågenhed for at sprogliggøre denne særlige ikke-kognitive sansning. Men i og med at fællesskabet i jødiske og muslimske sammenhænge har nogle stærke symbolske tegn, som tilsyneladende

ikke står til diskussion for de fleste, så er der for mig som udenforstående et mysterium på færde. Jeg forstår det ikke, men jeg kan iagttage og fornemme det.

Når jeg mener, at omskæringen hører til i kategorien af mysterier, så er det fordi den som symbol forbinder sig til de dybeste lag af menneskers oplevelse af at være indfældet i noget større end dem selv. Et fællesskab, en pagt, en Gudsrelation. Og tilsyneladende kan omskæringen pege ind på erfaringsrum, som går ud over det sproglige og ind i en transcenderserfaring for såvel enkeltpersoner som for religiøse fællesskaber.

Jeg forstår ikke omskæringen. Præcis som jeg heller ikke forstår meningen med bautasten og jættestuer. Men jeg kan spejle mig i det som menneske at være henført på et mysterium, der på underfuld vis kalder på mig og mine og skaber dybdesammenhæng. Får mig til at ane berøringen af det hellige.

Derfor er det i diskussionen omkring omskæring meget vigtigt at være bevidst om, at vi her træder ind på en særlig følsom del af vores eksistens. Ind i noget ofte sart og sensitivt. For det er for de fleste af os særdeles ømtåleligt at blive beklippet på vores dybeste, ikke-verbaliserede livssammenhænge. På vores mysterium. Jeg har nogle få gange oplevet, at andre overskred mine grænser ind til det, der er helligt for mig, og det gav anledning til dybtfølt vrede.

At betræde hellig grund, skal man gøre varsomt. Derfor tager man i mange traditioner skoene af, inden helligdommen betrædes. Lad os på samme måde huske i overført forstand at tage skoene af, når vi står over for medmenneskets livsmysterium.

Alt, mennesker forstår som mødet med det hellige, er selvsagt ikke noget, der skal stå uimodsagt eller nødvendigvis tillades. Vi vil f.eks. i dag ikke acceptere vores forfædres praksis med moseofringer af mennesker, uanset at det for dem var en integreret del af deres møde med det store livsmysterium. Og i et pluralistisk samfund er det naturligvis helt på sin plads at tage en debat om omskæring. Men det er ikke en debat som andre debatter. Og det er den ikke, fordi den peger ind imod noget, man som udenforstående aldrig vil kunne forstå. Men også fordi debattens præmis er eksistentielt følsom.

## **Restriktioner mod menneskers livsmysterier**

I et retssamfund kan det naturligvis være nødvendigt at foretage indgreb over for menneskers frihed. Også når det gælder rettigheder omkring det religiøse. Men hvis samfundet vil gennemtvinge en ændret praksis i forhold til omskæring eller andre religiøst funderede skikke, så har det konsekvenser. Og det er konsekvenser af en karakter, som det ikke-religiøst funderede menneske nok ofte har vanskeligt ved umiddelbart at forstå.

Måske er alvoren ved at overskride det intime livsmysterium vanskeligt at forstå, hvis begrebet ikke har nogen mening i ens erfaringsunivers. Måske kan

det derfor være til hjælp, at se på en overskridelse af lignende karakter ind til den mest sårbare del af et menneske, som vi alle har en spontan forståelse af, nemlig voldtægten. Her har vi alle straks en forståelse for, at det er en grænseoverskridende handling. Kroppens grænser overskrides og, parallelt med det, psykens. Men samtidig er det også det andet menneskes væren, der udsættes for overgreb. Og menneskets væren og dets livsmysterium har samme karakter.

Når man er inde at lovgive på områder, som berører menneskers livsmysterier, er man tæt på urørlighedszoner og dermed også på mulig oplevelse af dyb krænkelse. Det kan naturligvis være nødvendigt at føre debatter om gamle, religiøse ritualers relevans og mulige forandring. Samfund kan være nødt til at lovgive omkring spørgsmål, der for de berørte opleves at høre til inden for det, de forstår som deres livsfundament. Men hver gang det sker, er der grund til at gøre det med stor forsigtighed. For i et sekulariseret samfund ligger det ikke fjærnt, at man afvikler vores kulturs tradition for dyb anerkendelse af det enkelte menneske og den enkelte gruppes ret til at opleve sig indfældet i et større livsmysterium. Indgreb, der berører det andet menneskes mysterium er af en anden karakter end andre reguleringer, et samfund vælger at foretage.

Et livsmysterium behøver ikke kun omhandle religion. Det kan også være anerkendelsen af retten til en identitet som seksuel minoritet, retten til at være en del af et ideologisk fællesskab eller retten til at udleve sine drømme, selv om de er uforståelige for andre. Med andre ord er der potentielt dybe overgreb på spil, når diskussioner og eventuel lovgivning bevæger sig ind på områder med berøring til det hellige og menneskers oplevelse af et meningsgivende mysterium.

Tro og religion er som alt andet i vores tid til diskussion. Heldigvis. Men diskussionerne bør efter min mening føres med lyttende respekt og sans for det enkelte menneskes og gruppers livsmysterier.

Ind i diskussionen omkring omskæring af drenge er det også påkrævet at erindre sig, at vi som danskere er rundet af en nordeuropæisk kultur, der for ikke længe siden argumenterede sig frem til et holocaust. En grusomhed, hvor man ignorerede, overskred og ødelagde menneskers livsmysterier, bl.a. fordi deres fællesskaber indeholdt uforståelige elementer for den antisemitiske majoritetskultur, - herunder omskæring af drengebørn.

Vi kan selvsagt som danskere ikke identificere os med kulturen bag holocaust, men sagen er ikke her vores perspektiv, men hvordan vores kulturhistorie bliver opfattet af dem, kritikken retter sig imod. Og her er der en stor opmærksomhed om de linjer, der går fra Luthers jødefjendske holdninger og kulturen, der senere legitimerer nazismens frygtelige overgreb. Danskerne er indpodet i en luthersk evangelisk kristen kultur. Måske der ud fra den kulturstrøm nu stikker nye antisemitiske sider frem? Vi har tilbage i den danske historie fra før anden verdenskrig mange antisemitiske eksempler i det danske samfund. Det er der grund til at være opmærksom på.

Det er stadig ikke et argument for ikke at diskutere omskæring eller andre prækære religiøst funderede spørgsmål. Men det er en påpegning af, hvor nødven-

dig det er, at vi har stor opmærksomhed omkring, hvordan vi i en moderne, sekulariseret kultur omgås det menneskelige mysterium hos os selv og andre - og hvilke implikationer og konsekvenser det har.

[i] Jeg henviser til min lille bog Hvorfor kaster Luther skygger på folkekirken, udgivet på Eksistensen.



## ”Da Gud blev omskåret”

- Omskæringsdebat mellem tolerance og nul-tolerance

*Christian Hjortkjær*

### ”Det gør man bare ikke”

Der er få argumenter i debatten om omskæring, der er så hårdtslående som udsagnet ”Jeg er ligeglad med hvad du siger – man skærer bare ikke i små børns tisse-mænd.” Det er som om lige netop de ord er så indlysende, at enhver, der prøver at sige – ikke det modsatte, men bare – noget *andet*, automatisk har sat sig selv skakmat. Det er ordene, der lukker enhver diskussion.

Problemet er, at argumentet er nedslående, som det er hårdtslående. Det slår enhver diskussion ned om individets ukrænkelighed og ritualers betydning, som historisk set er langt mere kompleks – på godt og ondt. Mit anliggende er her det modsatte: At insistere på at holde denne diskussion åben, og at gøre det ud fra to kritiske og afgørende spørgsmål:

1. Er det i sandhed *for børnenes skyld*, at man vil indføre et forbud mod omskæring?
2. Er der noget i vores egen, kristne kultur, der stiller os *åndeligt arrogante* over for omskæring?

Det er disse to grundspørgsmål, jeg i det følgende vil besvare. Og det kræver, at der svares mindre forkortet og entydigt, og i stedet mere forlænget og ud fra flere perspektiver. I dette tilfælde vil svaret falde i tre dele: En sociologisk, en idéhistorisk og en eksegetisk.

Men inden jeg når til det første svar, er det nødvendigt, at jeg gør min egen holdning entydigt klar: Er omskæring et overgreb? Ja, det mener jeg entydigt, at det er. Det foregår om ikke *mod* barnets vilje, så i hvert fald ikke *med*. Så det er det. Er det meningsløst? Ja, det er det også. Ud fra en rent rationel betragtning. Det gavner intet, og det medfører uundgåeligt smerte. Er det uden betydning? Nej, det er det aldrig. Det er af kolossal betydning. Hvilken betydning? En merbetydningsværdi som vi aldrig er i tvivl om, når vi erfarer den:

*Hvert år på den dato / der tilfældigvis blev din fødselsdag / tager vi toget til Århus /for at besøge din grav / som nu engang er det sted her i verden /hvor du ikke er. / På turen op gennem byen køber vi blomster /og taler som på*

*enhver anden dag / indtil vi står foran stenen. / Og på vej tilbage regner det altid. / Eftersom intet af dette giver mening / og alligevel finder sted / må det være af største betydning.*

- Søren Ulrik Thomsen (2011)

Det er altså præmissen. Noget kan godt være *meningsløst* og dog have *betydning*. Det er ikke en religiøs pointe. Det er ikke engang en teologisk. Og det er strengt taget heller ikke en psykologisk. Det er en sociologisk pointe. Det giver absolut ingen mening, at vi mødes på nogens dødsdag for at lægge blomster på et sted, hvor den døde jo *ikke* er. Og alligevel har det betydning *for de levende*. Det her *ved* vi godt. Det er irrationelt. Alligevel gør vi det. Mon der kunne være noget tilsvarende på spil i tilfældet med omskæring?

## **1. del: Omskæringens sociale betydning - det sociologiske perspektiv**

Går vi til den religionsvidenskabelige ritualteori, så lærer vi, at ethvert ritual er kendetegnet ved: 1. *En religiøs forandring*. Man går fra én tilstand, til en anden. Fra uindviet til indviet. Fra fortabt til frelst. Fra menneske til mysterium. Fra krop til ånd. 2. *En social forandring*. Man går fra individ til fællesskab. Man ikke bare *inviteres*, men *accepteres* af flokken (Gennep 1909, Turner 1969).

