
Kritisk forum

for praktisk teologi



September 2001

85

Det enkle liv

Kritisk forum

for praktisk teologi

Tema: Det enkle liv

<i>Linda Jonsen</i> Kulturelle rum for det enkle liv	1
<i>Peter Ruge</i> Retræte	17
<i>Lene Sjørup</i> Substral teologi	32
<i>Lars Qvortrup</i> Enkelthed og interferens	42
<i>Karen Schousboe</i> Det nære liv	53
<i>Karen Lumholt</i> For børnenes skyld	66
<i>Morten Knudsen</i> Den enkle prædiken	72

ANIS

Frederiksberg Allé 10A
1820 Frederiksberg C
Tlf. 33 24 92 50
www.anis.dk

Kulturelle rum for det enkle liv

• Artiklen undersøger *Det enkle liv* som et sociologisk og kulturelt fænomen. Det enkle liv forstås som en diskurs i modernitetens rum, og som sådan kan det *både* fungere som en livsstil (eller kultur) for bestemte sociale segmenter og som en vigtig dimension i de fleste moderne menneskers liv. – Navnlige i *fritiden* skabes der rum og rammer for det enkle liv.

Diskurser om det enkle liv er der mange af; det enkle liv har flere betydninger og mere end én praktisk udfoldelse. For at begynde et sted er der eksempelvis stor forskel på, om det enkle liv udfoldes med religiøs begrundelse og i en verden, der af flertallet forstås som værende skabt af gud eller i en gennemsekulariseret verden, der forstås som værende truet af menneskers uhensigtsmæssige omgang med ressourcer og hinanden. Der må også være forskel på, om det enkle liv praktiseres i et hierarkisk samfund til forskel fra et egalitært, i et kollektiverende (holistisk) til forskel fra et individualistisk. Der er forskel på, om en person vælger det enkle liv i fællesskab med andre (i en enklave) eller for sig selv som en tilbage-trækning fra sociale fællesskaber (i isolation).

Der er forskel på, om det enkle liv praktiseres af en buddhistisk munk eller en amerikansk husmor. Der er forskel på, om samfundet har indbyggede muligheder (rum) for at udfolde det enkle liv, eller om det betragtes som at stille sig uden for samfundet, når man vælger det enkle liv. Dermed være ikke givet hvem – den buddhistiske munk eller den amerikanske husmor – der mister eller opnår mest status ved at bekende sig til det enkle liv.

Og der er flere forhold, der komplicerer tingene. Forskelle på hvilken social anerkendelse, der kan opnås ved at leve det enkle liv, af-

hænger ikke kun af, om man er borger i Indien, Thailand, USA eller i Danmark, men hvilket sociale lag og (sub)kultur man tilhører i det pågældende samfund. Kan man forestille sig, at visse sociokulturelle segmenter er hyppigere repræsenteret blandt udøverne af det enkle liv end andre? Ja, det kan man godt, og hvis man ikke lige kender svaret, kan man i hvert fald undersøge sagen.

Endelig er det ikke lige meget, om det enkle liv optræder som alternativ til forbrugerisme eller til et stresset arbejdsliv. I den aktuelle diskurs om det enkle liv kædes disse to ting dog ofte sammen (se eksempelvis Schousboe 1998), hvilket selvfølgelig har sin begrundelse i, at begge fænomener – arbejdsstress og forbrugerisme – præger de fleste moderne menneskers hverdag. Men de kædes sammen uden logisk begrundelse: Et stresset arbejdsliv fører ikke automatisk til et sanseløst forbrug. Man kan godt være antiforbruger på den ene side og samtidig være ved at dø af stress på den anden side – og omvendt. Der ligger forskellige motiver til grund for at stå af rotteræset.

Det enkle liv med og uden net

I forsøget på at indkredse betydningen af »det enkle liv« anno 2001 gik jeg en tur på internettet. Dette er i parentes bemærket et af disse hverdagsredskaber, der på den ene side »gør livet nemmere«, på den anden side ofte »komplicerer tingene«. Men her – ved hjælp af uhyre kompliceret højteknologi – fandt jeg altså frem til et væld af hjemmesider og adresser på – især amerikanske – borgere, der frivilligt vælger enkelheden. »Voluntary simplicity« kalder de det, de praktiserer – en bevægelse, der ser ud til at blomstre og være i stadig vækst.

På hjemmesiderne møder man personer, der har taget skridtet, forladt deres universitetskarrierer (typisk) eller andre fede stillinger og nu dyrker deres egne afgrøder på landet. Denne nye identitet gør dem tilsyneladende stolte og lykkelige, og behovet for at andre skal have del i deres verden og »hjælp til selvhjælp«, har også meldt sig – det vidner hjemmesiderne jo om. For disse mennesker er det enkle liv ikke ensbetydende med tilbagetrækninger af social art. Det handler tværtimod om at dele, om at skabe og dyrke fællesskaber. Noget af det, der især fylder hjemmesiderne, er anmeldelser af litteratur, der på forskellig vis viser vejen ud af masseforbruget. Det drejer sig om anvisninger på hjemmelavede, håndgjorte, gør-det-selv produkter, lige fra mad og møbler til hjemmeundervisning af børnene.

Nu er der som bekendt flere veje ud af masseforbruget i navnlig USA, men også i stigende grad i Vesteuropa. Mr & Ms Voluntary Simplicity har deres tydelige modstykke i Mr & Ms Forced Simplicity alias Mr & Ms Homeless! Sidstnævnte har ganske vist her til lands fået sig en hjemmeside; ellers udsender repræsentanter for denne »livsstil« kun sparsomme meldinger over internettet. Kan man nu forstå det?

Den interessante forskel er, at mens »Hr hjemløs« er defineret ved manglen på et hjem, så er det netop fuld kontrol over eget hjem, der er udgangspunktet for udøveren af det enkle liv. Uden et hjem har man hverken mulighed for »at holde hus« (med penge, tid og andre ressourcer) eller for at skabe en ramme om et familieliv, der karakteriseres som et væsentligt element i det enkle liv. Hjemmet er helt centralt, når det drejer sig om at sikre sine sociale netværk. Med en hjemmeside signalerer man yderligere kontrol.

At kunne vælge det enkle liv i betydningen »at stå af ræset« uden dermed at miste kontrollen, men tværtimod signalere, at nu har man mere kontrol over sit eget liv er udtryk for en højst privilegeret position. Med Pierre Bourdieus termer (Bourdieu 1979) signalerer man kulturel eller symbolsk kapital; man tilhører segmenter af veluddannede og kulturelt dannede, for hvem materielle goder er ynkværdige i sammenligning med åndelige værdier. Man er i vane med at sætte pris på åndelige værdier som kultur, kunst og fordybelse (lange uddannelser!). Det ligger med andre ord lige for, for dette segment, at melde sig ind i foreninger eller lokalsamfund af »frivillig enkelhed«. At der til denne livsstil også knytter sig en materiel kultur i form af biblioteker fulde af bøger, malerier, diverse arvegods af stor affektionsværdi – eksempelvis familiens sommerhus (landsted) gennem flere generationer – etc., synes af en eller anden grund muligt at bortforklare som værende forbrug. Et typisk forsvar lyder, at man ikke vil omgive sig med betydningsløse ting. Og ved kun at omgive sig med ting af betydning, kvalificerer man sig – i denne kulturelle logik – også lettere til at være den, der forstår forenklingens kunst (se eksempelvis Schousboe 1998: 15-32) Vejen frem mod det enkle liv er banet. Hermed ikke være talt om priserne på de ting, der kvalificerer sig som enkle – for den slags taler man ikke gerne om i disse lag. Mon ikke også en udbredt »hobby« inden for dette sociokulturelle segment, nemlig den at rejse væk og holde lange ferier, bibeholdes under dække af politisk korrekt søgen tilbage til naturen og/eller kulturen.

Hr. hjemløs, på den anden side, signalerer ikke ligefrem symbolsk kapital, ej heller politisk korrekthed, men kort og godt at bunden er nået, og dernede kan man allerhøjest forsøge at gøre en dyd ud af nødvendigheden (hvilket for mange hjemløse også er en nødvendig form for mental overlevelsestaktik). »Hvordan du står af rotteræset« er titlen på en af Voluntary Simplicity's forslag til vejledende litteratur for den travle middelklassefamilie. Det minder mig om, at jeg engang hørte en hjemløs omtale sit hjemløse liv som et værre rotteræs!

Et politisk korrekt middelklasseprojekt? Er det hvad det enkle liv kan reduceres til? Jeg indrømmer, det er udtryk for provokerende forsimpning at repræsentere udøveren af det enkle liv ved en amerikansk middelklasseperson. Men at behandle fænomenet det enkle liv som et ganske upolitisk projekt og helt se bort fra dets appel til bestemte sociale segmenter og kulturelle grupper vil på den anden side være udtryk for en tilsvarende forsimpning. Det enkle liv er ikke et uskyldigt projekt – om end dets fortalere gerne tror det. Fortaleren for, eller udøveren af, det enkle liv har altid en social og en kulturel baggrund, der er værd at lægge mærke til.

I det følgende vil jeg placere det enkle liv i tre forskellige rum eller rammer, der forhåbentlig kan give os en forståelse af »fænomenet« (diskursen, livsstilen, subkulturen) i dets moderne, kulturelle og sociale sammenhænge.

Det moderne menneskes længsel efter enkelhed

Det moderne liv ses ofte som modsætningen til både det traditionelle liv og det naturlige liv.

Antropologen Jonathan Friedman foreslår i en analyse af moderne identitet, at denne opbygges i et spændingsfelt konstitueret af fire poler: 1) modernisme 2) traditionalisme 3) primitivisme og 4) postmodernisme. (Friedman 1994). Argumentet er, at selvom både traditionalisme, primitivisme og postmodernisme opleves som moddiskurser til moderniteten, er de indlejret i denne, forstået som en overordnende struktur. Moderniteten karakteriseres som et *identitetsrum* med plads ikke kun til sin understøttende diskurs, modernismen, men også sine moddiskurser (subkulturer), der i en eller anden kombination opfatter modernismen som et anti-kultur og/eller anti-naturforetagende. Her kan vi placere det enkle liv som en variant med en appel om både at dyrke traditionen og naturen lidt mere. (Se eksempelvis Schousboe 1998: 13). Men hvad indebærer en moderni-

stisk identitet i grunden? Hvad er rendyrket modernisme? Friedman har følgende karakteristik:

Modernisme kan, i goetheanske termer, defineres som selvets kontinuerlige akkumuleringsproces i form af rigdom, viden og erfaring. Der er tale om en farlig tilstand, som personen kun overlever såfremt den holder sig i konstant bevægelse. Det er en identitet uden bestemt indhold andet end evnen til selvudvikling, mobilitet og vækst som selvets grundsætning. (Oversat fra Friedman 1994: 91; mine kursiveringer).

Sociologen Anthony Giddens har en lignende karakteristik af det moderne menneskes liv som et refleksivt projekt, løsrevet fra traditionelle bånd eller »eksterne« forankringer som *slægtskaber, generationer, lokaliteter og ritualer*. I stedet opbygges identiteter som »interne videns- og magtsystemer« konstant undervejs og i udvikling. (Giddens 1991).

Pointen er dog, for både Friedman, Giddens og flere andre modernitetsteoretikere, at selvom det moderne menneskes liv er vældig præget af mobilitet, udvikling og forandring – vi uddanner os, vi udvikler os, vi er (i) projekter – har vi også vore forankringspunkter, eksempelvis vore hjem. Og flertallet af os moderne mennesker holder både af familien, traditionen og naturen. Således påpeger Giddens, at »tradition« er noget moderne mennesker opfinder i en reflekteren over samfundet, og ikke et begreb som før-moderne, traditionelle samfund typisk reflekterer over. At sætte skel mellem tradition og modernitet er i det hele taget en moderne praksis: Tradition er en indbygget kontrast i ideen modernitet (1991: 36-7). Kort sagt, som moderne mennesker er vi temmelig fikserede på kultur og tradition. På samme vis med naturen. Også den forholder vi os meget mere bevidst og reflekterende til, i og med moderniteten. Ja, det er faktisk ganske kendetegnende for det moderne menneske overhovedet at have et abstrakt begreb om naturen; det sætter os i stand til både at kontrollere den, svine den til, bekymre os og gøre den hellig på måder, der ligger fjernt fra en præ- eller ikke-moderne anskuelse.

Nu kan man jo indvende, at det bestemt ikke er alle moderne mennesker, der holder traditioner i hævd og passer på naturen – hverken den ydre (omgivelserne) eller den indre (menneskets naturlige behov osv). Pointen er her at forstå, at moderniteten som et *identitetsrum* er konstitueret af forskellige diskurser – fire ifølge Friedman – som vi moderne mennesker i et eller andet omfang alle forholder os til/reflekterer over. Traditioner forsvinder ikke med moderniteten – om end man med nogen ret kan hævde, at vores forhold til dem bliver mindre naturlige, idet vi forholder os mere bevidst til dem eller

den (Traditionen). Det moderne og det traditionelle er på ét plan hinandens modsætninger, men på et andet hinandens konstituent. De *lever* af hinanden, ligesom det enkle lever af det komplekse. Men de *æder* ikke hinanden *op*.

Én strategi i denne situation er at omfavne det ene og forsøge at udelukke det andet. En anden strategi er at forsøge at skaffe plads til begge dele. Jeg vil benævne den første strategi for *enten-eller*-strategien og den anden for *både-og*-strategien – og i det følgende se på, hvorledes *det enkle liv* finder vej ved hjælp af begge strategier.

Vi begynder med *enten-eller*-strategien. Det er den, der bl.a. andet kommer til udtryk hos Voluntary Simplicity-folket, men også hos mindre enklavistiske grupper eller hos enkeltpersoner. Det afgørende er, at der er tale om et meget bevidst valg af det enkle liv som et tilvalg af tradition og natur og et fravalg af modernitet – hvad end man så lægger i disse størrelser.

Det enkle liv som livsstrategi

I 1998 udgav Karen Schousboe bogen *Det enkle liv. Om praktisk livsfilosofi gennem tiden*. Bogen er, som titlen antyder, en historisk analyse af det enkle liv, »fra Fransiscanerne til vor tids miljøforkæmpere«. Det enkle liv er således ikke et ganske nyt fænomen opstået i moderne tid, men opstår derimod som moddiskurs/bevægelse på flere tidspunkter i historien. Det er karakteristisk, skriver Schousboe, at diskurser eller bevægelser, der har det enkle liv i en eller anden form som ideel livsstil, blomstrer i perioder med »forvirring«, »dramatiske informations-eksplosioner« og/eller »flaksende flertydighed«. (Schousboe 1998: 130 -31).

Der er tale om folkelige bevægelser, der dog ofte bliver fundamentalistiske i deres kamp mod den etablerede orden; hvad enten denne orden er etableret som en hierarkisk religiøs orden som i middelalderen og i reformationstiden, eller en individualistisk, udviklingsorienteret moderne orden.

En helt central pointe i Schousboes analyse er, at om end det enkle liv ofte stilles op som modsætning til et akademisk, vidensorienteret, teknokratisk verdensbillede, så kan det enkle liv ikke føres uden om skriften. Det enkle liv er nemlig et projekt præget af streng planlægning, regnestykker, dagbøger, opgørelser, refleksioner. Fordi det enkle liv ikke er noget man blot lever, men noget man vælger. Et spor man slår ind på, bevidst og efter at have gjort sig en masse overvejelser.

Som Schousboe udtrykker det: »Det enkle liv er et resultat af en viljesakt.« (1998: 17). Og sporet skal sidenhen følges, og ens bevægelser derfor nøje overvåges og styres – af én selv. Alt i alt et ganske besværligt projekt, ikke spor enkelt. Paradokset består i, at forestillingen om det enkle liv netop rummer en romantisk forestilling om ren væren, fremfor konstant skullen eller bliven. Som et skriftligt, og derfor reflektivt projekt, er det enkle liv i høj grad foreneligt med moderne identitet, jf. både Friedmans og Giddens' forståelser heraf.

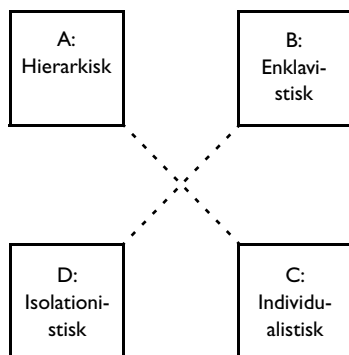
Selve indholdet af det enkle liv ikke blot forandrer sig gennem tiden, det varierer også inden for samme historiske rum. Hvor den tidlige kristne og middelalderlige bevægelse betonedede afholdenhed i forhold til mad og sex, er vore dages enkle liv i højere grad et spørgsmål om mindre stress og mere tid til familie, leg og for eksempel sex! Den aktuelle diskurs om det enkle liv defineres af Schousboe som værende præget af: »Mere tid til det nære – familie, venner, hobbies, leg. Mådehold over for unødigt luksus. Et liv præget af bevidst kontra sanseløst forbrug. En æstetisk præference for funktionalitet og enkelhed. Nostalgi overfor fortiden.« (Schousboe 1998: 13) Endvidere – i løbet af bogen – som et liv *fri for stress*, men præget af arbejdsglæde, *flow* og selvforvaltning. *Hjemmet* er centralt, dels fordi husholdningen er det (økonomisering af penge, tid og andre ressourcer er altafgørende), dels fordi familien og det nære dyrkes i større omfang. De væsentlige værdier findes *inde* i privatsfæren, fremfor *ude* i samfundet. Det enkle liv behøver ikke at indebære religiøse overvejelser, men der er en tendens til et tilvalg af »det spirituelle« sammen med et fravalg af »det materielle«. En nostalgisk forestilling om, at bevægelse væk fra byen også er bevægelse væk fra moderniteten, gør, at det enkle liv ofte indebærer det at flytte på landet.

Som tidligere nævnt er der forskel på, om det enkle liv søges praktiseret i et fællesskab med andre, ligesindede, eller blot som en enkelt persons eller families projekt. Dette er ligeledes en central pointe hos Schousboe, hvis analyse bl.a. bygger på interviews med flere personer fra sidstnævnte kategori, altså folk som meget bevidst holder sig væk fra enklaver og giver udtryk for, at det enkle liv for dem først og fremmest er et spørgsmål om selvforvaltning, uden sociale forpligtelser over for andre end de nærmeste. I fremstillingen er ønsket om et ustressed liv det, der vejer tungest hos disse folk; afholdenhed i forhold til forbrug synes derimod knapt så centralt, eksempelvis kan den hobby eller fritidsbeskæftigelse, der har størst prioritet i ens liv,

sagtens indebære et forbrug, som af andre ville blive betegnet som unødigt luksus.

Det enkle liv som kultur

Antropologen Mary Douglas har til forståelse af modernitetens kulturelle typer eller identiteter udviklet en model, der er bygget op omkring fire poler, der hver især står i modsætning til de tre andre. De fire typer af kulturer eller identiteter kalder hun for henholdsvis A) *Hierarkisk* gruppe- og traditionsorienteret, B) *Enklavitisk*, egalitær, antiautoritær og gruppeorienteret, C) *Individualistisk* og konkurrenceorienteret, D) *Afsondret* eller *Tilbagetrukket* (»isolate«), eklektisk og ikke-gruppeorienteret (Douglas 1996).



Visuelt fremstilles typerne placeret i et kvadrat indeholdende fire kvadranter. Modellen lægger altså ikke skjul på at være temmelig firkantet! Ikke desto mindre finder jeg den meget anvendelig til anskueliggørelse af de to typer af folk, der vil det enkle liv, i Schousboes fremstilling. Det er især typerne B og D, der for mig at se, er relevante i vores sammenhæng. Men netop fordi det enkle liv altid udfolder sig som en modsætning til en herskende orden (for ikke at sige forvirring!) af enten hierarkiske eller individualistiske værdier, vil både type A og type C også være relevante til indkredsning af det enkle livs modspillere. Religiøse sekter er velkendte eksempler på enklavekulturen, men kategorien indeholder også ikke-religiøse grupper som eksempelvis miljøbevægelsen. Fælles for dem er, at de »organiserer sig med henblik på moralsk kritik«, der typisk rettes mod »systemet« og »folk uden moral« og videre: »grupper af anderledestænkende er

præget af en streng afholdenhed overfor livets goder, som disse defineres af de andre kulturer« (1996: 176-78).

Det, der kendetegner enklaven indadtil, er egalitære principper, spontanitet og forhandling mellem ligestillede – hvis ligesindede. Dette (sidste) er ligesom hos Schousboe også en pointe hos Douglas, idet enklavekulturen benytter sig af andre mekanismer end direkte magtanvendelse overfor medlemmerne – netop fordi magt og autoritet ikke anerkendes som midler til at samle folk. Det, der samler enklaven, er fælles meninger og fælles tilslutning til en bestemt livsstil, der typisk er antiforbrugerisk og naturbeskyttende (1996: 87-90; 181) – som eksempelvis det enkle liv.

I diagonalens modsatte ende, med den tilbagetrukne kulturelle type, finder vi en anden slags udøvere af det enkle liv, men her hersker større variation og uforudsigelighed, hvad angår livsstil. Det afgørende er, at her er tale om individuelle »projekter« fremfor bevægelser eller »communities«. Kategorien rummer, ifølge Douglas, en del »skæve eksistenser«, hjemløse og arbejdsløse. Der er tale om folk med begrænsede valgmuligheder, uagtet at situationen er selvvalgt – som eksempelvis, når man er stået af ræset, *før* det var for sent, eller tvunget derud – som eksempelvis kan ske, når man »falder ud af nettet« på grund af »dårligt held« i forhold til uddannelse, ægteskab eller helbred (eksempelvis en lav stresstærskel!). Tendensen er her, at man passer sig selv, men udviser solidaritet, og, understreger Douglas, man finder ganske mange lykkelige mennesker i denne kulturelle niche, med eller uden økonomien i orden. Den altafgørende værdi synes at være *frihed* – også selvom prisen herfor kan være ganske høj (1996: 184).

Schousboes afsluttende kapitel om det enkle liv hedder »Udelukkelsen« (1998: 135-43). Herfra vil jeg gerne citere et afsnit, der netop handler om denne kategori af »bærere« af det enkle liv, der ikke gør det til et politisk korrekt projekt (antiforbrugerisk og miljørigtigt), men blot, i al fredsommelighed, til et privat projekt:

Alligevel er det intet under at flere og flere moderne mennesker fravælger såvel karrieren som det folkelige fællesskab, for at realisere deres egne enkle liv i periferien af de to livsverdener. Herude er det nemlig muligt at skabe fokuserede liv fyldt med flow af forskelligste art. Enhver kan blot melde sig ud af de samfundsskabte bindinger og stå af ræset som han eller hun lyster. Prisen er

kun at vedkommende er villig til at give afkald på sit medlemskab af den ene eller den anden livsverden og dermed give afkald på henholdsvis kampen om magten eller kampen om ligemageriet. Den, der personligt ønsker at bygge et enkelt liv op, anbringer sig blot i periferien og lader de andre i fred til at følge deres mere forkromede projekter af hvad art de end måtte være. (Schousboe 1998: 140).

Både Schousboe og Douglas gør opmærksom på, hvor meget denne kategori udsættes for foragt og misbilligelse; med Schousboes ord, fra både »samfunds bærende institutioner og bevægelser« (1998: 141) og, i Douglas' terminologi, fra de øvrige kulturelle typer (nicher), såvel dem der har magten, »individualisten« og »hierarkisten«, som dem der umiddelbart frasiger sig magten, »enklavisterne«. Især sidstnævnte må føle sig provokeret af de selvdefinerede enkle liv og protesten, der ikke udmønter sig i bevægelsen.

Jeg vil nu gå over til sidste del af mine forsøg på at finde rum for det enkle liv i modernitetens rum. Her udmønter det enkle liv sig ikke i hverken bevægelser eller i livsstile. Her *gives* det som en del af de allerflestes liv. Hvem har ikke brug for det enkle liv ind imellem? Vi har vel alle brug for et vist mål af det. Navnlig i fritidens rum giver vi det plads.

Kom børn, vi tager på ferie!

Jeg kender en familie, der om vinteren bor i en rigt udstyret luksuslejlighed i byen. Al den nyeste teknologi præger både køkkenet, stuerne, soveværelserne og badeværelserne. Hverdagen er travl, alle husstandens medlemmer er udstyret med mobiltelefoner, PC'ere og TV-apparater. Fællesaktiviteter er der kun ganske få af, forældrene tager sig af et ugentligt storindkøb, der bl.a. inkluderer en del retter til mikroovnen. Kun forældrene og det mindste barn, der er for lille til selv at betjene køkkenets apparater (særligt mikro'en) spiser som regel på samme tid. Men måltidet udgør som sådan ingen ramme om »noget socialt« (besværligt), for man sætter sig gerne foran flimmeren – eller en anden skærm – mens man spiser.

Om sommeren flytter familien residens til stenhuset ved en gammel vandmølle i det sydlige Frankrig. Dette sted er totalt renset for moderne teknologi – bortset fra bilen. Familien nærmest kropsvisite-

rer sig selv for mulige højteknologiske genstande, inden de kører afsted. En enkelt medbragt mobiltelefon får lov at ligge i bilens handskerum. Der er ikke strøm i huset, maden laves på ildstedet, eller over åben ild udendørs. Madvarerne, der købes lokalt og bærer præg af lokal produktion, holdes kølige på gammeldags vis i et svalekammer under køkkengulvet. Der laves mad sammen, der spises sammen, der leges sammen, og der tages på udflugter sammen. Her tager ting tid, men tiden er jo netop fyldt med fælles aktiviteter. Mens den ene dags måltid måske afhænger af held med fiskestængerne, så afhænger den anden dags måltid af ihærdig svampejagt. Tiden flyder roligt, men ikke væk. Dette er familiens fristed, siger de selv, indrettet på *væren* frem for på *skullen*. Men familien er på en anden måde afhængig af hinanden... »Det er ligesom i gamle dage!« Disse 4-5 uger i stenhuset er en direkte inversion af hverdagslivet i bylejligheden. Familiens livsstil udspinder sig på akserne primitivitet-modernitet (jf. Friedman).

Jeg kender også en anden familie. De bor også i byen i vintermånederne, men deres bolig er ikke karakteriseret af stor luksus. Der er, »hvad der skal være«: et køleskab, et fjernsyn, en computer, en telefon og de store unger har deres mobiltelefoner. Som i den anden familie er måltider heller ikke her noget, man går så højt op i, dog er tendensen her, at man hyppigere mødes til et fælles aftensmåltid eller aftenkaffen med hjemmelavet kage – om end fjernsynet ofte er det sted blikkene rettes hen.

I sommerhalvåret, dvs. fra april til og med september, har familien sit andet hjem på campingpladsen, i campingvognen, der er udstyret med nogenlunde de samme bekvemmeligheder som hjemmet – udover køleskabet (inkl. fryser), fjernsynet, PC'eren og telefonen (her skiftet ud med en mobiltelefon), også en mikroovn og en grill. Her kan man altså godt få isterninger i sin sommerdrik og popcorn fra mikro'oen. Og ungerne behøver ikke at vente på, at fatter kommer hjem med fisk på kroen for at lave sig en portion mad i mikroen – selvom glæden dog er stor, *hvis* han gør det – og så skal der grilles! Ellers er måltiderne hurtigt serveret via en dåseåbner, en gryde og en enkelt kogeplade.

Her er også plads til *væren* fremfor *skullen*, men der er også plads til at gøre, som man lyster, og mere eller mindre som man plejer. Det enkle består ikke i det primitive, men i det nemme. Livet på campingpladsen er, på dette plan, ingen inversion af hverdagen... men er det måske på et andet plan; det vender jeg tilbage til.

Jeg er sikker på, at begge disse familiers årlige cyklus er velkendt for de fleste. Men der er, som allerede antydnet, forskelle på betydningen og værdisætningen af det enkle liv. Det enkle liv som sådan er ikke et udtrykt ønske hos sidstnævnte familie; for den første familie er det derimod et udtrykkeligt ønske.

Begge familier kan karakteriseres som normalfamilier og, uden at jeg i øvrigt vil behæfte dem med Douglas' kulturelle etiketter, kan de rimeligvis placeres på positivaksen i en eller anden grad mellem individualisme og hierarkisk tradition. Det afgørende er, at disse (prototyper på) familier ikke føler sig uden for samfundet. De gør som alle andre moderne mennesker, når de tager på ferie. At holde ferie er noget af det mest moderne, man kan tænke sig! Jeg vil se lidt nærmere på, hvordan de – sommerhusfolket og campingfolket – hver især dyrker enkelheden i deres ferier. Vi er fremme ved *både-og*strategien.