Eksempel: I en kristen kontekst kan man vælge at udføre en nøddåb, hvis et barn er i fare for at dø kort efter fødslen. Den religiøse begrundelse er, at barnet ikke skal gå fortabt, men inkluderes i Guds kærlighed til nåde og frelse. Men hvad sker der bagefter, hvis barnet overlever? Ja, så *gentager* man et mere udfoldet dåbsritual i kirken. Hvorfor? Fordi det er mindst lige så væsentlige er barnets indlemmelse i den sociale flok. Barnet skal *vises frem*, dåben skal *ses*, barnet skal *krammes*. Ud fra en teologisk (dvs. rationel!) betragtning, er det meningsløst, endda blasfemisk: Det tilnærmer sig en gentagelse af dåben, som var man i tvivl om, hvorvidt den virkede første gang. Pointen er, at ritualer *altid* har en social funktion. Nogle gange også en religiøs.

Vi kunne nu spørge igen: Er det et overgreb, altså dåben? Ja, det er det (om end ikke så voldsomt). Det foregår om ikke *mod*, så ikke *med* barnets vilje. Er det meningsløst? Ja, det er det også. Er det uden betydning? Nej, det er af kolossal betydning! Hvilken betydning? Social betydning.

Dette er en grundpointe i den durkheimianske tradition af sociologien. Vi mennesker indgår i en mængde af ritualer for at opnå det, der kaldes *emotionel energi*.<sup>1</sup> Det kan for så vidt være alle mulige ritualer. Rygning er et ritual. Ligesom sex, vinterbadning og ølbowling. De er åbenlyst ikke religiøst funderede, men de er ikke desto mindre interaktionsritualer. Vi opsøger dem, fordi ritualer fortætter den højst eftertragtede, berusende følelse af sammenhørighed i et nøje afgrænset tid og rum. Ritualer er sociale trykkogere, som skaber det sociale (Durkheim 1995; Collins 2004; Liebst 2014).

Ritualer er ikke blot med til at definere, men også at skabe det sociale fællesskab. Et fællesskab som ethvert barn, ethvert menneske, er absolut afhængigt

af. Så når vi siger, at det er for barnets skyld, at vi bør forbyde omskæring, er det så så entydigt? Jeg kunne aldrig drømme om at omskære mit eget barn, men hele dets sociale liv afhænger heller ikke på nogen måde af det.

Det ændrer ikke på, at omskæring er et overgreb. Men det ændrer på det spørgsmål, om det entydigt er for barnets skyld, når vi vil forsvare det mod omskæringsritualet? Spørgsmålet er samtidig, hvad vi *afskærer barnet fra*? Og her må svaret være, at et forbud mod omskæring også fratager *børnenes* deres mulighed for at blive optaget i det sociale fællesskab. Den oplagte indvending herimod er, at så er der noget galt med ritualet! Og ja, det er der muligvis, fra vores perspektiv. Et mindre indgribende ritual havde været at foretrække. Men det ændrer ikke på, at et forbud *også* vil gå ud over børnene.

Det afgørende er her, at det ikke kræver en religiøs begrundelse eller en "midlalderslig tankegang" at påpege det problematiske ved et forbud mod omskærelse. Også ud fra en rent sociologiske betragtning er forbudstanken, så at sige, *forsnævret*. Det er derfor, jeg hævder, at vi bliver nødt til at kæde det første spørgsmål om forbudstænkningen sammen med det andet. Spørgsmålet om hvorvidt der er noget i vores egen kultur, der stiller os åndeligt arrogante over for en omskæringspraksis. Men før vi kan besvare det spørgsmål, er vi nødt til at se idéhistorisk på vor tids forestilling om kroppens ukrænkelighed.

## 2. del: Kroppens ukrænkelighed – Det idéhistoriske perspektiv

Det afgørende spørgsmål er her: Hvorfor står individets ret til selvbestemmelse over alt andet i vores tid? Eller mere præcist formuleret: Hvorfor er det, at det lige netop er *kroppen*, og helt specifikt *individets krop*, der er ukrænkelig?

Vi har i dag en forestilling om det autonome individ, som er uden fortilfælde i den europæiske idéhistorie. Individet er *enestående*. Ikke alene i betydningen unik, autentisk, *sig selv*, men også i den betydning, at det skal *stå ene*, være uafhængigt og autonomt (Sløk 1989, Hjortkjær 2016). Individet har i en afgørende forstand overtaget Guds hellighed. Det hellige er, ligesom ritualet, ikke nødvendigvis forbundet med noget religiøst. Det hellige er ikke indholdsbestemt, men funktionsbestemt. Det hellige er defineret som det, man ikke må røre ved (Eliade 1993). Hvor det før var Gud, der var "untouchable", er det i dag individet, og helt særligt individets krop. Det er derfor omskærelsesdebatten er så betændt. Individet krop er ukrænkelig, den er *untouchable*, for individet er enestående selvbestemmende.

Lad os derfor se på, hvad individet – som barn – *ikke* bestemmer over. Et barn er ikke selvbestemmende i forhold til:

- Eget statsborgerskab og skolegang
- Hvilken luftforurening og allergener det udsættes for
- I skræmmende lille grad hvilket psykisk miljø, det udsættes for i de helt afgørende første år af dets liv.

Som forælder må du omvendt og i overraskende vid udstrækning:

- Fortælle dine børn, at de er værdiløse skvat.
- Indlære dine børn den grundfølelse, at de ikke er værd at elske.

- Udslette selvværdet fra deres psyke.
- Opdrage dem med en kæft-trit-og-retning, der forhærder deres hjerter
- Brolægge deres liv med diagnoser og dårlig samvittighed.
- ... Men du må *ikke* slå dem. Og du må ikke omskære dem. For du må ikke røre dem. Deres kroppe er urørlige. Og dette på trods af hele den samlede videnskabelige psykologis massive empiriske belæg for, at tidlig psykologisk skadning af barnet er noget nær uopretteligt (Ainsworth et al. 1978; Ainsworth & Bowlby 1965; Perry 2017; Siegel 2008; Stern 2000). Alligevel er kroppen det ene, komisk afgrænsede lille område af menneskets selv, som barnet selv må bestemme over.

Det bringer os tilbage til en præcisering af de indledende spørgsmål: Er det i sandhed for børnenes skyld, når vi med et forbud mod omskæring lægger al vægt på *kroppens* ukrænkelighed? Eller er der noget i vores kulturarv, der afleder en elitær arrogance over for de *kulturer*, som lader deres børn omskære?

### **3. del: Mellem kristen tolerance og kristen nul-tolerance (det eksegetiske perspektiv)**

For at besvare det sidste spørgsmål vil jeg vende mig mod kristendommen i en kritisk-eksegetisk nærlæsning af en af de tidligste kristne tekster om omskærelse, *Paulus' brev til Galaterne* i *Det Ny Testamente*. Min påstand er kort sagt, at vi allerede her finder kimen til den splittelse, der kendetegner vores forhold til omskæring endnu i dag.

Problemet og anledningen til Paulus' brev til den nykristne menighed i Galatien er, at de er begyndt at lade sig omskære. Det er ifølge Paulus dybt problematisk af to grunde sammenhængende grunde: 1. Kristendommen hævder, i modsætning til jødedommen, at det kun findes én Gud, og denne Gud er gud for alle. 2. Det betyder, at alle religiøse skel nu er ophævet: I kristendommen er der ingen forskel på folkeslag og racer, ingen forskel på rig og fattig, på mand og kvinde, intet skel mellem omskårede og uomskårede.

Paulus indfører med sin teologi en ny ritualteori for dåben (Gal 3,26-29): I dåben afklæder man sig sit eget tøj (partikularisme) og iklæder sig en hvid klædedragt (universalisme). Religiøse skel ophæves. Kulturelle skel ophæves. Seksualitet ophæves. Tilbage står "Antropos" – et frit menneske, som Gud skabte det i *Første Mosebog*.

Hvis man læser Paulus kritisk, støder man dog på det problem, at Paulus' teori ikke lever op til praksis. Ideelt ville det jo ikke være nødvendigt med omskæringen nu, da alle skel er ophævet. Men i praksis holdt de første kristne fast i partikularismen på bekostning af den principielle og ideelle universalisme.

Paulus lægger således forsonende ud i kapitel 1-3: Når nu I har fået at vide, at Gud har gjort jer frie, hvorfor bliver I så ved med at lade jer omskære, spørger Paulus. Det er sådan set i orden, at man lader sig omskære, men det er egentlig overflødigt. Tro (ånd) og omskærelse (kød) får her lov at være komplementære

størrelser.

Men i kapitel 4 indskærper Paulus forholdet med en mere grundlæggende opdeling. *Enten* lever man i kødet (*sarx*), *eller også* lever man i ånden (*pneuma*). Enten lever man et verdsligt liv med regler, normer, moral (Moseloven), eller også lever man et åndeligt/oplyst liv, hvor man har indset at mennesket allere-de er frit, fordi det er blevet frelst af Gud. Enten lever man (som jøderne) under loven, eller også lever man (som kristen) i frihed! (Gal 4,1-11).

I kapitel 5 går Paulus imidlertid linen ud og ophæver det komplementære forhold mellem omskærelse og tro til fordel for et eksklusivt. Omskærelse kan nu ikke længere forstås som ligegyldig i betydningen, at det heller ikke skader, men at man *skal* lade være. Omskærelse *står i vejen* for friheden (Gal 5,1-6). Man fornemmer Paulus' tiltagende frustration, indtil han til sidst sætter trumf på: "Gid de ville *lem/læste* sig helt, de, der gør jer så forstyrrede!" (Gal 5,12).

Det afgørende ord er her det græske "apokoptå", som i den danske Bibel oversættes til "lemlæste", men som egentlig betyder "afskære". Ikke bare omskære, men afskære. Det vil sige at billedet er endnu mere grotesk. Det, Paulus egentlig siger er, at de der i forvejen er i gang med at omskære sig selv, de skulle faktisk tage og skære den helt af! Det er da også den oversættelse man har valgt i *Den Nye Aftale*, der simpelthen oversætter ordet til "kastere".