Det enkle liv som sommerens ritual

Den svenske etnolog, Orvar Löfgren, beskriver i et kulturhistorisk værk om forskellige feriekulturer, *On Holiday. A History of Vacationing*, 1999, hvordan sommerhuskulturer («cottage cultures»), der har en lang tradition i navnlig Skandinavien, Nordamerika og Canada, opstod som et behov blandt borgerskabet for at slippe væk fra det kunstige og usunde byliv omkring århundredeskiftet (1900). Bylivet var ikke bare usundt for legemet, men også for sjælen, der led under »overcivilisering« (1999: 124). Det var navnlig strandene, der blev erobret som steder, hvor mennesket kunne komme i kontakt med både frisk luft, saltvand og det naturlige (barnet) i sig selv. Der var nærmest tale om en kultisk dyrkelse af havet som landskab, der fra slutningen af 1800-tallet forvandlede sig fra et barsk, utilgængeligt og – i byboens øjne – ikke særligt smukt landskab til et »harmonisk, fredfyldt og åbent« landskab, der med sine enkle linjer og klare farver kunne fylde sindet med fred og ro (1999: 115). (Löfgren understreger, at de lokale fiskere og bønder ikke så sådant på det, men bibeholdt deres syn på det som en farlig arbejdsplads).

Det var som sagt borgerskabet, der først drog mod strandene og lagde stilen for det enkle liv i sommerferien. Til at begynde med holdt man dog fast i de sociale omgangsformer, eksempelvis med pensio-natkulturen. Efterhånden som de mere radikale dele af borgerskabet dukker op i skærgården (herhjemme i klitterne) bliver omgangsformerne mere frie; der tilføjes mere leg og kroppens frie udfoldelse

kommer i fokus. Dertil følger sig sommerhusæstetikken, hvor enkelhed, dog gerne tilføjet selvbyggerens personlige stil (hvis enkel), var konventionen. Naturgrunden, havudsigten, stranden i gåafstand er fortsat idealet for det rigtige sted om sommeren.

Det helt centrale er, og dette er også Löfgrens pointe, at der med disse steder skabes rum, hvori alt, hvad der lugter af civilisation, byliv, stresset arbejdsliv og stive omgangsformer, er bandlyst. Dette er familiens hellige rum. Her er tiden anderledes, den føles anderledes, den flyder og byder på masser af flow. Man glemmer tiden. Måltiderne tages der let på. Ingenting gøres til bestemt tid. Ingen går med ur... Og med sig hjem til vinteren og hverdagen har man sommerferien som et indvendigt rum, fyldt med fælles minder.

Som tilbagevendende begivenhed i familiens liv fungerer sommerferien som en *inversion* af deres travle hverdag i civilisationen (moderniteten), og samtidig tjener det til *bekræftelse* af familiens stabilitet og kontinuitet. Som sådan – på én gang som tilbagevendende inversion af den normale orden (en travl hverdag i et moderne samfund) og som familiens bekræftelse af sig selv som familie – får sommerferien ritualets karakter. Reiner Jaakson, der har lavet en lignende analyse af canadiske sommerhus- og hyttefolk, foreslår, at vi forstår det som et *intensiveringsritual* (Jaakson 1986).¹

Familien Camping er ude i samme ærinde, samme ritual, når den tager afsted på sommerferie – den har blot en lidt anden stil. Familien Camping dukker op lidt senere, dvs. i løbet af 1930'erne. Den spiller på flere og andre betydninger af enkelheden. Med sig har den nemlig også modernismens funktionalistiske enkelthed: det praktiske udstyr i form af sammenklappelige stole og borde, villateltet og sidenhen campingvognen kombineret med letvægtsteltet til ungdommen. Alt sammen signalerer det moderne rationalitet og mobilitet.

De mobile turisters, »massens«, ankomst til strandene giver naturligvis anledning til krig! Kulturkrig, krig om kulturelle værdier og i dette tilfælde en strid om, hvordan det enkle sommerliv bør praktiseres. »De vilde horders« vej til sommerlandet hænger sammen med, at også de har fået lov til ferie, men forstår de mon også at holde den på rigtig vis? Det bekymrede borgerskabet, og det ærgrede dem, at de gode havudsigter og deres hellige sommerlandskaber var kommet i fare. Der er her tale om et interessant stykke social- og kulturhistorie, hvor fritidens rum bliver scenen for kulturelle konflikter mellem de sociale klasser.²

På campingpladserne, der efterhånden standardiseres efter fælles retningslinjer udstukket af foreninger og råd,³ finder vi således et alternativt bud på enkelt sommerliv. Campister er glade for naturen og frie omgivelser, men er ikke typisk naturromantikere: de behøver ikke ha' den – naturen, stranden, solnedgangen – for sig selv. At familien Camping skaber sine rituelle rammer for det enkle liv ved hjælp af modernitetens ypperste symboler – bilen og det mobile hjem (hvad er bedre end et mobilt hjem, hvis man vil have succes i moderniteten?), dåsemaden, grillmaden, alskens bekvemmeligheder og nemme løsninger – gør det i familien Sommerhus' øjne til en perverteret og misforstået udgave af det enkle liv. Det er for så vidt slet ikke i overensstemmelse med det enkle liv – det er bare nemt, let og behageligt. Og i øvrigt indbegrebet af småborgerlig modernisme: Hele ideen med at indrette sig et mobilt hjem med røvballegardiner, kaffemaskine og TV-apparat – som man så ovenikøbet stædigt placerer samme sted år ud og år ind! Hvad er de rent faktisk ude på?

Jeg mener, som sagt, de er ude på, ligesom sommerhusfolket, at skabe et rum, en rituel ramme, hvori traditionelle værdier såsom *familie, hjem, fællesskab og sted* kan dyrkes under afslappede forhold. Det enkle blandt campister angår i højere grad »det sociale«. På campingpladsen er det ikke bare familien, men netop familier, der bringes sammen. Campingpladsen som lokalitet appellerer til familier, netop fordi dens mulighedsrum *ikke* begrænser sig til kernefamilien. Det handler om *enkelhed i omgangsformerne*, om at sætte pris på *den uformelle samtale, ungernes leg...* På de fleste campingpladser er der legepladser og andre børnevenlige faciliteter, men det, der tæller allermest, er trygheden ved bare at kunne lade ens børn løbe afsted fra morgenstunden og vide, at i løbet af dagen vil de dels kunne være sammen med andre børn, og dels vil der være andre voksne, der holder øje med dem.⁴ Kontrasten til hverdagen, livet om vinteren, i byen, er også her central. Som en pensionist og fastligger udtrykte det: »Derinde (i lejligheden i København) kender vi jo knap nok vores naboer. De kan flytte og ligefrem dø, uden at du lægger mærke til det. Her ser vi jo straks, hvis der er en ny... og hvis vedkommende har brug for en hjælpende hånd, ik?» (Jonsen 1997:82).

Forskellene mellem disse to feriekulturers opfattelse af sommerens enkle former er kilde til stadige konflikter. De lever side om side og skal deles om samme territorier næsten som to forskellige etniske grupper med hver deres værdisæt. Som sådan – i al deres foragt for

hinanden – er de indirekte også i færd med konstant at bestyrke hinanden.

Lighederne mellem familien Sommerhus og familien Camping er i vores sammenhæng dog mere interessante. Begge er i færd med at udføre et ritual, der på en gang *inverterer* deres normale liv (den stressede hverdag om vinteren i byen) og *bekræfter* dem som (normal) familie. Som sådan ender de også med at bestyrke den bestående orden. »Sommerferien varer jo ikke evigt, og hvis den gjorde, var der jo ikke noget ved den,« forklarer man trøstende sine børn og sig selv, når rituallet er ved at nå sin afslutning.

At det enkle liv for både familien Sommerhus og familien Camping udspiller sig som et ritual i fritiden – og kun i fritiden – vil af fuldtidsudøverne af det enkle liv selvfølgelig blive betragtet som en ringe version. Det enkle liv er ikke for sjov, vil de hævde. Men dertil vil begge feriekulturer svare, at i (og med) fritidens rum bliver det nemmere at indramme og at udforske legen, flowet og selvglemselen.

Det enkle liv er strategier for det moderne menneske at »klare« moderniteten med. Uanset om strategien hedder *enten* modernitet *eller* enkelt liv, eller *både* modernitet og enkelt liv, må vi konstatere, at det enkle liv hører med til et moderne liv. Men vi ser også, at mennesker belægger det enkle liv med forskellig betydning, alt afhængig af social baggrund og kulturelt tilhørsforhold. Vi må være klar over, at både som en livsstrategi og som en fritidsaktivitet byder det enkle liv på modstridende fortolkninger. Det enkle liv ejer ingen helt for sig selv.

Noter

1. At psykologerne melder om særligt mange begyndende skilsmisseprocesser lige efter sommerferien, fortæller os blot, at rituallet ind imellem mislykkes. Det rykker ikke ved rituallets centrale betydning.
2. Udover Löfgrens farverige beskrivelse (1999) er der også et væld af danske etnologer, sociologer, socialhistorikere og kultursociologer, der har leveret bidrag til forståelse af denne interessante historiske periode.
3. I Danmark dannedes Friluftsrådet og Campingrådet
4. Dette forhold fremhævedes af næsten samtlige campister jeg talte med (i forbindelse med et feltarbejde i 1990-91) – også dem uden børn.

Litteratur:

Bourdieu, Pierre. *La Distinction*. Paris: Editions Minuit, 1979.

Douglas, Mary. *Thought Styles*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1996.

Friedman, Jonathan. *Cultural Identity & Global Process*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1994.

Giddens, Anthony. *Modernity and Self Identity*. Stanford: Stanford University Press, 1991

Jaakson, Reiner. »Second-Home Domestic Tourism,« *Annals of Tourism Research* 13 (1986): 367-391.

Jonsen, Linda. *Campisten og Etnografen. En antropologisk undersøgelse af mobilitet og længslen efter steder i moderne samfund*. Magisterkonferensspeciale. Institut for etnografi og socialantropologi, Aarhus Universitet, 1997.

Löfgren, Orvar. *On Holiday. A History of Vacationing*. Berkeley and London: University of California Press, 1999.

Schousboe, Karen. *Det enkle liv. Om praktisk livsfilosofi gennem tiden*. København: Gyldendal, 1998.

Linda Jonsen
Udsigten 42
8220 Brabrand

Retræte

- Begynder et menneske, med retræten som erfaringsrum, at arbejde eksistentielt forpligtende med ørkenvandringens arketype, vil der nødvendigvis indfinde sig impulser til at forenkle livet. Processen vil skærpe bevidstheden om mulighed for fortabelse i forbrug af mad, underholdning, ting, seksualitet, oplevelser af enhver art. Tilsvarende afsættes impuls til at skille sig af med det, som er for meget. Retrætens praksis er en mulighed for at vågne til indsigt i, hvad ens liv egentlig er opfyldt af: Ånd eller materie. Lever man livet på Vejen, gør man sin vandring let.

V erdens mest betydningsfulde retræte varede i fyrre år. Den blev afviklet for godt tretusinde år siden som en vandring i ørkenlandet mellem Ægypten og det nuværende Israel under ledelse af Moses. Hvor mange deltagerne var, er svært at sige. Men de har i hvert fald været så mange mænd, kvinder og børn, at de følte sig som et folk.

Denne retræte får afgørende betydning for folkets historie i de kommende århundreder. Beretningen lever i erindringen som en tid, hvor Gud selv var sammen med folket, skaffede det næring og ledte det på vej i både fysisk og åndelig henseende. Men nok så vigtigt for denne retrætens betydning er, at konfrontationen mellem den guddommelige tilstedeværelse og folkets uvidenhed, modstand og forvirring var så kraftig, at der skabtes en arketype. Denne arketype levede videre i folkets åndelige virkelighed, og virkede skabende ind på dets fortsatte åndelige historie, sådan som det kommer til udtryk i Det Gamle Testamente, i Det Nye Testamente og i den kristne tradition.

Måske er det dog mere korrekt at sige, at arketypen under netop denne ørkenvandring ikke skabtes, men fik en afgørende ny prægning. For retrætens arketype havde allerede på daværende tidspunkt eksisteret i mange tusinde år. Dens oprindelse fortaber sig i menne-

skehedens urtid. Den er knyttet til shamanens tilbagetrækning for at konsultere indre vejledere og hjælpeånder forud for store begivenheder. Den er knyttet til overgangsriter, hvor det var nødvendigt at hente energi hos livets skabende kræfter. Den er overhovedet knyttet til livsfornyelsens urkræfter. Livets fornyelse, som kommer i stand gennem gentagelse af urfortællinger om de skabende kræfters sejr over livshæmmende og kaotiske elementer i kosmos. Således også i retrættens bibelske arketype.

Arketypernes fænomen er bl.a. afdækket af C.G. Jung. De består efter alt at dømme af strukturer eller mønstre, som lever i en kollektiv bevidsthed. Nogle gør sig gældende i den samlede menneskehed, andre manifesterer sig kun inden for bestemte folkegrupper. Vi må forestille os disse mønstre bestående af billeder, ord, følelser, handlemønstre samt spor af en særlig kraftfuld personlighed. Arketyperne er en måde den kollektive bevidsthed organiserer og strukturerer sig på – og fælles for disse arketyper er, at de er meget energifyldte. Denne energi kan manifestere sig i bevidstheden, hvis mennesker interfererer så åbent med arketyperne, at der finder et reelt møde sted.

Arketyperne er forbundet med Ånd. Faderen er f.eks. en arketype. Børns åbne sind interfererer med den, når de udtrykker forestillinger om den konkrete fars umådelige styrke, hans viden og klogskab, hans magt i familien – netop forestillinger som i reglen ikke beror på konkrete erfaringer. Faderguden er et kraftfuldt aspekt heraf. Her træder det åndelige aspekt tydeligere frem, og fadergudarketyperne bliver en vej til den Gud, hvis sande væsen er evig skjult.

Gentagelse er en vej til interferens med arketyperne. Man påkalder i bøn forestillingen om faderguden gennem gentagelse af traditionens ord og billeder – og et ægte møde udløser f.eks. følelser af tryghed og fred. Andre arketyper som f.eks. retrættens bliver først og fremmest levende gennem gentagelsen af bestemte handlinger. Hvis mødet reelt finder sted, afsætter det en række karakteristiske erfaringer, knyttet til denne oprindelige og formskabende ørkenretrætte: der er tale om et møde med en Gud, som vil noget med ens liv, om en konfrontation med egen modstand mod indsigt, en livsændring og erfaringen af at være forbundet med Gud, samt om en indsigt og kraft til at forny det daglige liv.

Der er ikke forsket meget i gentagelsens fænomen. Naturfolkene vidste det: at livet og livsintensiteten kunne fornyes gennem gentagelse af urtidens kosmosoprettende begivenheder – knyttet til verdens skabelse, til agerbruget, til jagten.¹ Vi ved det ikke, fordi forestil-

lingen grundlæggende er magisk og underlagt en kausalitet, som er fremmed for vores verdensbillede. Men tager man forestillingen på ordet, så står man med en verden, som er meget mere plastisk, end vi måske bryder os om. En verden, hvor til eksempel særligt kraftfulde fortidige begivenheder og personer er levende som arketypiske mønstre, og som derfor lader sig aktualisere gennem påkaldelse. Naturfolkene ved, at påkaldelsen kræver megen energi, for at mødet kan komme i stand. Hertil tjener f.eks. offeret. Og det er måske grunden til, at vi har tabt den bevidste kontakt med fænomenet. Man må tro inderligt, oprigtigt og meget konkret, for at bønnen finder sit mål.

Dét, jeg her søger at pege på, er en øjensynlig lovmæssighed for bevidstheden, som kunne lyde således: hvor mennesker i engagement gentager en handling eller spejler en energifyldt person fra fortiden, vil der finde et møde sted, og man vil i en eller anden grad få del i personens eller handlingens oprindelige intensitet, hvorved livet kan opleves fornyet.

Den engelske biokemiker, Rupert Sheldrake formulerer først i firserne nogle lignende overvejelser på biologisk grundlag.² Han fremsætter den teori, at der til grund for naturens fysiske former og for dyrs og menneskers adfærd ligger nogle ikke-fysiske kraftfelter, som gennem morfologisk resonans opretholder og former det levendes reproduktion og udvikling. Det drejer sig for det fysiske fænomens vedkommende om f.eks. det primitive legemes evne til reproduktion af en mistet legemsdel, og for det bevidsthedsmæssige om f.eks. den spredning af mejsers evne til at åbne mælkekapsler, som fandt sted under vilkår, som øjensynligt udelukker kopiering af adfærd.

I et senere arbejde³ overfører Sheldrake specifikt disse teorier på menneskets bevidsthedsliv og peger på religiøse ritualer som et sted, hvor fænomenet morfisk resonans bliver synligt. En fortidig handling af særlig energi opretter et ikke-fysisk kraftfelt, som virker i eftertiden gennem morfisk resonans, når handlingen gentages i engagement og inderlighed.⁴

Antagelsen er i denne artikel, at arketyper er et sådant kraftfelt, og at Bibelen rummer beretninger om oprettelse af en række arketyper, hvor igennem Bibelens Ånd virker, når de reproduceres som rituelle handlinger.⁵

Det typologiske fænomen, der, som Northrop Frye har demonstreret, danner Bibelens indre struktur,⁶ kan være i slægt med det samme morfogenetiske princip. Biblens Ånd virker formende og oprethol-

dende i det hellige folks historie igennem gentagelse af personer og handlinger (arketyper) i fortiden, og denne virksomhed ytrer sig litterært som typologier. Typologien er altså i denne forståelse en litterær spejling af det morfogenetiske fænomen, som former og nyskaber den bibelske historie.

Eksempelvis er Moses typologisk set Jesus, som fører det udvalgte folk ud af trældom til i frihed at møde Gud. Sagt med andre ord gør arketyperne omkring Moses sig gældende og virker formende ind på Jesu liv i kraft af morfisk resonans. På lignende måde er Jesus og discipelflokken typologisk set præst og menighed i søndagsgudstjenestens nadver, sådan som også ritualets ord søger at aktualisere det. Når denne arketype ikke manifesterer sig tydeligere, end tilfældet er, skyldes det formodentlig, at den nødvendige inderlighed, engagement og tro ikke er til stede hos deltagerne.

Bibelen er altså et litterært nedslag af en række arketyper skabende virksomhed blandt mennesker. Arketyperne formes som impuls af den kraft, vi hér kalder Bibelens Ånd. Det er derfor den samme Ånd, som virker, hvor arketyperne gentages i inderlighed og engagement. Det udvalgte folks historie som kollektiv og som individer påvirkes gennem gentagelsens fænomen fra ørkenvandringen til nutiden og ind i fremtiden. Ligesom Åndens arketyperiske former til stadighed nuanceres og styrkes gennem menneskers tro og gentagelseshandlinger.

Disse overvejelser og antagelser lå som baggrund for en konkret retræte, hvor femten mennesker i vinter trak sig tilbage til et sted på landet knyttet til en gammel grundtvigsk frimenighedskirke. Det gjorde vi bl.a. for at undersøge, om det virker.⁷

Ud af Ægypten

Lysten til at tage på retræte må udspringe af et behov for nyt liv. Det kan være den måde, man lever på: for megen emotionel uklarhed, for mange byrder, for meget arbejde. Man slider og træller og længes efter mere frihed. Længselen kan også rette sig mod forholdet til Gud – et behov for at forholdet skal spille en større rolle i ens dagligdag. Et behov som har rod i en dyb, men ubestemmelig længsel efter kontakt: at der er noget større, som vil én. En kontakt, som man ikke kan etablere her og nu.

Ved siden af disse mulige overordnede motiver havde vi yderligere op til denne weekendretræte taget den opgave at identificere en situation eller hændelse i Bibelen, som forekom hver især særlig ener-

gifyldt eller betydningsfuld. Herved udtrykte man, viste det sig i løbet af retræten, enten sin frustration over et indre trældomsforhold, som man levede under til daglig eller en længsel efter dybere kontakt med Gud.

Sagt på en anden måde giver man af sin eksistentielle nød eller længsel til retræten. Desuden ofrer man tid og penge på rejse og ophold. Derfor er der allerede megen energi til stede, når man i selve overgangsfasen fra den kendte dagligdag bevæger sig ind i det fremmede og ukendte land, som retræten repræsenterer.

Retrætens første læsningsafsnit fredag aften blev indledt med Israels udgang af Ægypten, hvor folket i frustration vil ud af trældomslevet, og hvor Moses' tale, om at Gud har udvalgt sig folket og vil møde det i ørkenen, vækker længsel i alle.

Overgangshandlingen var i Israels tilfælde vandringsgen gennem Det røde Hav. Man går gennem vand. Det gamle er skyllet af. Man træder ind i en ny og helliget tilstand. På lignende måde markerede vi overgangen ved at gøre os vores motiv af længsel eller frustration klart og ved midt på aftenen at gå med mørket ind i stilhed – for at stå op til den nye virkelighed næste morgen.

Ørkenlivets besværligheder

Vandringen ind i ørkenen udløser for Israel den ene krise efter den anden. Folket sulter og tørster, det knurrer mod Moses' ledelse og frustreres så kraftigt, at alle længes tilbage til »Ægyptens kødgryder«.

Frustrationen udspringer af afkald. Man giver afkald på den kendte verden, hvor vaner som trøstespisning, fjernsyn og snak kan dække over de livskonflikter, som man ikke ønsker bragt op til bevidsthedens overflade. Uden vanens støtte undgår man ikke at mærke – og ønsker at flygte hjem til ubevidsthed igen.

På den anden side rummer netop opbruddet fra det kendte en mulighed for – dels erkendelse, dels omlægning af dagligdagen – en mulighed for frihed fra de aspekter af trældom, som er i ethvert menneskes liv.

Når man er kommet ind i retrætens rum, skifter virkeligheden karakter. For de fleste sker det i løbet af den første dag, at man i et øjeblik bliver klar over, at nu er man hjemmefra. Dagens vigtigste handlinger er den faste rytme af liturgier, morgen, middag, aften og nat kl. 21. Forholdet til Gud har fået første prioritet, måltiderne er hægtet på liturgien og indtages i stilhed. Fritiden er beregnet til beskæftigelse

med de temaer af frustration og længsel, som man har bragt med. Med enkle midler er dagligdagens vanlige prioritering af tid og energi ændret. Man er uden sin faste jordforbindelse i form af rytmer og vaner og opdager, at man er på vandring.

Vandring udløser altid en fokusering ind i sindet. Ikke mindst hvis man er alene, som man principielt er på retræten – og oven i købet ikke kan distrahere sig selv ved at gå et andet sted hen. Man mærker sig selv og bevidsthedsenergien begynder at arbejde med de dele af sindet, som er ubalancerede, blokerede eller fortrængte.

Til denne naturlige proces føjede vi arbejdet med den spejling i en bibelsk person eller hændelse, som enhver havde bragt med. Identifikationer som viste sig at rumme indgange til centrale eksistentielle konflikter for mange af deltagerne. Én kunne f.eks. have valgt disciplen Peter. Første trin ville være arbejdet med at gøre sig klart, hvad der var fascinationen bag valget. Det kunne være Peters svigt over for Jesus og dermed Gud – og man kunne gøre sig sin personlige problematik herom klar. Det videre arbejde senere på dagen var at afsøge Peters miljø, hans relationer til de øvrige disciple, hvor hans lederskab ikke er uproblematisk, forholdet til familien, som han formodentlig også har svigtet for at følge Jesus. Man kunne gå til Apostlenes Gerninger eller til Petersbrevene. Meningen er, at man scanner omkring skikkelsen og lader sig ramme af de frustrationer, det kalder frem fra ens eget liv. Der er en polaritet af svigt og tillid omkring Peter, som mange vil kunne spejle sig i eksistentielt. Tredje niveau ville være at lede efter typologier på Peter eller på denne side af hans problematik: Adam svigter Gud, Aron svigter Moses; ja hele det udvalgte folks historie er én lang beretning om svigt og tilgivelse.

Gennem denne »gentagelse« af Bibelen åbner man i samme proces mod dybder i sit eget problematiske liv og mod Bibelens Ånd i kraft af den facetterede identifikation. I dette tænkte tilfælde ville man endog åbne til kontakt med hele den frelseshistoriske dynamik. På denne måde opbygges en mangesidig frustration, som strukturelt svarer til det bibelske Israels »knurren« i ørkenen.

Pointen i retræten er, at man bliver ved. Man er i ørkenen – og kan ikke gå andre steder hen. Ingen kan i grunden hjælpe én. Man kan i sin ubevidsthed forsøge at spejle smerte og frustration over på de andre deltagere. Men er de kloge nok, viser de projektionerne fra sig. Det eneste konsekvente er at vedgå smerten og søge at rumme og bære. Denne måde at være nærværende på vil imidlertid være ny for de fleste – og ret provokerende.

Et tilbagevendende træk ved retrætens bibelske arketype er, at Gud ikke trækker sig tilbage, når frustrationerne stiger. Gud bliver i reglen endnu mere nærværende og griber f.eks. frelsende ind med mad og vand, når folket beklager sig. Der er en voldsom aggressiv kraft omkring pagtslutningen ved Sinai; Moses' raseri og drabet på tre tusinde mand af folket som straf for guldkalven. Der er også både drab og dødsangst forbundet med en anden arketypisk bibelsk retræte, nemlig Elias flugt fra mordet på Baalpræsterne til Horebs ørken, hvor Gud åbenbarer sig i »en stille hvisken«. Eremitterne Ørkenfædrene som fulgte i Jesu spor ud i ørkenen i de første århundreder erfarer, at de voldsomme emotionelle kræfter kan strømme frit i det trænede sind, uden at det forstyrrer bønner og henvendtheden på Gud. Guds nærhed er ikke i konflikt med »knurren« og frustration. Så man kan få en fornemmelse af, at f.eks. vrede og angst kan omsættes til energiressourcer for bønnens praksis og sindets tændte åbenhed.

Retræten er i dette lys en øvelse i afkaldets eller fastens psykologi. Afkaldet opbygger frustration, og den hidtil bundne energi kan, med megen øvelse og opmærksomhed, frisættes til nærvær, til kærlighed eller til bøn.

Man kan faste på ord og pålægge sig en stilhed, der hindrer at talen bruges til at afspænde allehånde frustrationer. Man kan pålægge sig et afkald på mad og må så for eksempel bevidstgøre de følelser, som gemmer sig bag trøstespisning. Man kan forsøge at faste på vredens eller angstens udtryk – og blot acceptere og rumme, mens man søger at huske Gud.

Retrætens arketypiske idé er at acceptere den uro, der rejser sig af sindet som følge af tilbagetrækningen. Vælger man at fortrænge, går vandringen i stå. Vælger man at udløse frustrationen, viger man af fra vejen. Hensigten er at acceptere emotioner og instinkter – uden at udløse og uden at fortrænge. At rumme dem og at øve denne nye og mere omfattende kontakt til Gud. Øve et liv i større følelsesmæssig enkelhed.

Det udvalgte folk

Retræten spiller sig ud i et møde mellem to dynamiske impulser. Fra den ene side menneskets længsel efter frihed og dets længsel efter Gud. Fra den anden side Guds udvælgelse af mennesket. Der kunne ligge megen visdom i at tilkende Guds udvælgelse mest betydning. Det er i hvert fald, hvad Bibelen gør – og menneskets frustration over

egen elendighed bliver først til egentlig længsel i kraft af udvælgelsen. Med andre ord: Gud tager initiativet.

Gud tager initiativet til udvandringen af Ægypten, da han sender Moses tilbage for at vække folket til opbrud. Et opbrud fra en verden, som trods frustration også i sin kendthed er behagelig og tryk. Men det er nødvendigt at drage ud. Denne Gud vil opbrud og bevægelse. Denne Gud har et gammelt projekt for med menneskene, som Bibelen daterer tilbage til Abraham, der kaldes ud til opbrud fra sit land og sin slægt og får løfte om at blive et stort folk til velsignelse for verden. Folkets opbrud og vandring med Gud har altså et universelt perspektiv.