Er dette ikke det mest prægnante billede på det danske tvesind i spørgsmålet om omskæring? Vi vil så gerne være rummelige, men gradvist ender vi i et enten-eller. Vi vil så gerne være kulturelt tolerante, men vi ender i en religiøs nul-tolerance. Selvom vi måske ikke regner os selv for særligt kristne i dag, så er det bemærkelsesværdigt i hvor høj grad vi har overtaget Paulus' "åndelitære" arrogance på dette punkt: Når vi nu er blevet oplyst, når vi nu er sat fri, hvorfor hænger vi så fast i de kødelige ritualer, som slaver for middelalderlige magter? Måske er vi mere paulinske, end vi vil være ved.

## **Gud fri mig vel**

Det bringer mig til min sidste overvejelse: Hvad i alverden skal vi stille op med det besynderlige (bibelske) faktum, at selv Gud blev omskåret? Han blev ikke spurgt. Man skar bare. Da Gud blev kød og tog bolig iblandt os, skar man allere-de på ottendedagen noget af kødet væk igen. Var det et overgreb? Ja, det har det helt sikkert været. Fandt Gud sig i det? Ja, åbenbart. Af alle de ting, Jesus ifølge kilderne har sagt og gjort, i al Hans opgør mod farisæere og skriftkloge og i al Hans samfundsnedbrydende religionskritik levner Jesus ikke ét kritisk ord mod det faktum, at mennesket skar i Ham uden samtykke. Det er da tankevækkende. Havde det ikke været det mest oplagte, hvis Gud i al sin menneskelige afmagt og guddommelige almagt og havde sagt: "Jeg er ligeglad med hvad I siger - I skærer bare ikke i min tissemand!"?

## **Bibliografi**

Ainsworth, M. D. S., Blehar, M. C., Waters, E., & Wall, S. (1978): *Patterns of Attachment: A psychological Study of the Strange Situation*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.

Ainsworth, M. and Bowlby, J. (1965): *Child Care and the Growth of Love*. London: Penguin Books.

Collins, Randall (2004): *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.  
Det danske Bibelselskab (2007): *Den Nye Aftale – Det Nye Testamente på nudansk*. København: Bibelselskabets Forlag.

Durkheim, Émile (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press. [Originaludgivelse 1912].

Eliade, Mircea (1993): *Helligt og profant: Om religionens væsen*. Frederiksberg: Det lille forlag.

Gennep, Arnold van (1909): *Les Rites de passage*. Paris: Librairie Critique, Émile Nourry.

Hjortkjær, Christian (2016a): *Hvorfor er vi så enestående? Om reformationen og individet*. København: Eksistensen.

Liebst, Lasse Sounperä (2014): *Staged, yet Unstaged. Sociological Inquiries into Space and Micro-Interaction*. Ph.d.-afhandling. Sociologisk Institut. Det samfundsvidenskabelige fakultet. Københavns Universitet.

Perry, Bruce D. (2017): *The Boy Who Was Raised as a Dog*. 3rd ed. New York: Basic Books.

Sløk, Johannes (1989): *Da mennesket tog magten*. Viby J.: Centrum.

Siegel, Daniel J. (2008): *Sindets tilblivelse og udvikling*. Århus: Klim.

Stern, Daniel (2000): *Spædbarnets interpersonelle verden*. 3. udg. København: Hans Reitzels Forlag.

Thomsen, Søren Ulrik (2011): *Rystet spejl*. København: Gyldendal.

Turner, Victor (1969): *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine Publishing Co.

1 Se evt. også Dorthe Jørgensens beskrivelse af transcenderserfaring andetsteds i denne antologi. Durkheims pointe synes netop at være, at man i ritualet oplever en meningsfylde, en merbetydningserfaring eller en oplevelse af at "være en del af noget større".

# Om omskæringens dekonstruktion<sup>1</sup>

Mads Peter Karlsen

## I.

Freud indleder sin sidste bog *Manden Moses og monoteismen* fra 1939 med følgende erklæring: "At frakende et folk den mand, som det selv anser som sin største søn, er ikke noget man gør med let hjerte, især ikke når man selv tilhører dette folk."<sup>2</sup> Man forstår ganske udmærket betænkeligheden. Freuds bog – med dens teser om, at Moses i virkeligheden ikke var jøde, men ægypter, at den Gud, Moses skænkede jøderne derfor var en ægyptisk Gud, og at han til sidst blev myrdet af jøderne – blev da heller ikke ligefrem venligt modtaget af hans samtid, slet ikke i jødiske kredse.<sup>3</sup>

Et afgørende led i argumentation for Freuds hovedtese om, at Moses i virkeligheden var "en sandsynligvis fornem ægypter", som han formulerer det, er hans henvisningen til, at den – for den jødiske religion og identitet – centrale skik med at omskære drengbørn, som Moses indstifter, ubetvivleligt er en ægyptisk skik. Eller som Freud selv så eftertrykkeligt opsummer det: "Dersom Moses ikke blot skænkede jøderne en ny religion, men også påbød dem omskærelsen, så var han ikke jøde, han var ægypter [...]"<sup>4</sup>

Det interessante ved Freuds bog er i mine øjne ikke om han har ret i sine noget vidtløftige teser eller om hans til tider temmelig spekulative argumenter holder vand, men derimod det forsøg, som han gør, på at problematisere en bestemt forestilling om identitet – vel og mærke ikke den andens identitet, men sin egen identitet – og på et tidspunkt, hvor identitet bogstaveligt talt er et spørgsmål om liv og død. Det er – i første omgang – Freuds problematisering af, hvad vi med en aktuel term kunne kalde, "identitetspolitik", hvad enten det er i form af racisme, nationalisme, religiøs sekterisme eller multikulturalisme, som jeg finder værdifuld og inspirerende.

Men jeg finder det desuden også bemærkelsesværdigt, at Freud ikke alene sætter spørgsmålstejn ved en bestemt identitetsforestilling, men også ved selvfølgeligheden af den for opretholdelsen af denne identitetsforestilling måske mest afgørende skik, nemlig omskæringen af drengbørn. I forlængelse af, at han noterer sig, at Moses ikke blot har skænket jøderne en ny religion, men ligeledes indført omskæringen, bemærker han således, at "[...] denne kendsgerning næppe nogensinde for alvor er blevet overvejet [*gewürdigt*]."<sup>5</sup> Med andre ord: Er det, Freud siger her ikke (også), at vi endnu ikke har forstået, hvad

omskæring vil sige?

Efter Freud blev man i psykoanalytiske kredse imidlertid hurtigt enige om, hvad det vil sige: Omskæring er en symbolsk substitut for urfaderens kastration af sine sønner, en korporlig påmindelse om incesttabuet, ubevidst overleveret i en sekulær, men fortsat patriarkalsk, kultur i form af en ængstende, traumatiserende trussel: "Vent du bare til Far kommer hjem!" Så meget desto mere overraskende, at man hos den til Freud tilbagevendende Jacques Lacan i hans *Seminar X* om angst kan læse, at: "Intet er mindre kastrerende end omskæring."<sup>6</sup> Måske har vi – herunder, ja måske ikke mindst, psykoanalytikerne – altså alligevel endnu ikke forstået, hvad omskæring vil sige?

I den resterende del af dette lille essay vil jeg forsøge at opridse konturerne af nogle overvejelser over, hvad jeg i mangel af bedre har valgt at kalde "omskæringens dekonstruktion" – forstået både som dekonstruktion af omskæring og omskæring som dekonstruktion.

## II.

Hvis man slår op under verbet at "omskære" i *Ordbog over det danske sprog*, kan man læse, at "omskæring", som grundlæggende betyder at "skære (afskære en del af) noget rundt om (langs randen)", er et "udtryk for bortskæring af det mandelige lems forhud (*Circumcisio*) især foretaget som sygdomsforebyggende indgreb eller som en særlig religiøs ceremonie." Men længere nede i opslaget står der desuden, at omskæring også bliver brugt, eller rettere er blevet brugt, i forbindelse med skrædderi som en betegnelse for det at omsy tøj, eller som det hedder i opslaget at "skære (og sy) paa en anden, nye maade."<sup>7</sup>

Foruden den åbenlyse forskel i det materiale, der skæres i, altså henholdsvis kød og tekstil, er der også en anden – måske mindre tydelig – forskel på spil i disse to definitioner, som det er værd at dvæle lidt ved. En forskel, der blandt andet viser sig i betydningen af præfikset "om". For mens "om" i den første, og mest udbredte, betydning af at "omskære", henviser til snittets cirkulære og separerende form, eller som der står i opslaget, at "afskære en del af noget rundt om", så henviser præfikset i den anden betydning af ordet til snittets repeterende, men samtidig forandrende og fornyende form, der skæres, som nævnt, "på en anden og ny måde" og det, der skæres i, gives hermed, som der står, "et andet, et nyt snit."

Hvis man nu skal spinde en ende over denne forskel, hvad jeg gerne vil, så kan man sige, at den anden, sekundære, forældede betydning af ordet "omskæring" (altså omskæringen af klæder), i en vis forstand 'omskærer' den første, primære, aktuelle betydning af ordet (omskæringen af forhud) i kraft af, at den – med sine konnotationer af gentagelse, sammensathed og fornyelse – perforerer den afsluttethed, enhed og traditionsbundethed som omskæring i den første betydning af ordet konnoterer. Man kan således sige, at ordet "omskæring" på en måde allerede er i færd med at dekonstruere sig selv.<sup>8</sup>



At have blik for dette, kan måske ligeledes give blik for den tvetydighed, der ligger i omskæringens snit, nemlig at dette snit både er et afskærende snit – idet at der afskæres et stykke hud, som har en afskærende eller afgrænsende betydning – og et åbnende snit, der resulter i et nyt og andet tilsnit, som giver en sårbarhed og en større grad følsomhed i kontakten med den anden. Omskærelsens snit kan således forstås som en negerende, grænsedragende og omsluttende gestus, men også som en affirmerende, overskridende og indladende gestus.