Opbruddet følges af vandring, hvor folket har forladt sit eget og givet sig Guds ledelse i vold i tillid til løftet om et møde og om et lykkeland ved vandringens afslutning. Det udvalgte folks første vandring har så voldsom en kraft, at det formdanner Israels historie. Formdannelsen får imidlertid tydelig anagogisk retning med den kristne skabelse af en samlet Bibel, hvor frelseshistorien er den tilgrundliggende struktur. Bibelen er det udvalgte folks historie, og i og med at vi, der er kristne, er døbt ind i den samme – uafsluttede – historie, følger vi typologisk set det udvalgte folks vandring.

Udvandringen af Ægypten og ørkentiden gestalter Bibelen – og skaber historie, såvel faktisk som åndelig i hele den kristne kultur frem til i dag. Faktisk historie til eksempel i USA's tilblivelse og selvforståelse. Åndelig historie primært i de mangfoldige internaliseringer af det udvalgte folks vandring, som har båret den kristne kirke.⁸ Internalisering vil sige at gøre et ydre fænomen som ørkenvandringen til et indre psykologisk. Impulsen hertil findes hos profeterne i f.eks. forestillingen om Loven skrevet på hjertets tavler af kød. Men den bliver meget tydelig hos de tidlige kristne eremitter, som bryder op fra kulturlandet, drager ud i ørkenen og bliver dér. For dem findes der ikke noget helligt land at rejse frem imod. Dæmonerne, de kæmper med, er ikke bundet til kulturlandet. De er indre gestalter. Derfor er såvel Ægypten som Det hellige Land eller i den kristne vandrings perspektiv Det himmelske Jerusalem metaforer for fænomener i bevidstheden.

Bibelen er historie om en kollektiv åndelig proces, der forløber gennem århundreder – omfattende os selv og vor egen tid – og fremtiden!

Vi lagde på vores retræte den samme fortælling til grund for forløbet ved gennem dagene i liturgier og ved måltider at lytte til det frel-

sesthoriske forløb fra ørkenvandringen via profeterne over Jesus og Paulus til beretningerne i Åbenbaringsbogen om det udvalgte folks hjemkomst. Samtidig med det individuelle arbejde med bibelske skikkelser foretog vi således i fællesskab en spejling i det udvalgte folk vandring. Herved åbnede vi i kraft af gentagelsen til den energi og de billeder, der er knyttet til arketyper.

Der er i frelseshistorien mange muligheder for at lade sig berøre – både individuelt og som gruppe. Ét aspekt var en stigende fornemmelse af samhørighed. Oplevelsen af at være en gruppe, at være et folk på vandring, hvor alle tumler med eksistentielle problemer, og alle har del i den samme længsel. Den erkendelse kunne tænde en ny solidaritet og sympati.

Flere gav udtryk for, at det var vanskeligt at acceptere sig selv som udvalgt. Ikke mindst i en dansk kulturkreds er det provokerende at se sig selv som noget særligt. På den anden side viste der sig en styrke i at tage forestillingen til sig. I et ja til forestillingen om at være udvalgt ligger også et ja til de guddommeliges vilje til at frelse og føre. Samtidig stiller accepten i næste skridt krav om et langt større ansvar for ens egen proces.

Et andet udtryk, for at arketyper begyndte at virke, var en stigende sans for kirkerummets struktur og gudstjenestens forløb. En oplevelse af hvordan kirkerummet i sig selv spejler, at folket er på vandring med det himmelske Jerusalem for øje, og hvordan netop altergangen ikke behøver at hente sin tydning alene fra Jesu død, men tillige typologisk oplevet udtrykker fællesskabet af kærlighed og glæde i den himmelske by.

Mødet

Retræten søger til alle tider og i alle kulturer at bringe et møde i stand mellem mennesket og gud som svar på den længsel, der har drevet mennesket ud i ensomheden. Mødet kan finde sted i mangfoldige skikkelser.

Som Bibelen fremstiller mødet, har det fundet sted omkring Sinai Bjerg og er blevet sanset kollektivt af folket. Epifanien på bjerget er knyttet til tordenvejrsgtige sanseindtryk. Imidlertid er der en tydelig glidning i de erfaringsformer, som Guds åbenbaring antager gennem retrætens historiske udvikling. Allerede hos Elias, som gentager træk af ørkenvandringen, sker der en glidning fra en ydre sanseerfaring af storm, torden og jordskælv, som ikke er Gud, til »en stille hvisken«,

der antyder, at mødet ikke er et ydre sansefænomen, men et indre bevidsthedsfænomen. Denne erkendelse af bevidstheden som mødested bliver hos ørkenfædrene så konsekvent, at man endog må bag om syner og indre billeder for at tale om et ægte møde mellem Gud og menneske.⁹

Ud fra samme grundforståelse af, at Gud giver sig til kende gennem menneskers bevidsthed, har man siden i hele den kontemplative tradition søgt at bringe mødet i stand gennem bevidsthedens fordybelse. Således også i vores retræte.

Vejen er sindets fordybelse i enkelhed, i en stilfærdig afventende holdning, som søger at bringe sindet så meget til ro, at den magt, man længes efter, kan gøre sig gældende – om den vil. Ved hver af dagens fire liturgier holdt vi sammen en times stilhed i kirken. Øvelsen af stilhed er at gøre sig tilgængelig – og det fordrer opmærksomhedens tilbagetrækning ikke blot fra den ydre verden, men også fra tanker og impulser, som kan distrahere og lede opmærksomheden i en bestemt retning. Øvelsen er at overlade initiativet til Ånden – sådan som også den arketypiske ørkenvandring finder sted under Guds vejledning i ildsøjlen og skystøtten.

En sådan afventende stillesiddende kan ændre bevidstheden markant. Fire timers indadvendthed er jo i sig selv en vældig opprioritering af forholdet til Gud i forhold til dagligdagens investering. Bevidstheden bliver mere tændt, sansende og åben. Hertil kommer fællesskabet om at forholde sig til sin dybe længsel sammen med andre. I bevidstheden om, at andre er lige så dybt grebet af længsel, som man selv er, bliver såvel længslen som dens mål meget mere realistisk, end når man som til daglig går ganske alene med den.

Derfor er muligheden for, at Ånden giver sig til kende i retrætens forløb betragtelig større end i den kendte dagligdag. Sindets afspænding, den indre stilhed, skaber sammen med retrætens øvrige former en mulighed for, at et møde kan finde sted – om mennesket reelt vil – og om Gud vil. Og denne retrætens erfaring var for nogle, at netop det vil Bibelens Ånd gerne. At Åndens vilje til at føre mennesket op er så intens, båret af kærlighed, at mennesket blot skal gøre rede for og tage ansvar for synden, dvs. for alt, hvad der sinker vandringer: alt hvad der blokerer for, at Ånden kan virke i mennesker. Så vil den anagogisk føre opad til sig selv – og frelse.

Mødets form og forløb afhænger af person og motivation. Men idet jeg tager højde for »om Gud vil« er det alligevel fristende at formulere en arbejdshypotese for en lovmæssighed i dette felt: Når et

menneske investerer frustration, længsel og vilje, og fokuserer i en åben, hengiven spørger mod Gud, vil Gud give svar proportionalt i klarhed og intensitet med den energi, mennesket investerer. Sagt i et andet sprog: jo mere mennesket accepterer sin syndighed, jo mere det længes efter ægte frihed, og jo mere vilje det har til selv at tage ansvar for ændring – jo tydeligere vil Guds vilje til at føre mennesket opad sætte sig igennem. For Gud og menneske hører sammen. Det er jo, hvad der er sagt i pagtslutningen og i dens fornyelse gennem Jesus. Bekræftelsen af denne gensidige forpligtelse og samhørighed er retrætens hensigt.

Næring fra himlen

Brød fra himlen spiller en væsentlig rolle i arketypen som udtryk for Guds nærvær og interesse. Under Israels vandring er det manna – en tydeligvis fysisk spise. Ligeså næres Elias under sin fyrre dages ørkenvandring af brød og vand givet ham af en engel. Motivet gentages omkring Jesus, som ligeledes i ørkenen næres af engle, men tillige selv i bespisningsunderet skaber næring som manifestation af Guds nærvær. Endelig løfter han i gentagelsen og fornyelsen af pagtsmåltidet motivet op på et rent åndeligt plan. Han identificerer den essentielle næring for det udvalgte folk med sig selv og sit åndelige nærvær i al fremtid.

På retrætens sidste dag holdt vi en lang nadvergudstjeneste og tydede den i sin helhed som næring fra himlen. Greb tilbage til ørkentiden, gentog den sidste nadver, og rakte frem mod den nye verdens fællesskab med Gud. Vi spiste brød og drak vin. Men himmelbrød i sig selv har jo intet fysisk udtryk. Derfor tog den himmelske næring gennem gudstjenesten form af billeder, impulser og simpelthen energi. Den blev kendelig som øget intensitet, nærvær og hjertelighed, og i dagene efter hjemkomsten som en vitalitet og opladthed langt over vanligt niveau.

Denne forestilling om en himmelsk næring er et almindeligt motiv i eremit- og klosterlivet. Taget på ordet spejler det bag metaforer som blod, mælk, brød og vin erfaringer af en virkelighed, som formodentlig kun giver sig tydeligt til kende under ekstreme forhold.

Mennesket henter sin basale næring fra klodens fysiske liv ved at tage livskraft fra andre levende organismer. Så længe mennesket primært identificerer sig med kroppens liv – og identitet er knyttet til

kroppens overlevelse – er menneskets bevidsthed bundet til denne grundlæggende dyriske livsform: Liv må røves.

På et mellemmenneskeligt niveau nærer vi hinanden gennem samværets udveksling af følelser og cirkulation af energi i form af f.eks. omsorg, interesse og hengivelse. Oplevelsen af, at livet er værd at leve, er for langt de fleste mennesker betinget af jævnlig menneskelig kontakt.

Af Ånden kan der flyde et tredje niveau af næring, som imidlertid er langt vanskeligere at erkende som reelt, fordi det ofte er knyttet til ekstreme situationer. Som når mennesker f.eks. beretter om, hvordan de i en dyb krise er blevet løftet til nyt livsmod af et guddommeligt nærvær i form af lys, skikkelser eller velsignelse.¹⁰ Måske bliver næring fra himlen en realitet i takt med, at mennesker giver sig hen. Bevidst eller ubevidst giver afkald på identifikationen med kroppen og social identitet – giver afkald på afhængigheden af fysisk føde og menneskelig omsorg – f.eks. i krisens oplevelse af at »intet kan hjælpe mig«. Hvor mennesket i et moment opgiver at leve, da åbnes en kilde af himmelsk næring.

Forstået i retræten kontekst kan det ske, at man som enkeltpersoner eller gruppe forholder sig så hengivent og tillidsfuldt til vandringer og dens retning, at det guddommelige nærvær tager karakter af nærende energi for sjæl og legeme. Berøres et menneske reelt af Biblens Ånd, vil berøringen forhøje bevidsthedens intensitet mærkbart. Herved nærmer man sig i det små den reelle erfaring bag spiritualitetens enkle liv: at mennesket ikke lever af brød alene.

Vejen hjem

Fra vandringer i retræten hellige rum, hvor himlen er åben, går vejen tilbage til verden. Det udvalgte folks vej går på ny gennem vand, ud af ørkenen over Jordan og ind i et kulturland med større fristelser end det Ægypten, man havde forladt.

Der var imidlertid med pagten forbundet den opgave at hellige landet, sådan som folket selv var blevet helliget, og gøre det til vej for den fortsatte vandring med Gud. Denne helligelsesproces blev udfoldet på to måder: Gennem den aggressive profetiske kritik og dom, og gennem Lovens praksis.

Den profetiske kritik løfter sin røst mod afvigelser fra den livsform og kult, som er knyttet til pagten. Mod folkets svaghed for landets gamle guder, mod social uretfærdighed, mod tempelkultens forfald.

Der forkyndes aggressivt dom og straf over tilbagefaldet til det, som i ørkenvandringens lys er en gammel verdensorden.

Denne aggressive kritik af det gamle er knyttet til ørkenvandringens arketype og gentages hos både Jesus og Døberen. Hos Jesus antager det endog så radikale former, at det rejser sig som en kritik og dom over al hidtidig orden. Han kommer med sværd og vil så splid selv ind i familiens basale harmoni. Han vil gøre alting nyt.

Loven har den funktion at give jordforbindelse til den åndelige proces. Loven konkretiserer for folket ørkenvandringens og pagtslutningens enestående spirituelle intensitet og omsætter den i praktisk handling. Loven er redskab for Åndens virksomhed og skal derfor pege på de livsforhold, som hindrer, at Ånden kan arbejde med folkets fortsatte helligelse.

Når man vender hjem fra retrætens hellige rum, er risikoen, at det, som kunne være levende og konkrete erfaringer af Ånd, fortyndes ud i dagligdagens vante livsform, så man snart står tilbage med blot et blegt minde. Derfor kræver det omhu og opmærksomhed at vende hjem, hvis man vil bevare kontakt med noget af den kraft, man er blevet berørt af. Det hellige og særlige, som har kunnet leve i tilbage-trækningens beskyttede verden, må omsættes efter Lovens og profeternes arketyperiske eksempel.

Den profetiske handling vil være for ens eget vedkommende at holde dom, og det vil sige: at se kritisk på den måde man lever sit liv på og at finde et sted, hvor eksempelvis grådighed, lyst, vrede eller selvoptagethed stiller sig hindrende i vejen for det, der er længslens retning – og beslutte at denne impuls ikke længere skal have plads til at styre i ens liv. Pædagogisk set er det vigtigt ikke at tage munden for fuld. Den realistiske beslutning kunne i første omgang f.eks. være, at man én bestemt dag om ugen, når børnene er lagt i seng, ikke lader sig friste af fjernsynets tilbud om underholdning, men bruger timerne på det, man egentlig også har lyst til: bøn, meditation og opbyggelig læsning – det vil sige: bruger tiden på Gud. »Hvem bestemmer? Jeg bestemmer, at fra nu af skal Gud have første prioritet på dette sted i mit liv!« Generaliserer man denne spirituelle brug af aggressiv energi, må det fremsættes som kritik af den måde befolkningen forholder sig til Gud. Af vores retrætens erfaringer kunne f.eks. udspringe en erkendelse af det kirkelige livs overfladiskhed. At man bredt i kirken slet ikke er bevidst om, hvilke kraftfulde ressourcer man har med at gøre, fordi man ikke er parat til at give afkald og gå ind i en eksistentielt set forpligtende og livsforvandlerende proces.