Endvidere kan det måske også være nyttigt at have denne tvetydighed in mente, når man tænker over den identitetsproblematik, der er forbundet omskæring. Der er således afgørende forskel på om vi tænker identitet som noget, der bliver til ved, at man udskærer en ring omkring sig selv og sine (inklusion), og derved afskærer sig fra den anden og de andre (eksklusion), eller som noget, der bliver til gennem en gentagelse, som samtidig per definition implicerer et element af forskydning, fornyelse, forandring.<sup>9</sup> Omskæring kan derfor heller ikke mobiliseres som identitetsmarkør i nogen entydig forstand – som det ellers ofte er blevet gjort, hvad enten det har været i form af en mere eller mindre anti-semitisk kritik (som eksempelvis Hegels polemik imod jødedommen i hans ungdomsskift om *Kristendommens ånd og dens skæbne*) eller en mere eller mindre zionistisk forherligelse af den jødiske identitet.<sup>10</sup>

### III.

Den for den jødisk-kristne kulturkreds grundlæggende kilde til forståelsen af omskæring er de bibelske tekster. Her beskrives omskæring fysisk som omskæringen af mandelemmets forhud. I Første Mosebog kapitel 17 (10-14) kan man således læse, at Gud sagde til Abraham: "Dette er min pagt med dig og dine efterkommere, som I skal holde: Alle af mandkøn hos jer skal omskæres. I skal lade jeres forhud omskære, og det skal være tegn på pagten mellem mig og jer. Otte dage gammel skal hver dreng hos jer omskæres, slægt efter slægt. [...] Sådan skal I bære min pagt på kroppen som en evig pagt." En sådan realistisk beskrivelse lægger naturligvis op til en bogstavelig forståelse af omskæring, som utvivlsomt også er den mest fremherskende forståelse af ordet – de fleste af os tænker vel netop på afskæringen af det mandelige lems forhud, når vi hører eller læser ordet.

Men som Jacques Derrida har foreslået kan der være en – ikke bare hermeneutisk, men også etisk-politisk – pointe i ligeledes at fastholde en figurativ, og hermed udvidet, forståelse af ordet.<sup>11</sup> Endvidere er der, som han påpeger, allerede en sådan ikke-bogstavelig, figurativ forståelse på spil i bibelen selv. Dog understreger Derrida samtidigt også, at en sådan forståelse ikke kan reduceres til, eller restløst identificeres med, den Paulinske modstilling mellem legemlige og åndelig omskærelse, for som han skriver et sted: "Allerede før Paulus beretter bibelen om omskæring og uomskæring af læberne, det vil sige at tungen (2 Mos 6:12, 30), af ørerne (Jer 6:10) og af hjertet (3 Mos 26:41)."<sup>12</sup>

Kort sagt synes Derridas pointe at være, at selvom omskæring er noget kropsligt, bør vi dels ikke stirre os blinde på det mandelige kønsorgan som dens privilegerede midtpunkt, dels passe på med at forstå krop alt for entydigt og bogstaveligt. Og, kunne man tilføje, at selvom omskæring bogstaveligt betyder "at skære rundt om", er ordet så indviklet i et vidt forgrenet semantisk netværk, at det har potentiale for en lang række andre betydninger, og at ordet – som vi har set – selv allerede rummer en indre spænding, som destabiliserer dets entydighed.

Dette potentiale for flertydighed får man en klar indikation af, når Derrida i teksten *Circonfession* fra 1991 bekender, at: "Omskæring er det eneste jeg nogensinde har talt om, tænk på diskursen om grænsen, margener, markeringer, marcher, etc., lukningen, ringen (alliance og gave), ofringen, legemets skrift, *Pharmakon*'et udelukket eller afskåret, afklipningen/syningen af *Glas*, slaget og sammensyningen."<sup>13</sup> Omskæring lader sig altså ikke så let lokalisere, indkredse og afgrænse; kort sagt, identificere. Eller med andre ord: omskæring lader sig ikke så let omskære. Det viser sig også ved, at et afgørende tema i Derridas tekst, der indgår i en bog skrevet af Derrida-forskeren Geoffrey Bennington med det eksplicit formål at 'beskrive Derridas værk, hvis ikke som en totalitet, så i det mindste som et generelt tankesystem', er omskrivning forstået præcis som en form for omskæring.<sup>14</sup> Benningtons omskrivning af Derridas tekstkorpus kan således netop læses som en omskæring, der med et cirkulært og separerende snit forsøger at indkredse og afgrænse Derridas værk for herved at markere dets identitet, hvorimod Derrida beskriver sin egen tekst, der blevet skrevet efter, at han havde læst Benningtons tekst, som "et stykke u-omskåret tekst".<sup>15</sup> Men man kunne måske også beskrive Derridas tekst som et forsøg på en gentagende og genfornyende omskrivning, et genopsprættende snit i hans eget tekstkorpus, der skal genåbne det for, og igen gøre det modtagelig for, den anden, og således også som en form for omskæring i den ovenfor antydede anden forstand.

Egennavnet, og navngivning, som i jødedommen er tæt forbundet med omskæringsritualet, er ligeledes et gennemgående motiv i Bennington og Derridas fælles bog. Som for eksempel, når Bennington i sit forsøg på – gennem sin omskærende omskrivning – at skære navnet "Derrida" ud i pap, "så det i princippet bliver tilgængeligt for enhver", som han skriver, i samme bevægelse bortskærer fornavnet "Jacques". Den singulære person, "Jacques", afskæres i Benningtons fremstilling fra filosofen "Derrida". Det er derfor heller ikke nogen tilfældighed, at Derrida har valgt bekendelsen – den personlige genre par excellence – som model, og sin egen omskæring som omdrejningspunkt, for sin modtekst. For hermed bliver det nemlig "Jacques", der omskriver, og indskrives i, Derridas genåbnende omskæring af Benningtons afsluttede omskæring af "Derrida".

Lad mig nævne et sidste centralt tema, der ikke tematiseres eksplicit i *Circonfession*, men som alligevel spiller en centrale rolle i teksten, og som Derrida andetsteds bringer i forbindelse med omskæring, hans begreb om "sporet". Derrida beskriver et sted omskæringen som et "u-erindrelig erindringsmærke."<sup>16</sup> Med andre ord et mærke, der påmindrer om et minde, hvorom man ingen min-

delse har, og vel og mærke et minde, altså omskæringen, som i sig selv er en påmindelse, nemlig en påmindelse om fællesskabet med den anden som man er mærket af, men om hvem man intet (andet) minde har (end dette mærke). Det, der har en sådan struktur, hvor nærværet bestandigt forskyder sig således, at det alene viser sig som et fravær, og som derfor ikke lader sig indramme, men tværtimod forrykker eller rykke ved vores forståelses- og handlingsrammer, det er det, Derrida kalder et spor. Sporet er med andre ord et begreb for det, at vi kan konfronteres med noget ved os selv og hinanden, som vi ikke kan beherske, men som derimod udgør en grænse for, hvad vi kan magte og hvad vi kan forstå, og som netop derfor samtidig er afgørende for vores forståelse af, og omgang med, os selv og hinanden. Sporet af den anden konfronterer os med vores andethed.

I forlængelse heraf kunne man måske forsøge at forstå omskæring som et spor af den anden, der viser os hen til noget andet ved os selv og den anden, som vi nødvendigvis bestandigt må vende tilbage til for at kunne forstå os selv og hinanden. Omskæringen viser os således, at vi på trods af de grænser vi drager mellem os selv og hinanden er fælles om og forenet ved den grænse, som det andet spor udgør for os alle. Omskæringens grænsedragende snit gør det begribeligt og håndterligt for os hvem, der hvem, men omskæringens spor konstituerer samtidig en grænse for sådanne forsøg på at afgrænse os fra hinanden. Omskæringen er en påmindelse om, at vi alle altid allerede – forud for og hinsides en hvilken som helst identitet – er mærket af noget andet, noget ubestemmeligt. Således rummer omskæringen potentialet for sin egen dekonstruktion. Enhver omskæring er altid ligeledes, som spor, en omskæring af omskæringen.

## Noter

1 Oplæg til Seminar i tænketanken eksistensen, Nyborg den 24. august 2018.

2 Sigmund Freud, *Manden Moses og læren om én Gud*, oversat af Morten Bredsdroff, København: Steen Hasselbalchs Forlag 1969, 19. Sigmund Freud, *Gestammelte Werke XVI*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1981, 103.

3 Yosef Hayim Yerushalmi, *Freud's Moses – Judaism Terminable and interminable*, New Haven: Yale University Press 1991, 2.

4 Freud, *Manden Moses*, 41-42. Freud, GW XVI, 126.

5 Freud, *Manden Moses*, 40. Freud, GW XVI, 125.

6 Jacques Lacan, *Anxiety. The Seminar of Jacques Lacan Book X*, trans. A.R. Price, Cambridge: Polity Press 2014, 80.

7 Ordbog over det danske sprog <https://ordnet.dk/ods/ordbog?query=omsk%C3%A6re> Pudsigt nok er brugen af ordet omskæring i forbindelse med skrædderi tilsyneladende et særligt dansk (eller nordisk fænomen). På hebræisk (מִשְׁכָּה), græsk (περιτέμνω), latin (*circumcisio*), fransk (*circoncire*), engelsk (*circumcise*) og tysk (*beschneiden*) er "omskære" foruden den rituelle, religiøse (rensende) betydning i flere tilfælde også forbundet med (rund)snit af arme, hår og planter. "Skjere" er et oldnordisk ord, og "omskjere" er muligvis kommet ind i det danske sprog med de første danske bibeloversættelser – det bruges i hvert fald i Christian den tredjes bibel fra 1550 (Chr. Pedersens oversættelse af Luthers tyske bibel), se *Kalkars ordbog* <https://kalkarsordbog.dk/ordbog?query=omsk%C3%A6re>

8 Som Jacques Derrida bemærker et sted må 'dekonstruktion' (også) forstås som en operation, der allerede er på spil i sproget selv: "As we have seen, the very condition of a deconstruction may be at work, in the work, within the system to be decon-

structed; it may already be located there, already at work, not at the center but in an excentric center, in a corner whose eccentricity assures the solid concentration of the system, participating in the construction of what it at the same time threatens to deconstruct. One might then be inclined to reach this conclusion: deconstruction is not an operation that supervenes afterwards, from the outside, one fine day; it is always already at work in the work" (Jacques Derrida, *Memories for Paul de Man*, trans. Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava, and Peggy Kamuf, New York: Columbia University Press 1989, 73).

9 En sådan forståelse af gentagelse finder man eksempelvis hos Kierkegaard (se Søren Kierkegaard, *Gjentagelsen*, SKS 4, København: Gads forlag 1998).

10 For en kritik af Hegels kritik af omskæring som en skik, hvorigennem jøderne skaber en isoleret, lukket identitet, se Jacques Derrida, *Glas*, trans. John P. Leavey, Jr. and Richard Rand, Lincoln: University of Nebraska Press, 41-45.

11 Jacques Derrida, *Ulysse Gramophone. Deux Mots pour Joyce*, Paris: Édition Galilée 1986, 121. Derrida understreger også andetsteds, at "We are deliberately saying 'something like a circumcision' to designate the place of this problem, a place which is itself problematic, between the figure and literalness" (Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression*, trans. Eric Prenowitz, Chicago: University of Chicago Press 1998, 46).

12 Jacques Derrida, *Sovereignties in Question: The Poetics of Paul Celan*, trans. Thomas Dutoit and Outi Pasanen, Stanford: Stanford University Press 2005, 59. Derrida forholder sig særdeles kritisk til Paulus' modstilling af omskæring i kødet og omskæring i ånden, som risikerer blot at installere en ny identitetsmarkør: "He [Paul] prided himself on being able to distinguish, for the first time, he no doubt thought, wrongly, the circumcision of the heart, according to the breath and the spirit, from the circumcision of the body or flesh, circumcision 'according to the letter'." (Jacques Derrida, "A Silkworm of One's Own", trans. Geoffrey Bennington, i *Acts of Religion*, Routledge, New York 2002, 346.

13 Omskæring i kødet og omskæring i ånden, som risikerer blot at installere en ny identitetsmarkør: "He [Paul] prided himself on being able to distinguish, for the first time, he no doubt thought, wrongly, the circumcision of the heart, according to the breath and the spirit, from the circumcision of the body or flesh, circumcision 'according to the letter'." (Jacques Derrida, "A Silkworm of One's Own", trans. Geoffrey Bennington, i *Acts of Religion*, Routledge, New York 2002, 346.

14 Geoffrey Bennington/Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, trans. G. Bennington, Chicago: University of Chicago Press 1999, 1.

15 Derrida "Circumfession", 194.

16 Derrida, *Archive Fever*, 46.

## At mærke andre

– omskæring som identitetsmarkør

*Hanne Bess Boelsbjerg*

For nylig blev min søns rigtige gode ven omskåret. Ikke i religiøs, men i medicinsk forstand. Han havde længe haft tendens til betændelse, og hans forhud var åbenbart for snæver. Mere gik hans familie ikke i detaljer, da de forklarede for klassen, hvorfor deres dreng på 12 år skulle have fri en uge fra skolen. Drengene fra klassen fik at vide, at han først skulle have tjekket forhuden, og måske skulle den fjernes. Det vidste lægerne ikke på forhånd. Men det blev den. Under fuld bedøvelse. Flere fulgte med i, hvad der skete. Min søn modtog en sms efter operationen. ”Det gik godt”, stod der. Selvom de havde fjernet forhuden.

Jeg overvejede, om han nu ville forbinde sig med det store antal drengebørn, der har haft en lignende oplevelse, om end de måske ikke husker det. Jo, hvis de stammer fra Tyrkiet, hvor man ofte venter, til drengene er omkring 8 år, før omskæringen finder sted. Så sker det under stor festivitas, hvilket den nyligt omskårede dreng måske har svært ved at nyde, nu hvor det gør ondt et sted, hvor det ikke gjorde ondt før. Det at få en families overvejelser om et medicinsk indgreb udført på deres drengs køn tæt på, fik mig som religionsforsker til at overveje fordelene ved, at det mærke påføres børn, når de stadig er små. For så skånes de for det første fra den angst, der er forbundet med at kende til indgrebet. Samtidigt med, at de kommer til at opleve det som en ’naturlig’ del af deres krop, fordi det altid har været sådan for dem.

Det skånsomme ved at foretage det, mens barnet er lille, er en udbredt holdning blandt de jøder og muslimer, der har tradition for at omskære barnet, mens det stadig er spædt. Det skulle efter sigende føre til færre komplikationer, end hvis omskæringen finder sted, efter drengen er blevet kønsmoden. Det kunne derfor have flere medicinske følger, at vente til personen selv er myndig. Og så ville det heller ikke have samme betydning. For i den nuværende udgave er omskæringen et mærke sat af en anden som udtryk for, at man nu er indskrevet i et fællesskab, man kan tage for givet. Det er en del af ens identitet, noget man vokser op som, og som man kan spejle sig i hos andre fra samme fællesskab. Betydningen af, at det virker noget nær naturgivent, har en særlig konsekvens. Det får den enkelte til at forholde sig til sin krop eller rettere sit køn, som noget, der er mærket af andre. Og dette mærke bliver samtidigt udslagsgivende for, hvordan man mærker sig selv.

## **At mærke sig selv**

At vi mærker hinanden gennem kroppe, er en daglig erfaring. Vi registrerer andre og os selv ud fra de sanseindtryk, som vores krop leverer. At vores erfaring af virkeligheden har med vores sanseapparat at gøre, er noget som filosoffer har beskæftiget sig indgående med. For vi er afhængige af, at sanserne beskriver verdenen på så korrekt en facon som muligt for at få et virkelighedsbillede, der er 'rigtigt' – dvs. sansemæssigt konstaterbart for andre. Visse filosoffer, her i blandt dem, der befinder sig inden for 'kropsfænomenologi', peger på, at måden vores krop sanser på, sætter os i stand til at udveksle med verdenen. Sanserne informerer os ikke kun om en 'korrekt' fornemmelse af virkeligheden, snarere er de medskaber af den virkelighed, der sanses – i en udveksling med det, der udgør kontaktfladen for sansningen. Herved kan man sige, at det er gennem sanserne, at vi selv og verdenen bliver til.

At det er en interessant position at undersøge omskæringen ud fra, skyldes, at der her er tale om, at man sanser sig selv gennem sit køn på en anden måde, end hvis man ikke var omskåret. Flere hævder, at den følsomhed, der er del af ens seksuelle nydelse, forandrer sig for mænd, hvis køn ikke længere er dækket af forhuden. I stedet er kønnet udsat for en anden form for slid, der gør, at den sanselige oplevelse af kønnet forandres. Det at gå i detaljer med den sansemæssige oplevelse af ens køn og seksualitet, har til formål at udpege, hvordan det at blive omskåret er intimt forbundet med oplevelsen af en selv. At køn og identitet er nært sammenhængende, ved man fx fra studier af voldtægt, hvor det seksuelle overgreb virker anderledes invaliderende på personens selvopfattelse, end hvis man havde været udsat for et andet voldeligt overfald. Man har med andre ord fat i noget af det, der danner roden i ens selvforståelse og måde at være sensitivt tilstede i verdenen på. Omskæringen ændrer på sansningen af én selv gennem ens køn. Derved bærer man et mærke, sat af fællesskabet, meget tæt på ens identitet. Dette mærke er derfor med til at forme forståelsen af én selv som menneske og køn.

## **At mærke andre**

At ens køn er mærket af en handling foretaget af et fællesskab, påvirker ens selvforståelse. For det at mærke det mærke, der er sat af andre, bliver en integreret del af at mærke sig selv. Sansningen af én selv indskriver dermed 'den anden', dvs. fællesskabet, i selvforholdet. Alene derfor fungerer omskæringen som en måde, hvorpå man mærker andre gennem ens krop. Men selvom det kan forekomme voldsomt, er det ikke så usædvanligt, at fællesskabet sætter sig spor. Navlen, som udspringer af den tidligste forbindelse til et kropsligt fællesskab med moderen, er også et mærke, der fungerer som en reminder om, at hvert menneske indgår i et kredsløb, hvor vi giver liv til hinanden. Men da det er naturen, der har indstiftet den orden, bliver navlen betragtet som et tegn, der hører naturligt med til kroppen. For den er opstået ud fra handlinger, som er med til at sikre spædbarnets overlevelse. Hermed kommer vi ind på et af de forhold, der udgør et forbehold mod at foretage omskæringer på spædbørn. For der er tilsyneladende ingen 'naturlig' grund til, at denne handling bør foretages.

Nu er natur og kultur ikke så skarpt adskilt, som man kan have en tendens til at tro. Meget af det, som vi betragter som 'natur' i Danmark, er fx underlagt den kulturelle praksis, som fx landbruget er udtryk for. Så derfor er natur ikke bare 'natur'. Hele vores omgang med kroppen, fra den er spæd og til den dør, er heller ikke bygget på 'naturlige principper' alene. Brugen af medicin er blot et eksempel. Så at kroppen kun må fremstå i sin 'naturlige udgave', er ikke udtryk for vores reelle behandling af kroppe i vores samfund. Men derfra og så til at foretage handlinger, som man ikke synes, der er en gyldig begrundelse for, er der naturligvis et spring. Også selvom udøverne af handlingerne kan henvise til årtusinde gamle traditioner for, hvorfor det er vigtigt, at disse handlinger finder sted.

I det, der her fremstår som en manglende forståelse af, hvorfor omskæringen af drenge kan have berettigelse, er det vigtigt at blive opmærksom på, at vi alle er med til at mærke hverandre. Det finder ofte kun sted indirekte og afsætter måske ingen fysiske tegn. Men alligevel kan det have stor indvirkning på et menneskes selvforhold. Fx hvis man lader sig mærke med, at ens etnicitet er noget, andre enten tiltrækkes af eller tager afstand fra. De etniske kendetræk kan derved komme til at blive opfattet som et mærke, der bliver sat af andre i kraft af den reaktion, som de har på ens fysiske fremtoning. Dette mærke kan ligeså vel blive indskrevet i selvforholdet og have samme identitetsskabende karakter som en fysisk markering. Derfor kan man sætte spørgsmålstegn ved, om det kun er et blivende mærke hos et menneske, der fungerer som en identitetsmarkør - for det at mærke hinanden er en handling, som alle mennesker er involveret i på forskellige niveauer.

### **At være accepteret**

For at have fornemmelsen af sig selv, etablerer vi mennesker et forhold til vores omverden. Det sker allerede fra fødslen, hvor forskningen har dokumenteret, at spædbarnet forsøger at skabe kontakt med sine nærmeste ved at imitere dem efter bedste evne. At vores overlevelse beror på at blive accepteret af flokken ligger dybt indlejret i den menneskelige psyke. Vi er derfor ekstremt afhængige af, at vi er i stand til at spejle vores nærmeste omgivelser, samt at fremstå som et individ, der passer ind i flokken. I visse kulturer har man gjort det til et ritual at markere indlemmelsen i gruppefællesskabet. Hermed signalerer ens gruppe, at der er grund til at føle sig tryk, idet man som individ har fået tildelt et gruppetilhørsforhold, der (som i omskæringen) viser sig som et mærke, man ikke kan fjerne igen.