Lovens handling kunne bestå i at tage ansvar for at oprette en lovbestemmelse i sit eget liv. At tage beslutning om at ændre ét af de mange gamle mønstre, som stiller sig hindrende i vejen for at etablere det forhold til Gud, som man dybest set længes efter. Måske man erkender, at det er et spørgsmål om tidens anvendelse og ser, at arbejdet fylder for meget, fordi man holder af sit job og kan lide at være i aktivitet og handling – og aner måske også, at arbejdet kan være en flugt. Beslutningen vil så bestå i at sætte grænser for, hvor meget tid arbejdet må tage – og hver gang arbejdsimpulsen kommer over én udenfor den afsatte tid, fortrænger man den ikke, men vedgår, mærker – og husker Gud. Man faster på arbejde, som man kan faste på mad. Pointen er, at man bruger impulsen som anledning til at huske det, som man længes efter – nemlig Gud. Brugt systematisk over en længere periode og mere omfattende betyder denne livspraksis, at flere og flere aspekter af ens dagligdag orienteres i samme retning og efterhånden formes af det, som dybest set kunne være meningsgivende i ens liv – forholdet til Gud.

Hjertets handling er en tredje vej at vende hjem ad: omsorgens eller venlighedens vej. Det kunne blive den klare beslutning, som sammenfattede retræten intensitet, at det må gives videre til et andet menneske. Det, man oplever at have modtaget som næring fra en rigere kilde, kan man ikke beholde for sig selv, men må give det videre i konkret form til glæde eller fordel for et andet menneske. Den dybe visdom i denne handling er, at man ikke bevarer oplevelsen for sig selv, men kommer i pagt med den magt et menneske kan møde som den Bibelens Ånd, der udtømmer sig selv for at lede den forvildede menneskehed hjem til frihed og frelse.

Noter

1. Se f.eks. Mircea Eliade, *Myten om den evige genkomst: arketype og gentagelse*. København: Munksgaard/Rosinante, 1997.
2. Rupert Sheldrake, *A New Science of Life. The Hypothesis of Formative Causation*. London: Blond and Briggs, 1995.
3. Rupert Sheldrake, *The Rebirth of Nature: the Greening of Science and God*. London: Bantam Books, 1991.
4. Se også Manfred Josuttis, *Segenskräfte. Potentiale einer energetischen Seelsorge*. Gütersloh: Kaiser, 2000, s. 38.

5. Udtrykket »Bibelens Ånd« vil forekomme flere gange og er valgt for at bevare flere fortolkningsmuligheder åbne af den erfaringsrealitet, som vi på den konkrete retræte søgte at forholde os til.
6. Northrop Frye, *Den store kode*. Århus: Aros, 1991.
7. Denne artikel er kun blevet mulig på baggrund af dette helt konkrete retræteforløb. Jeg skal derfor udtrykke min tak for følgeskab til de mennesker, som tog del. Retræteforløbets struktur og indre sammenhæng er i høj grad udformet under inspiration fra Michael Stubberups undervisning. Generelt trækker jeg i flere af de overordnede refleksioner på iagttagelser fra Jes Bertelsens forfatterskab i bl.a. *Selvets virkelighed*. København: Borgen, 1988 og *Kristusprocessen*. København: Borgen, 1989.
8. Det falder udenfor rammerne af denne artikel at tage stilling til ørkenvandringens formdannende kraft indenfor jødedom og islam.
9. Lars Bo Bojesen, *Venskab og ensomhed*. København: Gyldendal, 1995, s. 61-70.
10. Se f.eks. G. Hillerdahl, *De så og hørte Jesus. Kristus-åbenbaringer i vor tid*. København: Strube, 1988.

Peter Ruge, sognepræst
Kalvehavevej 3, Svenstrup
6430 Nordborg

Substral teologi

- Teologiske diskurser er kontekstafhængige. De opstår i visse sociale sammenhænge og viser sig ofte af være hegemoniske, idet de udelukker andre(s) teologiske diskurser. Skal teologien tage højde for det, må den nok vende sig fra det begrebsklaprende rum og til det narrative, fra åbenbaringen og til erfaringen. I det følgende personlige narrativ rykkes provstinden og hendes efterkommere i centrum.
-

Substrat – af latin substernere, lægge under, egl. underlag, grundlag; næringsstof som bakteriekulturer dyrkes på; det oprindelige sprog hos mennesker, der har skiftet sprog (fx rigsmål på (med) jysk substrat)

Substral – blomstergødning med »vital energi.«

Subjekt – af latin sub under + jacere kaste, egl.: det underlagte, grundlaget, filos. det erkendende følende, handlende jeg (mods. objekt); gram. grundled.

Gyldendals Fremmedordbog

Det enkle liv – alene begrebet indbyder til modsigelse og diskussion. Næppe nogen vil vel vedkende sig det enkle liv som praksis, og det ville da også være let at kritisere: på hvilken baggrund er det enkle enkelt? Er naturen mere enkel end kulturen – og kan de overhovedet adskilles? Er kvinder mere enkle end mænd? Og kan *de* skilles ad? Er sorte, er hvide, er børn, er oldtid, er barndommen, er den religiøse, er indianeren, er naturen? Enkelthed er et sprogligt fænomen. Enkelthed er noget som *tilskrives*, på samme måde som teologi tilskrives Gud. Enkeltheden indebærer med andre ord et subjekt, den skriven- de, som har en intention både i forhold til sig selv og til det, som omskrives, som der skrives om. Men enkeltheden har selvfølgelig *også* et substrat, nogle forudsætninger, som der skrives på eller ud fra. Derfor kan sproget ikke – hvor gerne de sproglige determinister end ser

det – overtage hele blomsterbedet. Men enkeltheden etableres gennem en række sproglige tilsætningsmidler (en gang substral for nu at blive i terminologien), som kan opformere »det enkle«. Det skal ikke i det følgende forhindre mig i at forsøge at overlister sproget, få det til at krympe sig, slå sprækker, vride og vende sig og måske kollapse som en mur i al dets selvoptagethed. I det følgende vil jeg ikke springe ud på de 1000 favne, men derimod begrave mig og mine læsere i den gode moder jord, i min barndom, i det religiøse.

Substrat

I min familie har man altid sat en god debat højt. Det var især de lokal- og landspolitiske debatter, som rungede over middagsbordene, men moderne kunst og modstanden mod den kunne også få safterne til at flyde. Min mor var byrådsmedlem i Esbjerg for de konservative, og min far havde et lille speditio nsfirma på Englands kajen. Arbejderne dovenskab var et fast punkt på familiens dagsorden, og min far havde ingen problemer med at hyre fiskekuttere, når arbejderne strejkede, og selv sende fisken til England, førend den råd nede. Kommunal arbejderne havde fanden skabt. De står altid lænet op ad en skovl. Mine forældre tilhørte næsten byens overklasse: de holdt Berlingeren, var amatørarkæologer og med til Esbjerg Museums udgravninger, de var blandt initiativtagerne til Esbjerg Kunstmuseum og med til at anskaffe dens samling moderne dansk kunst, mine 2 søstre og jeg gik på Realskolen sammen med landsretssagførerens, lægens, malermesterens og direktørens. Min far røg Camel og havde cigarklipperen liggende fremme, han rensede jævnligt sin Hjemmeværnspistol, og der lå patroner i pennebakken. Han gav sit personale gratiale til jul, og vi fik hjemmelavet chokolade fra Christine Jørgensen fra dem og østers til nytår fra eksportørerne ved Limfjorden. 50-erne, min barndomstid, havde en særlig stemning, som jeg genkendte under min forskning i Chile i tiden lige efter diktaturet: man kiggede sig åndeligt talt over skulderen, visse samtaler foregik med lav stemme, og der var mange ting, som ikke blev sagt. Samtidigt var der en besynderlig tryghed og tunghed, en duft af cigar i stuerne, et mæt patriarkat, som begyndte at vise de første sprækker.

Den store forskel mellem os og den øvrige esbjergensiske overklasse var, at min mor var feminist. Hun ønskede sig et fodboldhold af børn, men da hun »kun« fik 3 piger, erklærede hun, at piger er 4 gange så meget værd som drenge, så derfor gik det lige op. Hun kan

ikke fordrage, at mænd holder kvinder om skuldrene og mener, det er et klart tegn på undertrykkelse. Min far, som var gammel spejder, sejlsportsmand og svæveflyver, lavede ofte mad. Han kunne sagtens finde på at gå i knickers og med alpehue, og mine forældre har som unge, han med sit engelske overskæg og min mor med sit knaldsorte hår, været et flamant par. I midten af 50-erne begyndte hun at gå i spadseredragt med revers og ryge cigar over gryderne, og i 60-erne smed hun BH-en, hvilket jeg fandt pinligt. De fik også hvert sit værelse på grund af hans snorkeri, noget der dengang var temmelig uhørt. Min far var elsket af alle for sin humor og mildhed, mens min mor var af den overbevisning, at hvis bare man lod som om, man holdt på formerne, kunne man frit bryde dem. Eller rettere: hvis bare andre holdt på formerne, kunne hun frit bryde dem. Hun elsker den dag i dag, hvor hun har været enke i 40 år, at fyre en velturneret bemærkning af, og hendes største sorg som gammel er, at hendes hukommelse ikke er, som den har været, og derfor klager hun over, at hun aldrig mere vinder diskussionerne, en skæbne vi andre også ser frem til med nogen bæven.

Mens bølgerne på alle måder gik højt i huset, hvor min mor stortrivedes med at storme gennem stuerne og sætte alle i højeste alarmberedskab, var haven hendes fristed. Her kunne hun sætte sig nederst i haven i liggestol og slåbrok, og slå slåbrokken tilside, og så kom den hurtigt for igen, når vi andre kom ud. Hun gravede, plantede og lugede med samme passion, som alt det andet, hun gør. Men det bedste ved haven var samtalerne: sammen med min mormor, provstinden, min onkel, som var gartner, og som var den dybere årsag til min mors feminisme, for han var min mormors yndlingsbarn, og min moster, der var diakonisse, førte hun en uendelig havediskurs. De fredeligste erindringer fra min barndom har at gøre med, hvordan de snakkede have. Deres samtaler var markeringer og udvekslinger af haveviden. Havde de gule iris det ikke så godt, udløste det uvægerligt forslag om at sætte dem et sted med lidt mere fugtighed i jorden, og som modtræk, at de jo på den anden side heller ikke skal have skygge. Plus at man jo kunne give dem en kande vand, når det var tørrest, samt at det nok var bedre at vande ordentligt én gang for alle med slangen frem for at gå og klatvande. Og at det allerbedste jo ville være at have en havedam, hvor de ville trives i kanten. Men det kunne til gengæld være farligt for børnene. Og min moster havde jo ingen børn.

Min mormor kommer fra en stor fynsk præstefamilie, hun var det ældste af 9 børn, som Valeur med det store kindsæg og den lange

merskumspibe fik med Mariane. Den store præstegårdshave i Tarup var nødvendig for at supplere de magre præstelønninger, så en stor børneflokk kunne leve af den. Men den var også stedet, hvor nye tiltag inden for havebruget blev afprøvet, og mange sognebørn har hentet sig en ny spændende plante og ny planteviden i præstegårdshaven. Sådan var det også, da min mormor overtog præstegårdshaven i Hunseby på Lolland, hvor Villtoft – også kaldet Jean – blev provst. Mens han skrev på sin bog *Jesu Opstandelse og Himmelfart* (1917), som var en fortsættelse af doktorafhandlingen *Læren om Kristi Nedfart til de Døde. En Fremstilling af Lærepunktets Historie tilligemed et Indlæg i dette* (1903), omlagde hun haven og indførte den nye havemåde i Hunseby. Den store have med dens buede gange og bede var hendes prestige-projekt. Sommermøderne kunne holdes på den nye, store, centrale græsplæne, hun plantede ribes, forsythia og stauder omkring plænen, og roser langs huset, lavede hasselgange, erstattede den gamle kålhave med kartofler og jordbær, indførte rabarber, pluksalat og frugtbuske. Da Jean døde i 1926, flyttede hun med de 3 børn ind i et lille hus i Maribo, hvor hun anlagde en minihave i samme stil med lindelysthus nederst i haven, græsplæne, jordbær og frugtbuske, og så havde hun en høj hyld uden for dasset, hvis blade, hævdede hun, var gode til at få myggestik til at holde op med at klø.

Min moster bestyrede sammen med Søster Ella rekonvalescent-hjemmet i Karleby på Falster. Her modtog de fattige og ulykkelige kvinder fra København, som havde brug for at få sul på sidebenene og fred i sjælen. Diakonisserne var uddannede som sygeplejersker og havde en vis teologisk uddannelse, præster kunne de jo ikke blive. Min moster passede rekonvalescenterne, og så plantede hun en lang rosenhæk ud mod vejen og roser foran huset og lysthuset – for haven var hendes. Hun anlagde også en lille havedam, den farlige. På den anden side af vejen havde hun en stor frugthave med rabarber, frugtbuske og et pragtfuldt, bugnende jordbærbed. Jeg kom på rekonvalescenthjemmet hver sommer, fra jeg var ganske lille, og for mig stod roserne, jordbærrene, kattedekningerne, og turene til stranden med 'konvallerne' (rekonvalescenterne) i hestevogn som den store sommerlykke. Især når jeg fik lov til at styre hestene, og de sked, og min moster uvægerligt sagde, at vi måtte standse op på vejen hjem og tage hestepærerne – de gode pærer – med hjem til roserne og jordbærrene. Hestemøg skulle der til, det fik hun ellers fra Henry, gårdmanden, som tog sig af det grove: gruset og græsset og hækken og lugningen. Min moster, diakonissen, var i øvrigt kendt for at forsvare

brud på det 7. bud, når det gjaldt haven: hun mente, det var i orden at hugge stiklinger, frø og enkelte blomster, hvis ikke det kunne være anderledes.

Min onkel, gartneren, var af gode grunde den, som havde den største haveviden. Han og min tante byggede selv et par store drivhuse i Holte, og dem boede de i, førend de selv byggede deres hus, som hang sammen med drivhusene. For mig var det en drøm: at bo i et drivhus sammen med julestjerner, de drevne primulaer, og hans efter min tantes mening alt for mange kaktus. Sundt var det jo ikke, for kondensvandet havnede i sengene, men vidunderligt, også med udblikket ud til den lange stråning, hvor han blandt andet formerede store flader af røde astilber. En fynsk arkitekt har faktisk skabt et hus inden i et drivhus, så en skønne dag går min drøm om at bo mellem subtropiske planter midt i den danske vinter måske i opfyldelse. Min onkel kom jævnligt på besøg hos familien og beskar, plantede, gav gode forslag, og han tog som regel selv hjem med et eller andet, som han kunne opformere eller så. Sidst hos mig på Langeland, spurgte han, om han måtte tage frøene af mine blå kornblomster. Jeg har selv svært ved at gå forbi selv de ydmygeste frø: de kunne jo spire, formes, vokse, gro. Jeg har haft frø fra Chile af abetræer og sorte stokroser, fra Israel af johannesbrødtræet, fra Peru af de høje blåtblomstrende jalapeña træer, fra Californien af bottlebush-træerne liggende på frøbordet i min lade. Tit når de ikke i jorden.

Da mine forældre endnu boede i lejlighed, og min mor kun havde kolonihave, truede hun med at hente hestepærerne – de gode hestepærer – efter mælkemandens vogn ude på vejen. Min mormor havde helt ret, når hun tømte askeskuffen i jordbærbeddet. Alle de gode mineraler skulle også til. Men min mor havde ikke kakkelovn og ingen store husdyr, og derfor manglede hun gødning og gik relativt hurtigt over til NPKen og substralen. Da vi flyttede i eget hus, rensede min mor jorden med et kæmpe kartoffelbed, og derefter gik det slag i slag: et vidunderligt aspargesbed, salat, jordbær, hindbær selvfølgelig. Men derudover plantede hun de mange blomstrende buske i de snoede bede langs græsplænen: cornus mas, forsythia, ribes, kolkwitzia amabilis, rugosaroser, potentil, snedriverbuske, et lærketræ, og 3 fyr – en for hvert barn. Hun underplantede med azalier, lyng, stauder og iris og bunddækkede allerede i 60-erne med porcelænsblomst, hasselurt, bregner, vinca og den pletbladede lysimachia. Langs huset satte hun vinterjasmin og de skønne orangerøde tigerliljer, som senere blev erstattet med lavendel. I forhaven kom alt det præsentable og kedeli-

ge stedsegrønne med løgplanter imellem. Mine forældre fulgte 60-ernes havetrend og byggede en 'udestue', en tilbygning til stuen med et par store vinduer og en plantekumme, hvor der var hibiscus, kaktus og andre varmeelskende potteplanter. Årets gang var præget af haven: til min mindste søster Ullas fødselsdag den 12. april lagde min mor en krans af prim-ula og perlehyacinter rundt om hendes tallerken, til Karens den 31. januar lagde hun vincaens blå blomster og de gule vinterjasmin, til min den 23. maj fik jeg løgplanternes blomster omkring tallerkenen.

Både min mormor, min onkel og min moster lignede havenisser, og det er også min erfaring fra Det danske Haveselskab i dag, at de rigtigt gode havemennesker ligner godmodige jætter, alfer, trolde og feer. De har en særlig aura af godt humør og frisk luft omkring sig, de har røde kinder, og der hænger som regel en dråbe under næsen på dem, som de ikke har tid til at tørre væk. Der var i hvert fald en uendelig pudsen næse, når min mor, onkel og moster snakkede have, og min mor har den dag i dag lommetørklæderne spredt rundt i hele pensionistboligen samt oppe i ærmet.

Substral

I Esbjerg var jorden tynd, det var ikke et substrat, man blev fed af. Skulle det give afkast måtte jorden gødes kraftigt. Havet derimod gav de helt store penge, især i 60-erne, mens Indre Mission forsøgte at fastholde de åndelige slankekur. Fiskernes kristendom havde jeg svært ved at forstå, både på grund af dens patriarkat og på grund af dens alvor. I min mors fynsk/lollandske præstefamilie var der rigtigt mange kvinder, 7 ud af de 9 valeurske børn var piger, og de grinede af de alvorlige præstemænd og fortalte historier om deres fortællelser på prædikestolene (lad os frem for alt ikke glemme det store julebal ... øh julebud). Præstemændene var døde, førend jeg blev født, mens jætterne, (diako)nisserne og trolde blev tilbage. Og deres tro var lys og drilagtig, men ikke mindre inderlig. Det var en praktisk tro og en teologi, der handlede om at tage vare på de svagelige københavnere fra brokvartererne, så de kunne få nogle jordbær med fløde ude på det gode land.

Den esbjergensiske åndelige smalkost fandtes ikke i mit feministiske hjem. Derfor var de nytestamentelige højrefløjsprofessorer, som jeg først stiftede bekendtskab med på Københavns Universitet, tungt fordøjelige. Jeg har aldrig forstået den antagelse, at vejen for en god

teolog går gennem græske og hebraiske bøjningsformer. Den pernit-tengrynhed, som de filologiske knæbøjninger kræver, har aldrig stået mål med de hortologiske genufleksioner i mit univers. Der kom først NPK i uddannelsen for mit vedkommende, da vi i 68 begyndte at læse Marx og Moltmannerne og Sölle, og den friske luft og glæden og oprøret mod de patriarkalske mørkemænd kom yderligere et par år efter med Mary Daly, Rosemary Ruether, Carol Christ, Naomi Goldenberg og Starhawk. De kvindelige teologer samtænkte kvindeundertrykkelsen med den patriarkalske dualisme mellem krop og sjæl, jord og himmel – endeligt blev der sat ord på skellet mellem provstens studererkammer på den ene side og provstindens have og nis-sernes sociale arbejde på den anden. Det var ord, der vakte vrede, latterliggørelse og aggression på universitetet, men det var et teologisk skred, som var nødvendigt, og som ikke er afsluttet endnu, selv om mange ville ønske det. Jeg måtte simpelthen til den feministiske teologis hjemland og fik et år på the Graduate Theological Union i Californien, hvor både feministteologien og heksebevægelsen var fulde af grøde, et år, som jeg fulgte op med mange senere besøg, der har givet mit jyske substrat en fed amerikansk overtone.

Når haven så alligevel gik hen og blev en hemmelig passion, skyldtes det dels, at jeg nødvendigvis med min forskning måtte leve et storbyliv, og dels et feministisk tabu mod at forbinde kvinder og blomster, bwadr. Da jeg i 90-erne arbejdede i Santiago de Chile med at undersøge fattige tredjeverdens kvinders religiøse erfaringer, og sammen med en gruppe teologer, nonner, antropologer og kunstnere oprettede det teologiske kollektiv *Con-spirando*, hvor vi bl.a. laver åndedrætsøvelser sammen (deraf navnet – måske), vidste de andre en masse om økologisk teologi, men ikke hvornår de nye kartofler var fremme, eller hvornår appelsinerne var modne. De er bymennesker, for hvem naturen er i hovedet. Hvert år kommer vinteren med dens voldsomme regnskyl som en 'overraskelse' i metropolen med 4 mio mennesker, og hver eneste gang går det ud over de fattige, som bor i slumbyerne i byens udkant, hvor infrastrukturen er elendig, og byen vakler. Den nye feministiske, danskfinancierede radio fik det trendy navn *Radio Tierra* (Radio Jorden), men naturen vidste de chilenske feminister ikke noget om, og det gør de slumbykvinder, radionen havde som målgruppe, heller ikke – dens slogan *Radio Tierra esta en el aire* (Radio Jorden er i luften) må siges at være dækkende. Haven var et gevaldigt savn for mig i de 10 år, hvor jeg selv levede i luften mellem København, Santiago, Washington og San Francisco. Og skønt jeg sat-

te en ære i at lægge kartoflerne i april i min langelandske have, groede den uvægerligt til hvert år sidst i juli, for jeg var der ikke længe nok til at passe den.

Jeg rejser stadig en del, men i de senere år har jeg haft tid til haven. Og da jeg endeligt gav mig og meldte mig ind i Haveselskabet, brød min passion ud.

Subjekt

Nu ligger det muligvis som en forudsætning under redaktionens valg af tema og *in casu* dets forbindelse med haven, at havelivet er et enkelt liv, og at den enkle religiøsitet og teologi knytter sig hertil. Det er ikke tilfældet. Havelivet kan forekomme statisk, stillestående, men er det langt fra. Enkeltheden må som i klostre og eremithuler erobres. Da jeg købte mit hus og den store have i 1987, havde jeg godt nok med mig en lang barndoms oplevelser af at se min mor vende jorden med greben, efterfulgt af det særlige, lille slag for at løsne jorden og et specielt støn eller suk, som hun hævder at have overtaget fra min moster, som sikkert igen har det fra provstinden osv. Men jeg havde ingen anelse om, hvor meget arbejde og viden, en have kræver. Fysisk er det meget krævende, og der graves mange eder og forbandelser ned i jorden, som 1 Mos 3 rigtigt siger. Jeg er én blandt mange, som ved selvsyn har oplevet, hvordan jorden gror til i torn og tidsel, hvis ikke man passer den, og hvordan det hævner sig i mange år fremover. Ved man ikke, hvilke betingelser hver enkelt plante kræver, bliver de nogle sølle skravl. Og hvis man kun kan nyde sin have og vandre med Gud i den, når alt er fejlet og prydet, indhentes man uvægerligt af det komplicerede, for haven er lige så lidt statisk som vores religiøse erfaringer. Derfor har de gode havefolk da også en veludviklet fornemmelse af tid: de husker, hvordan vejret har været mange år tilbage, og hvis de er helt professionelle, husker de eller optegner det måned for måned. De husker, hvornår der skal gøres hvad, men tilpasser sig efter vejret, på samme måde som graverne, der ved, hvornår der skal gran af og på gravstederne. Den nye vægtløse overklasse, som tilbringer megen tid i det globale luftrum og pendler mellem Nord og Syd, får ødelagt den tidsfornemmelse og derfor også den gode have, for den går efter en lokal, men omskiftelig tid.

Sub-sternere og sub-jacere: begge betyder underlag og grundlag, men for subjektets vedkommende er det *kastet* under. Skal man tro socialkonstruktivisternes er det kastet under sine sociale relationer, og

det gælder i hvert fald min have. Da jeg overtog haven, og Christian og Else flyttede ud, var det sidste, han gjorde, at udplante en lang række jordbærestiklinger (ja, det var i august). Christians jordbær har siden flyttet haven rundt fra bed til bed, men det er stadig nye aflægere af hans. Haven var indrettet med en række haverum, inddelt med bøgehække, som hans mor havde plantet. Og selv havde han som barn sat et bøgetræ, som nu efter hans død er kæmpestort og huser himlens fugle. Hans forældre havde plantet den store frugthave. Lysimachia, den storblomstrende potentil, blåpølsetræer, den gule anemone, nikkende duehoved og meget andet hentede jeg hos min mor. Geranierne kom min onkel med. Hostaerne hentede jeg hos ham. Den høje, gule rudbeckia hos Lis. Jeg har en aftale med Jytte om, at jeg kan få vinterglans hos hende, fra Knud skal jeg have flere bregner og lidt rogersia, hos Inge nogle andre narcissetyper end mine, og så vil jeg gerne have flere stedsegrønne fra Flemmings store surbundshave i Skovshoved. Bennys hindbær og solbærbuske kommer fra mig, og det gør Lindas solbær også. Jeg har fået klatrehortensier fra Magna, og Ruth har fået pletbladet lysimachia fra mig og jeg scabioser og brudeslør fra hende. På mit frøbord ligger der i øjeblikket selvgroende ærtefrø, pastinakfrø fra den lokale keramikker, egne bønner, stangbønner fra søster Ullas have, egne tagetes-, marmelukærme-, nasturtie- og morgenfruefrø selvfølgelig, egne pralbønner og en samling frø af Clematis Jackmanii, som jeg skal forsøge at få op, for så er de gode bytteobjekter, frø af egne sorte stokroser, som Winnie skal have osv. Når jeg går med Gud i min have, er alle disse relationer kastet ind i Gudsrelationen.

Jeg har gennem mange år interviewet kvinder om deres religiøse erfaringer, og har derfor med nogen måben set, hvordan en række præster og teologer har protesteret mod Troels Nøragers meget foreløbige udmeldinger om, hvordan *erfaringerne* nødvendigvis må rykke ind i teologiens centrum igen – som om de ikke *sub rosa* altid har været der – det har blot, som vi feministiske teologer har sagt i mindst 25 år, været en begrænset gruppes erfaringer, der er kommet til udtryk i teologiens hovedstrøm. Da jeg til min bog *Enhed med altet* bl.a. havde interviewet Suzanne Brøgger og fortalte min mor, hvordan Brøgger gik og snakkede med blomsterne, syntes hun det var en total selvfølge. Det behøvede man da ikke være forfatter for at gøre eller universitetsansat for at spørge om. Ejheller for at vide, at det har med Gud at gøre. Faktisk har mine undersøgelser vist, at naturmystikken er den mest almindelige form for religiøs erfaring blandt kvinder i Den før-

ste Verden (men ikke i Den Tredje). Når det selvfølgelig italesættes gennem narrativer, som dem jeg netop har skrevet, træder subjektet godt nok ud af sit substrat som en modalitet af talen, som Foucault siger. Diskursen taler subjektet ind i eksistens. Men det er vist kun den totalt intellektuelle, der aldrig får jord under neglene, der kan tro, at det erkendende, følende, handlende jeg skabes af ord alene. Måske skulle de prøve med lidt substral for at blive rigtige grundled.

Provsten, som sad i sit studerekammer og arbejdede på sine bøger, italesatte én erfaringsverden, provstinden skabte en anden. Men de var gift med hinanden. Teologien må ud af sit begrebsklaprende rum og opsøge de forskellige sociale livsverdeners religiøse erfaringer for at blive hel og ikke hegemonisk.

Enkelhed og interferens

I det hyperkomplekse samfund – med site seeing zoom som eksempel

• Vor tids samfund kan betegnes som hyperkomplekst. Ikke alene er det usikkert på sin omverden, men det er usikkert på sin egen usikkerhed. Komplexiteten er også en del af os selv – nemlig som den grundlagsusikkerhed, vi er undergivet. Derfor kan vi ikke komme »ud« af kompleksiteten, for der findes ikke noget »udenfor«. Strategien må være at gå ind i de komplekse mønstre og deri finde en rytme eller mening. Artiklen skitserer en æstetisk strategi herfor.