Et af argumenterne imod omskæringen er, at det er et unødvendigt indgreb og en krænkelse af barnets autonomi. Men som jeg har peget på, så er mennesket hele tiden i relation med sig selv igennem sin omverden. Så hvis man forbyder, at bestemte trosgrupper kan etablere et traditionelt tilhørsforhold, der har en sanssemæssig indvirkning på ens selvidentitet, er der måske tale om en anden form for krænkelse af individet - nemlig i forhold til dets kollektive identitet. For herigennem tages der et 'naturgivent' forhold til en gruppe fra det menne-

ske, hvorved man får sværere ved at spejle sig i sine nærmeste. Uden at blive mærket af andre, mangler man et tegn på, at man er accepteret. Samtidigt risikerer et forbud at skabe en rodløshed ved at kræve, at et ungt menneske selv skal vælge sit tilhørsforhold, i stedet for at være sikret sin plads i fællesskabet i kraft af ritualer.

Flere af samtidens problematikker peger netop på en manglende sammenhængskraft mellem mennesker. Det kan hænge sammen med, at værdier som autonomi og individualitet skattes højt. Når disse værdier danner det grundlag, der forbinder os, risikerer vi samtidigt, at vi som individer fragmenteres ud i smagsfællesskaber eller subkulturer med bestemte nicheinteresser. Og så bliver det igennem det specielle eller unikke, at vi hver især stræber efter at blive accepteret som os selv. Forskellen på, hvordan man opnår accept, kan derfor synes stor. For i stedet for at betone lighederne, bliver det forskellene, der skal danne fundament for fællesskabet. Det kan man overveje, hvorvidt det vanskeliggør oplevelsen af fællesskab. For det kræver, at følelsen af tilknytning til et fællesskab opstår på baggrund af, at vi erkender, at det er fordi, at vi alle er forskellige, at vi er forbundne. Mens det er fællesskabets mærke, der i andre kulturer forbinder en. Endvidere kan man overveje, om dette tilhørsforhold gør det muligt at udvikle individualitet og dermed blive sig selv inden for et fællesskab. Fordi man her er indskrevet i en ramme, der rummer en som individ. At bære et mærke er med til at betone fællesskabets vigtighed for ens opfattelse af sig selv, fremfor at være nødsaget til først at skulle blive sig selv for at kunne indtræde i et selvvalgt fællesskab.

### **At blive en autoritet**

Hvordan, vi som mennesker opnår accept, sker i forhold til det, vi tilskriver autoritet. Derfor optræder der også et magtforhold i ens søgen efter accept. At have magt handler bl.a. om, at ens handlinger fremstår som legitime og anerkendte. Det viser sig også ift. omskæring, hvor det diskuteres, om handlingen er legitim som en medicinsk eller religiøs praksis. Derfor indikerer holdningen til omskæring også, hvem eller hvad, man tildeler autoritet.

Modstand mod omskæring kan ses som et ønske om at beskytte barnets rettigheder og autonomi. Der er altså en vægtning af, at barnet har ret til at bestemme over sig selv og sin fysiske eksistens. Dermed tildeles barnet og dets fysiske integritet autoritet. Det er en autoritet, som samfundet anerkender individet ud fra. Men den autoritet, som barnet tildeles, kan blive en anstødssten for at blive indskrevet i det mest nærliggende fællesskab, som ens familie repræsenterer. Det peger på, at der er flere autoritetsforhold på spil, der appellerer til legitimitet.

Traditionelt har autoriteten for varetagelsen af barnets tarv ligget hos familien, hvilket samfundets bestemmelse til at vurdere barnets egentlige interesse er med til ugyldiggøre. Dvs. at man fratager familien den endegyldige autoritet. I stedet tilskrives barnet selv, under statens varetægt, den suveræne autoritet over egen krop og identitet. Derfor overvejer man, hvorvidt barnet skal ligge



under for religiøse ritualer, som udtrykker et autoritetsforhold. Visse mener, at staten må påtage sig at være en autoritet over for det religiøse fællesskab for at beskytte individet. Dermed bliver det staten og ikke længere Gud, som den enkelte får sin identitet bekræftet igennem.

Men bliver man i eksemplet omkring det at få fjernet forhuden, som blev beskrevet i indledningen, så er samfundet villig til at lade lignende handlinger finde sted, når der foreligger en medicinsk begrundelse. Her opererer man stadig uden hensyntagen til barnets tarv, idet samfundet tillader det medicinske skøn at vurdere, hvad der er det bedste for individet. Herved fremstiller samfundet den medicinske praksis som en autoritet, man skal lytte til for sit eget bedste. Når læger foretager et operativt indgreb, sker det derfor med samfundets velsignelse. Alt imens den religiøse autoritet må begrunde, hvorfor denne handling fremstår som nødvendig.

Kritikken af omskæring kan kritiseres for ikke at tage hensyn til, hvilket fællesskab individet skal agere inden for, hvilket er udtryk for, at man har svært ved at give det tilhørsforhold behørig legitimitet. Men vil man forholde sig kritisk til begge former for autoritet, både den der udøves gennem samfundet i form af den medicinske praksis og den traditionelt religiøse, kan man fokusere på, hvordan individet selv kan blive en autoritet. Fx ved at etablere et tilhørsforhold til sine omgivelser, der beror på den autoritet, som ens sanser muliggør. Det sker ved at tage del i sansningen af verdenen og sig selv på samme tid. At samfundet og religiøse traditioner præger ens sansning af sig selv og ens omverden, peger på, at man for at blive en autoritet, må anerkende, at man hele tiden indgår i samspil med andre. Så der er intet frigjort individ, som samfundet skal kæmpe for at beskytte, men snarere en masse magtforhold, der skal undersøges, for at styrke den enkelte i både at føle sig som del af et fællesskab og som en autoritet i sig selv.

## Hvilket menneske giver vi plads i vores sundhedsvæsen?

*Hanne Bess Boelsbjerg, Heidi Frølund, Ingeborg Torp Hoffmann-Petersen og Karsten Thomsen*

I debatten om omskæring er der mange dagsordner på spil. Nogen vil kalde det en etisk diskussion: Skal forældre have lov at sætte et så radikalt fysisk mærke på et nyfødt barn? Andre vil kalde det en diskussion om identitet og kultur, hvor problematiseringen af omskæring er et udtryk for, at det er sværere at rumme og forstå et mindretals livspraksis i dagens Danmark. I begge dagsordner er menneskesynet centralt for, hvordan man ønsker at svare på spørgsmålet om omskæring. Den aktuelle debat om aktiv dødshjælp er et andet eksempel på, at menneskesynet er afgørende for, hvad der svares. Og ikke blot i disse spørgsmål: I alle spørgsmål, hvor mennesket lader sig behandle, er menneskesynet afgørende for, hvordan dette menneskes ønsker og behov mødes og varetages. Men hvilket menneskesyn gives der plads til i vores sundhedsvæsen? Anskues mennesket ud fra en cost-benefit analyse? Som en klinisk case? Er et menneske noget, der rækker ud over, hvad et materialistisk menneskesyn tilsiger, altså mere end biologi?

I denne artikel problematiserer fire forfattere, der alle har berøring med det sundhedsfaglige felt som henholdsvis læge, præst, psykolog og religionsvidenskabelig forsker, det fremherskende menneskesyn, sådan som det i praksis udøves i et sundhedsvæsen, trængt af nedskæringer, præget af teknologibegejstring og bestemt af et bio-mekanisk udgangspunkt for, hvori parametrene for den rette behandling og omsorg består. I et sådant sundhedsmiljø bliver den "menneskelige faktor" klemmt, og det, der ikke kan rummes indenfor et bio-mekanisk sundhedsperspektiv, vil være i fare for at blive negligeret. Spørgsmålet rejser, om ikke en højere grad af inklusion af det eksistentielle og åndelige omsorgsfelt vil tilgodese såvel patienter og pårørende som det kliniske personales behov for en mere værdig og endnu mere sammenhængende behandling. Denne holistiske tilgang kan kaldes for en bio-psyko-social-spirituel model.

*Undersøgelser viser, at mennesker i mødet med sygdom og lidelse ofte kan kæmpe med spørgsmål som "Er det min skyld?" eller "Hvad er meningen?" (Anna B, 2003), altså det som teologien i århundreder har arbejdet med som teodicé-problemet: hvis Gud er god og almægtig, hvorfor skal mennesker så leve med sygdom og lidelse?*

## Medicinsk menneskesyn

”Stundom helbrede, ofte lindre, altid trøste, aldrig skade”. Sådan lyder lægekunstens fader Hippokrates’ ord, der har dannet moralsk grundlag for lægekunsten i århundreder. Det er fire etiske grundprincipper, der står stærkt som et løfte til både patienter, pårørende og lægerne selv. I et nedslidt sundhedsvæsen, der langsomt er ved at smuldre under tidspres og effektiviseringskrav, er det imidlertid et spørgsmål, om dette moralske grundlag er under pres. Hvor læger, sygeplejersker, portører og social- og sundhedshjælpere oftest er drevet af et ønske om at helbrede, lindre og trøste, er det politiske landskab præget af en regnearksmentalitet, og patienter og sundhedspersonale reduceres til brikker i et socioøkonomisk spil.

Hvordan påvirker det mennesker at arbejde og indgå i et sådant system? Smittes man af en objektiviserende tankegang, hvor mennesker reduceres og dekonstrueres til celleniveau, og patienten blot er en genstand, der skal repareres? Bliver bestræbelserne for at bevare den menneskelige interaktion, og mulighederne for at inddrage andre dele af tilværelsen end det, som den aktuelle sygdom eller lidelse giver anledning til, alt for besværliggjort?

Problemets kerne kan illustreres ud fra følgende case: I forbindelse med et forskningsprojekt omkring eksistentielle og åndelige behov blandt uhelbredeligt syge kræftpatienter, får den ene af forfatterne lejlighed til at observere, hvordan to sygeplejersker henvender sig til en svært syg patient. Patienten har kræft, men er indlagt efter hjertestop, så hun skal have tjekket hjertet hver dag med EKG. De to sygeplejersker kommer ind på stuen med hastige skridt.

*Patienten sover, men bliver vækket ved, at dynen bliver løftet. Der gives en kort besked om, at hun nu skal have EKG'en foretaget, imens elektroderne sættes på. Hun vågner mere eller mindre mens det finder sted. Samtidigt modtager hun information om, hvad der kommer til at ske fremadrettet. Det meddeles at der kommer en læge for at tilse hende kort tid efter. I en hastig overgang fra søvn til vågentilstand konfronteres patienten med de to sygeplejerskers dagsorden.*

Det tager ganske kort tid at foretage EKG'en og sekundet efter, at målingen har fundet sted, begynder de at fjerne elektroderne igen. De er klistret fast, så det er med fornemmelsen af at få fjernet et plaster. Hvis ikke hun var vågnet før, så er hun det helt sikkert nu. For at sikre sig, at der ikke sidder noget klister tilbage på huden, tager den ene sygeplejerske en af de grove papirservietter ved håndvasken til at tørre hænder af i, sprøjter en smule sprit på og kører hurtigt papiret hen over huden på kvinden, der lader sig behandle. Sygeplejerskerne pakker maskineriet sammen, får styr på alle ledningerne og forlader med en afskedshilsen stuen igen. Hele proceduren tager omkring 12 minutter. Patienten har muligvis prøvet at blive koblet til maskiner før, så hun har måske vænnet sig til behandlingen. Alligevel er der i denne tilsyneladende ubetydelige hverdags-hændelse en etisk problematik, der tydeliggør, hvor vigtigt menneskesynet er

for mødet med patienten: Er patienten et individ, der har ret til at blive inddraget i behandlingen, eller er patienten en arbejdsopgave, der skal nås inden for de tidsrammer og procedurer, der er opstillet for de sundhedsprofessionelle?

Problematikken er inde og røre ved kernen af sygeplejefagets identitet, hvis historiske og kulturelle udgangspunkt er åndelig omsorg. Et felt der ikke indgår i den nyeste "Bekendtgørelse om uddannelsen til professionsbachelor i sygepleje" fra 2016. Til gengæld er der fundet plads til nye biomedicinsk orienterede begreber som klinisk lederskab og klinisk beslutningstagen (Uddannelses- og Forskningsministeriet, 2016). Den åndelige omsorg presses med andre ord i baggrunden som et mindre væsentligt "blødt" område, hvilket i sidste ende kan medføre en identitetskriser i sygeplejefaget (Victoria H, 2010). Sygeplejersker udtrykker frustration over, at de eksistentielle problemer, som kan være forbundet med at være syg, er svært forenelige med kravet til dokumentation og påpeger faren for, at det netop er det, som dokumenteres, der bestemmer pleje og behandling. Man kan derfor stille spørgsmålet: "Hvilken betydning har det for menneskesynet i sundhedsvæsenet, at det, som prioriteres højest, er dokumentation af det, der kan måles og vejes?" (Sylvest, K., Leinum, L. (2018). Spørgsmålet viser tilbage til sygeplejerskefagets identitet fordi dokumentationskrav kommer til at handle om målopfyldelse og kontrol, snarere end sygeplejefaglighed.

## Reduktion og effektivitet

Når ens helbredstilstand gøres til en arbejdsopgave for andre, sker der nemt det, at man også selv betragter det, der forårsager en sundhedsfaglig indsats, som noget andet end 'sig selv', nemlig som en genstand. Kroppen er jo ophav til et problem, som man ikke selv har planlagt skulle finde sted (Bury, 2007). Når en sådan model, populært kaldet 'apparatfejl-modellen', bliver dominerende, er det netop et materialistisk menneskesyn, der mere eller mindre italesat sætter sig igennem. Apparatfejl-modellens ræsonnement kan bedst beskrives som et udslag af, at menneskets biologiske fundament anses som en form for maskine, der skal repareres på for at virke. Dermed læner apparatfejl-modellen sig op ad et materialistisk virkelighedssyn, som meget af den sundhedsfaglige praksis og ekspertise bygger på (Johannessen, under udgivelse). Og heraf følger en form for objektiviserende tilgang til den syge krop. Hvordan denne tilgang blev fremherskende er beskrevet af den franske filosof Michel Foucault.

*I sin bog Klinikkens fødsel redegør Foucault for, hvordan patienten blev studeret og herefter objektiviseret igennem "det medicinske blik". Denne tendens opstod i takt med, at lægestanden vandt indflydelse fra 1700-tallet og frem (Foucault, 2000). Det medicinske blik trækker på det materialistiske virkelighedssyn, der også vokser sig stærkt inden for den periode, Foucault beskæftiger sig med.*

Når en materialistisk forståelse af virkeligheden anvendes til at forklare de man-

ge facetter, der er involveret i det at lide af en sygdom, bliver resultatet en reducerende tilgang overfor de øvrige problemstillinger, som er af ikke-materialistisk art. For er fokus udelukkende på kroppens materialitet og naturvidenskabelige sammenhænge, hvad skal man så gøre med resten af det hele menneske? En sådan tilgang til en sundhedsfaglig problematik betyder, at patienters tanker, følelser og opførsel først og fremmest bliver tilskrevet fysiologiske fænomener, og at medikamentel behandling bliver foretrukket frem for at udforske, om der kan være psykosociale, eksistentielle/åndelige årsager eller helt andre grunde til patientens tilstand.

*"Medicine must begin the process of replacing unnecessary (bio-medical) care with the care that people need." Atul Gawande.*

Koblet med politikernes effektiviseringskrav og sparekrav er der fare for, at et reduktionistisk menneskesyn kommer til at udelukke, at de sundhedsprofessionelle i en given situation tager helhedsorienteret bestik af patientens tilstand, og får behandlet årsagerne til lidelsen, frem for blot at symptombehandle.

### **Mennesket som krop, følelser, relationer og ånd**

Som følge af ovennævnte problematik har sundhedsvæsenet arbejdet med at integrere en bio-psyko-social forståelsesmodel, først introduceret af Georg L. Engel (Engel & Engel, 1977). Modellen står i kontrast til den netop beskrevne bio-mekaniske sygdomsforståelse, og betoner nødvendigheden af at inddrage biologiske, psykologiske og sociale dimensioner af patientens sygdom for at forstå og respondere på patientens lidelse. Den bio-psyko-sociale forståelsesmodel har banet vejen for en langt højere grad af patientinvolvering og delt beslutningstagen om behandling mellem patient og den sundhedsprofessionelle. Den læner sig op ad WHO's definition af sundhed, som værende en tilstand af "komplet fysisk, psykisk og socialt velbefindende, og ikke kun fraværet af sygdom" (oversat fra [www.who.int](http://www.who.int)). Definitionen er fra 1948, og i 1999 foreslog man at tilføje den åndelige eller eksistentielle dimension til sundheds- og livskvalitetsbegrebet (Saad, de Medeiros & Mosini, 2017).

Det skete ikke, men den åndelige/eksistentielle dimension diskuteres fortsat og bruges som et begreb, der skal indtænkes i mødet med patienten i den kliniske praksis. Eksempelvis finder vi i de kliniske retningslinjer for palliation, at den sundhedsprofessionelle skal yde både fysisk, psykisk, social og åndelig/eksistential omsorg.

Én af årsagerne til, at den åndelige/eksistentielle dimension ikke blev skrevet officielt ind i WHO's sundhedsbegreb bunder i uenigheden om, hvad begrebet (på engelsk "spiritual") betyder. På dansk har vi svært ved at afgrænse begrebet og benytter derfor dobbeltbetegnelsen "åndelig/eksistential". Ofte forbindes det med religiøse overbevisninger, ritualer og værdier, men begrebet kan sagtens forstås sekulært (Ausker, la Cour & Ausker, 2012). Et eksempel er Pukalskis og kollegaers (2014) definition, der oversat lyder: "Spiritualitet er et dynamisk

og iboende aspekt af mennesket, gennem hvilket det søger efter den ultimative mening, formål og betydning i livet, og oplever sig i relation til sig selv, familie, andre, samfundet, naturen og det hellige. Spiritualitet udtrykkes igennem overbevisninger, værdier, traditioner og praksisser” (Puchalski, Vitillo, Hull & Reller, 2014). Der lægges med andre ord i denne forståelse vægt på, at spiritualitet er et alment menneskeligt aspekt, der handler om oplevelsen af mening og formål og relationen mellem individet og mange dimensioner i livet. Denne forståelse af spiritualitet – eller den åndelige/eksistentielle dimension – har potentialet til at udbygge den nuværende bio-psyko-sociale forståelsesramme og stadfæste dens funktion som både en filosofisk tilgang og en praktisk guide i forståelsen af sundhed og sygdom.

En implikation af at medtage denne dimension er, at den sundhedsprofessionelle er nødt til at forholde sig mere direkte og spørgende til patientens åndelige/eksistentielle behov – og ikke kun i palliation, hvor det på mange måder synes oplagt, men også ved kronisk sygdom, i ældreplejen, blandt nybagte forældre, i omskæringsspørgsmålet, blandt selvmordstruede, blandt trafikofre osv. Altså områder, hvor ”livet er spil”, og den enkeltes veje til at udleve og opleve sig i tæt kontakt med det mest betydningsfulde i livet er truet eller på anden måde under ombygning.

*Et eksempel på helhedstænkning: Den kvæstede skovfoged, der har mistet begge underben pga. en arbejdsulykke. Hans fysiske behov er umiddelbare: At han overlever og på længere sigt får så meget førlighed tilbage som muligt. Det er også til at forholde sig til, at ulykkens omfang må påvirke manden psykisk og socialt – nu og på sigt. Det åndelige/eksistentielle aspekt rummer muligheden for at forstå, italesætte og imødekomme, at der måske er ham frataget selve årsagen til, at han stod op hver morgen og tog på arbejde og var i live – nemlig hans dybe oplevelse af forbundethed med naturen.*

## **Betydningen af at have blik for helheden**

Forskningsresultaterne understøtter, at de fysiske, psykiske og religiøse dimensioner i mennesket ikke uden videre bør adskilles. Danske og udenlandske undersøgelser viser, at patienter – alt efter kulturel baggrund og nationale tilhørsforhold – tilskriver deres åndelige og eksistentielle tilstand betydning for sygdomsforløb og rekonvalescens. Bl.a. viser undersøgelser, at eksistentielle og åndelige overbevisninger ”fylder” mere ved sygdom end i hverdagslivet (Ausker et al, 2008), og at de overbevisninger kan påvirke måden, hvorpå vi håndterer sygdom, symptomkontrol, tryghed i behandling og dødsangst (Koenig, 2012). En nyere undersøgelse påpeger, at ”troen på noget større og patienters religiøsitet ikke er en irrelevant faktor i forbindelse med alvorlig sygdom, selv i et sekulært samfund som det danske”, og at ”sundhedsprofessionelle og eksempelvis sygehuspræster/imamer [...] med fordel kunne adressere patientens åndelige og eksistentielle overbevisninger med henblik på at afdække og

løse op for mulige negative forestillinger” (Pedersen, 2013).

De generelle kliniske retningslinjer søger i en vis udstrækning at imødekomme et helhedsorienteret menneskesyn. I Den Danske Kvalitetsmodel pointeredes det, at pleje og behandling af patienter omfatter at ”tage højde for og understøtte patient og pårørendes kulturelle eller religiøse behov og ønsker om eksistentiel eller åndelig støtte”. I De Sygeplejeetiske Retningslinjer understreges det, at sygeplejersken for at kunne udøve god etisk praksis skal ”respektere patientens værdier og tro samt yde sygepleje med udgangspunkt i patientens ønsker i forhold til fysiske, psykiske, sociale og åndelige behov”. I *Faglige anbefalinger for den palliative indsats* er man også opmærksom på at praktisere en helhedsorienteret indsats. Her anser man, ligesom det er tilfældet med Pulkaskis definition af det spirituelle, at det åndelige aspekt omfatter et menneskes basale opfattelse af kernen i tilværelsen, oplevelsen, af hvad det i egentlig forstand betyder at være menneske og forståelsen af livsværdier (Sundhedsstyrelsen, 1999). Der er med andre ord tale om de byggesten, som anvendes af mennesker for at skabe mening i tilværelsen, og måske især når man er udfordret af krise og sygdom.

Tilstedeværelsen af hospitalspræster og -imamer i det danske sundhedsvæsen er med til at sikre, at det menneskesyn, der praktiseres i forbindelse med en sygehusindlæggelse, indeholder de aspekter, som man fra officielt hold anbefaler at inddrage i sin tilgang til patienter. Hospitalspræstens opgave er på baggrund af en kristen teologisk livs- og menneskesyn at indgå i en dialog med patienter/pårørende og personale om de almenmenneskelige livsfænomener sådan som de opleves igennem et overvejende sekulært og materialistisk forstået livs- og sygdomsforløb. Hermed repræsenterer hospitalspræster såvel som imamer (i en lidt snævrere kontekst) en vigtig komponent inden for det sundhedsfaglige felt, så helhedssynet på den enkeltes samlede livssituation bevares.

Paradoksalt nok kan tilstedeværelsen af hospitalspræster og -imamer dog betyde, at patienten ikke oplever sig mødt som et helt menneske alligevel! Fordi det helhedsorienterede menneskesyn er fordelt mellem de forskellige fagligheder kan det afføde en oplevelse af splittelse i den enkelte patient. Gør det ondt i sjælen, så er det ikke lægen, men præsten, man skal tale med og omvendt, selvom begge burde være i stand til at møde patienten uanset den måde, som lidelsen udtrykker sig på. At behandle lidelse ud fra sin faglighed er en anden sag. Her giver en inddeling af menneskelivet ud fra kompetencer god mening. Men som udgangspunkt har man som menneske behov for at blive set som et helt menneske for at opleve ens tilværelse som sammenhængende og forbundet.

### **Styrkelsen af et holistisk menneskesyn i sundhedssystemet. Et fælles ansvar.**

En styrkelse af det holistiske menneskesyn i sundhedsvæsenet er et fælles ansvar og påhviler ikke kun hospitalspræster og -imamer. Også i andre fagligheder ses konkrete tiltag, der kan styrke et helhedsorienteret menneskesyn. Således har man på Syddansk Universitet indført det obligatoriske kursus ”Narrativ

medicin” på medicinstudiet. Siden 2017 introduceres de kommende læger til kreative skriveøvelser, skønlitteratur og patientfortællinger om sygdom og tab. Et lignende tiltag findes på Københavns Universitet. Herigennem præsenteres de studerende for en bred forståelse af mennesker, hvilket har til hensigt at opøve de studerendes evne til indlevelse og dermed blive mere empatiske læger (Netterstrøm et al, 2004; Charon et al., 2017).

Det er tiltag, der peger i den rigtige retning med henblik på en kulturændring i det lægefaglige miljø. Men også på andre og mere generelle sundhedsfaglige parametre er en nyorientering og handling påkrævet. For det første bør en screening af patienten ifm. indskrivning på hospitalet, være formuleret på en letforståelig og konkret måde i højere grad end tilfældet er nu og tage højde for patienters eventuelle eksistentielle og åndelige problemstillinger. For det andet: Det er en ledelsesopgave at lægge det tværfaglige samarbejde til rette i rutiner, der bevirker at andre parametre end strengt medicinske får lov til at bestemme synet på patienten og dennes behandlingsforløb. Det sker bedst i en aktiv inddragelse af de traditionelt ”små fag”, der hævder en holistisk patientforståelse, såsom hospitalspræster, imamer, psykologer og terapeuter af forskellig slags. Dertil kommer at uddannelse må betragtes som nøglefaktor i bestræbelserne på en almindelig kulturændring, der skal pege frem mod en almen accepteret forståelse for, at den åndelige omsorgsdimension ikke alene er forbeholdt ”specialisterne” i form af præster og imamer, men er en del af den omsorg, som kræver en bred sundhedsfaglig opmærksomhed. Uanset om det er lægen, sygeplejersken, præsten eller terapeuten, der lægger ører til, så rummer patienternes fortællinger ofte koden til både klinisk diagnose og medmenneskelig forståelse.

Hvis de politiske og sundhedsøkonomiske prioriteringer i øvrigt tillader det, så er der – med få men potentielt betydningsfulde greb – mulighed for at styrke den bevægelse der pågår i disse år, og i endnu højere grad hjælpe sundhedsvæsenet i retning af en større åbenhed for et holistisk menneskesyn. Det er et menneskesyn – og i et større perspektiv, et sundhedsparadigme – der bedst lader sig fortælle frem. Og ikke lader sig måle eller veje, men dokumentere og belyse ud fra andre præmisser end dem, der er vedtaget alene på baggrund af et biomedicinsk sundhedsparadigme.

## Referencer

Ausker, N. H., la Cour, P., & Ausker. (2012). *Six understandings of the word ‘Spirituality’ in a secular country*. *Archive for the Psychology of Religion*, 34(1), 63-81.

Anna B, George F. (2003). *God, Why Did This Happen to Me? Three Perspectives on Theodicy*. *Journal of Pastoral Care & Counseling*. 57(2), 179-89

Birkler (2005). *Videnskabsteori*. Munksgaard

Borrell-Carrio, F., Suchman, A. L., & Epstein, R. M. (2004). *The biopsychosocial model 25 years later: Principles, practice, and scientific inquiry*. *Annals of Family Medicine*, 2(6), 576-582.

Bury, M. (2007). *Sundhed og sygdom*. Akademisk Forlag.

Charon R., DasGupta, S & Hermann, N (2017). *The principles and practice of narrative*



*medicine*. Oxford University Press.

Engel, G., & Engel, G. L. (1977). *The need for a new medical model: A challenge for biomedicine*. *Science* (American Association for the Advancement of Science), 196(4286), 129-136.

Etisk Råd (2013). *Etik og prioritering i sundhedsvæsenet - hvorfor er det så svært*.

Foucault, M. (2000). *Klinikkens fødsel*. Hans Reitzels Forlag.

Gundelach, P. (2011). *Små og store forandringer. Danskernes værdier siden 1981*. Hans Reitzels Forlag. 319 s.

Johannessen, H. (underudgivelse): *Sundhedsforståelser i biomedicin og i alternativ behandling*. Glasdam, S & Boelsbjerg, H.B. (red.). Munksgaard.

Koenig, HG., King, D.E., Carson V.B. (2012). *Handbook of Religion and Health*. 2nd ed. Oxford UP, xv 1169 s.

Kraft (2010), *Spirituelle Læger samler sig i netværk*, Dagens Medicin.

Sylvest, K., Leinum, Lisbeth (2018). Kristeligt Dagblad, 13. November

La Cour, P., Hvidt, N.C. (2010). *Research on meaning-making and health in secular society: Secular, spiritual and religious existential orientations*. *Social Science & Medicine* 71 (7), 1292-9.

Moestrup, L., Hvidt, NC, 2016. *Where is God in my Dying? A qualitative investigation of faith reflections among hospice patients in a secularized society*. *Death Stud.* 2016; 40(10): 618-29.

Netterstrøm & Permin (2004). *Kan skønlitteratur anvendes i uddannelsen af læger?* *Ugeskr Læger* 2004; 166(21).

Pedersen, Heidi Frølund (2013). *Religious Coping and Quality of Life among Severely Ill Lung Patients in a Secular Society*. *The International Journal for the Psychology of Religion*; vol. 23, no. 3.

Puchalski, C. M., Vitillo, R., Hull, S. K., & Reller, N. (2014). *Improving the spiritual dimension of whole person care: Reaching national and international consensus*. *Journal of Palliative Medicine*, 17(6), 642-656.

Randwijk, Christian Balslev van, et al. (2017). *Characteristics of religious and spiritual beliefs of Danish Physicians - and likelihood of addressing religious and spiritual issues with patients*. Under review - *Journal of Religion and Health*.

Saad, M., de Medeiros, R., & Mosini, A. C. (2017). *Are we ready for a true biopsychosocial-spiritual model? The many meanings of "spiritual"*. *Medicines* (Basel, Switzerland), 4(4), 10.3390/medicines4040079.

Sundhedsstyrelsen, 1999. *Faglige anbefalinger for den palliative indsats*.

Uddannelses- og Forskningsministeriet, 2016. *Bekendtgørelse om uddannelsen til professionsbachelor i sygepleje 2008* (<https://www.retsinformation.dk/pdrprint.aspx?id=114493>).

Victoria H., 2010. *Are nurses blurring their identity by extending or delegating roles?* *British Journal of Nursing*. 19 (5), 295-9.