Ved at betegne vor tids samfund som hyperkomplekst fremhæver man, at det ikke bare indeholder flere muligheder end man som iagttagere kan tilkoble sig, men at det må forholde sig til vilkårligheden i sine egne beskrivelser af omverdenen. Det er ikke bare usikkert på sin omverden, men det er usikkert på sin egen usikkerhed.

I sig selv har samfundet fra de tidligste tider forøget sin egen kompleksitet. »Sproget frembringer«, som Luhmann har sagt, »nej'ets mulighed og muligheden for at skjule det, dvs. muligheden for løgn, bedrag og vildledende brug af symboler. Udbredelsesmedierne skrift og tryk udelukker den repression af konflikter, som er typisk for interaktionssystemer.« (Luhmann 2000: 436) Ja, det at mennesket har erklæret sig som frit, dvs. har rykket sig fri af samfundet og anbragt sig i dets omverden, er jo i sig selv en hovedkilde til konflikt- og dermed kompleksitetsforøgelse.

Denne kompleksitetsforøgelse accelereres med uddifferentieringen af mediebaseede funktionssystemer. Når samvær baseres på me-

diet penge, er effekten ikke blot en tempoopskruning, men også en forøgelse af muligheder: For med penge – som er et universaliserende medie – kan enhver i princippet gøre alt. Når intimitet henvises til kærlighedens kode og altså hverken til fædres beslutninger eller guddommelig vilje tilspidises usikkerheden, fordi denne kode forlanger »...at man helt og negationsfrit indlader sig på den anden, således at enhver konflikt symboliserer slutningen på kærligheden.« (ibid.) I videnskabens verden er problemet det omvendte, nemlig at enhver kommunikation, der jo principielt set påberåber sig almen sandhed, opfordrer til modsigelse: »Reglen om at sandhed må kunne anerkendes alment tvinger al kommunikation ind i modsigelsens form...« (ibid.). Denne regel forhindrer videnskabsfolk i at finde sammen om en forherligelse af det allerede erkendte, og speeder dermed den videnskabelige verdens kompleksitet og forandringshastighed i vejret.

Når kommunikation til og med bliver opmærksom på sin egen kontingens – at den også kunne være foregået på et andet grundlag, dvs. at dens egenverdi ikke repræsenterer universel selvfølgelighed – bliver kompleksitet til hyperkompleksitet. I så fald orienterer det kommunikerende system sig nemlig mod sin egen kompleksitet og potenserer dermed kompleksitetsniveauet. Antropologen opdager, at det ikke blot gælder om at erkende det fremmede, hvilket i sig selv er komplekst nok, men om samtidig at iagttage sin egen iagttagelse, som jo aldrig er neutral, dvs. altid kunne være anderledes. Videnskabsmanden erkender, at hans sandhedskriterier ikke er alment gyldige og må derfor supplere den intense fremmediagttagelse med en ligeså intens selviagttagelse. Kunstens skønhedsbegreb anfægtes og i mangel på selvfølgelighed – en mangel som ved skiftende lejligheder er forsøgt imødegået ved hjælp af universelle måleinstrumenter for æstetisk kvalitet (et projekt som senest Favrholt (2000) har indskibet sig i) – tvinges kunstneren til hele tiden også at tematisere sit eget og samfundets kunstbegreb. Den elskende indser, at kærlighed ikke bare er kærlighed, men også kunne være anderledes, dvs. ske ud fra andre kriterier, hvorfor også kærligheden bliver selvtematiserende.

Tidens paradoks

Hvad er svaret? På det teknologiske plan er et af svarene informations- og kommunikationsteknologi, så sandt som hensigten med computeren er at håndtere kompleksitet, og så sandt som hensigten med det digitale netværk er at frembringe et kommunikationssystem, der i

kraft af dets selvorganiserede struktur i sig selv er så komplekst og så fleksibelt, at det kan matche den voksende samfundsmæssige kompleksitet. Internettet glemmer ikke, men føjer stadigt nye data til eksisterende. Det skjuler ikke, men gør sig selv synligt for sig selv i kraft af dets uendelighed af links, dvs. interne selvhenvisninger. Derved bliver svaret imidlertid ikke en løsning, men et paradoks. Den voksende ydre-kompleksitet besvares af en tilsvarende voksende indre-kompleksitet, så det der til en start fremstod som en håndtering af ydrekompleksitet viser sig at være en transformation af problemet fra dets sociale til dets teknologiske form. I dets teknologiske form er problemet ikke under- men overkapacitet, hvorfor teknologien med sine løsninger samtidig repeterer det problem, det skulle tackle.

På det organisatoriske plan er svaret beslutninger, for har beslutninger ikke anden effekt, så har de dog den, at andre muligheder for en stund er udelukket. Men med udelukkelsen af andre muligheder sættes risiko-niveauet i vejret, dvs. nervøsiteten for at en anden beslutning havde været mere hensigtsmæssig (denne version af kompleksitet som paradoks blev første gang udtrykt af H.A. Simon i 1945 (jvf. Simon 1997)). Derfor er der en tendens til, at beslutninger praktiseres som – eller skulle man sige: erstattes af – omstilling. Omstilling synes at være blevet et selvstændigt ideal, skriver Niels Åkerstrøm Andersen og Asmund W. Born (2001), hvilket skyldes, at omstilling på én gang signalerer et meget højt beslutningstempo og dermed glorificerer lederen og samtidig er beslutningens og dermed risikoens negation, for den der er i gang med omstilling har besluttet sig for ikke at beslutte sig – definitivt, i hvert fald.

På det menneskelige plan synes svaret skiftevis at være tempoop-skrining og forenkling. Udgangspunktet er, at det moderne menneske ikke er en del af samfundet, men eksisterer som dets omverden og derfor må vælge mellem at følge samfundet eller sig selv. Problemet har siden Kant fået sit almene udtryk som dilemmaet mellem nødvendighed og frihed (se blandt mange Dahrendorf 1968). Skal man følge sin omverden – det er den option der kaldes »nødvendighed« – eller skal man følge sig selv og kalde det »frihed«? Hver eneste gang valget skal træffes, viser det sig, at det ikke står mellem absolutter, men mellem yderpolerne i et paradoks: Vælger man at følge omverdenens krav, resulterer også dette afkald på frihed i frihed (»nødvendighedens frihed« er det blevet kaldt af alle fra calvinister til marxister), vælger man at følge sig selv, mærker man hurtigt den

deraf følgende indskrænkning af frie muligheder (»frihedens nødvendighed« ynder eksistentialister af kalde det).

I vor tids termer er forholdet mellem nødvendighed og frihed for eksempel omdøbt til forholdet mellem tempoopskruning og tempo-reduktion. Tempoopskruning er nødvendig for at matche omverdens kompleksitet. Der skal leves hurtigt, og derfor er et yndet signal til omverdenen hastighed som selviscenesættelse: Karriere-dress i arbejdstiden, konditøj og løbesko i fritiden og ustandselige forsikringer om hvor travlt man har det. Når det dertil kan føjes, at kompleksitet (håndteringen af omverdenskrav) i vore tider i stigende grad suppleres af hyperkompleksitet, dvs. af usikkerhed om egen-værdier, retter kravet om kompleksitetshåndtering sig både udad og indad, for eksempel som en ustandselig udskiftning af personlige værdier: ateist i dag, kristen i morgen, øko-bevidst da madpakkerne skulle smøres, kyniker foran køledisken med færdigretter, varm og soft det ene øjeblik, cool og smart det næste.

Det ureflekterede standardsvar på tempoopskruning (dvs. det svar som har glemt, at forholdet mellem nødvendighed og frihed ikke er absolut, men paradoksalt) er naturligvis slowlife. Det stressede liv i city afløses af en bevidst iscenesat tilværelse med landkyllinger og gummistøvler. Skal det gå lidt stærkt kan man købe præ-patinerede havemøbler og langborde fra Provence. Logikken er den nærliggende, at når tempoet sættes i vejret, er modtrækket at bremse op, når ting bliver for komplekse er alternativet et enkelt liv. Fastfood besvares med slowfood, globalisering – med det moderne menneskes udsigt til alverdens borgerkrige, som Hans Magnus Enzensberger har påpeget, dets nervøse kontakt med verdensmarkedet og dets ustandselige møde med fremmede mennesker, der i kraft af deres kommunikative nærvær anstrenger vores moralkode og næstekærlighed – udløser lokalisering, hvad enten den lokale enhed kaldes »lokalsamfundet« (med målestokken »naboer«) eller »nationen« (med målestokken »folket«). Arbejdsmarkedets krav om fleksibilitet og »omstillingsparathed« skaber et marked for kursteder med strandsand på gulvene, eftermiddagslur og kogeretter, og for bøger der fortæller hvordan man med en skønsom blanding af metafysik og ritualisering kan realisere et enkelt liv. Hvis tempoet på motorvejene er for stressende, tager tidens førende ånder tilsyneladende i stedet med DSB, har helsides reklamer for nyligt afsløret. For i et hyperkomplekst samfund kommer enkelhed ikke af sig selv, men må iscenesættes.

Netop dette afslører projektets hulhed. Samfundet og livet bliver ikke enkelt af, at den enkelte sætter tempoet ned, fuldstændig ligesom stress ikke forsvinder, selv om man anskaffer sig en elektronisk kalender. Misforholdet mellem forandringstempo og tid løses ikke af, at den enkelte tager sig god tid, men heller ikke af at vedkommende anskaffer sig en endnu hurtigere mikroovn. Hvis slowfood og fast-food, DSB-reklamer – som jo hævder, at man med DSB kommer hurtigere frem roligt – og ritualiseret enkelhed viser noget, så er det at tiden har fået ny opmærksomhed.

Enten bruger man tiden til at håndtere kompleksitet med, for eksempel ved at bruge den som regnskabsmedie: »Uendeligheden af den tidshorizont, som kun er begrænset af den uvisse (og til enhver tid mulige) død, bliver substitueret af en differentiering mellem (...) begrænsede og dermed knappe tidsmængder.« (Luhmann 2000: 447) Tiden deles op: ved at skandere dage i timer, og timer i minutter synes det mulige antal møder at vokse. Kalendertid bliver dermed til et redskab til kompleksitetshåndtering.

Eller også sætter man – midlertidigt – tiden ud af kraft, lader den gå, tager på ferie og realiserer sig. Effekten er, som allerede romantikerne erfarede, at sensibiliteten øges, opmærksomheden på de små forskelle potenserer. Men med en moderne bevidsthed er det samtidig også svært at se bort fra, at denne nulstillethed sker på trods. For verdensforandringen hører ikke op imens. Resultatet er, at den tidløse tilstand mister sin karakter af selvfølgelighed og viser sig at være en egenverdi, som man ikke kan undgå at gøre til genstand for iagttagelse. Dermed mister den sin selvfølgelighed og bliver i sig selv til en stress-faktor. Et forøget sensibilitetsniveau bliver også til et forøget irritabilitetsniveau. Ferie, ja – men kun til og med i morgen.

Tid er med andre ord i det hyperkomplekse samfund blevet til en inkarnation af kompleksitetens og kompleksitetshåndteringens selvmodsigelser: »Et samfund, som danner højere kompleksitet, må (...) finde former for frembringelse og tolerance af strukturelle usikkerheder. Det må på en vis måde garantere sin egen autopoiesis hinsides sine egne strukturer, og det kræver ikke mindst en stærkere inddragelse af tidsdimensionen i dannelsen og gennearbejdningen af modsigelser. Tid multiplicerer modsigelser. Men den blødgør og opløser dem samtidig. På den ene side løber flere forehavender ind i modsigelser, når man inddrager en længere tidshorizont. På den anden side kan meget ske i forlængelse af hinanden, som ikke ville kun-

ne ske samtidigt. Tid har altså åbenbart et modsigelsesfuldt forhold til modsigelser. Den øger og mindsker dem.« (Luhmann 2000: 437)

Paradoks og afparadoksalisering

Hvorfor bliver det, der tidligere ville fremstå som dilemma i vores samfund, til paradoks? Tidligere ville man vælge mellem den ene eller anden mulighed, i dag synes den ene mulighed at aktualisere den anden og omvendt. Svaret er, at dilemmaer ikke længere kan løses af nogen ydre instans, hvad enten den er metafysisk eller transcendent. Det er grunden til at tidligere tiders dilemmaer i dag er blevet til paradokser.

Den traditionelle forventning var, at paradokser kunne håndteres med henvisning til *Gud* som den ordensskaber, der garanterer, at der er mening med det meningsløse, og som stiller os et liv efter døden i udsigt. Den moderne forventning var, at paradokser kunne afmonteres rationelt, dvs. med henvisning til *mennesket* som ordensskaber: Hvad skal vi med forestillingen om et liv efter døden, når lægevidenskaben står til rådighed? Hvad skal vi med religiøse meningsressourcer, når vi har skabt det bedst tænkelige samfund?

Men i dag står hverken metafysik eller rationalitet til rådighed med absolutte løsninger. Gud er død som meningsgiver, det samme er den videnskabelige fornuft. Det moderne må, som Jürgen Habermas skriver i bogen *Der philosophische Diskurs der Moderne*, skabe sit perspektiv ud fra sig selv.

Hvordan skaber mennesket perspektiv? Det traditionelle svar var som sagt det metafysiske. Perspektivet var Guds perspektiv. Én strategi var at kortlægge verden – at gøre alt det vi kan se synligt – for derpå at identificere det, der ligger uden for. For det er i det, der ligger uden for, at perspektivet – det guddommelige perspektiv – kan findes. Vi finder strategien demonstreret i den berømte filosof-mosaik fra ca. år 100 før Kristi fødsel. Her har de syv ypperste filosoffer gjort sig en perfekt kopi af verden, nemlig en globus, men stopper ikke dermed triumferende op. Tværtimod: Globussen – verdens selvbillede – er ikke svaret, men alene forudsætningen for at lede efter det der er uden for: det oprindelige, det smukkeste, det største, det klogeste, det hurtigste, det stærkeste – det guddommelige. Vi ser den samme strategi realiseret på et helt andet tidspunkt, nemlig hos den franske matematiker Jean-Francois Nicéron (1613-1646) som med sin afhandling om perspektivet, *Thaumaturgus Opticus*, når det resultat, at det

sande perspektiv er den fjerde dimensions perspektiv, det perspektiv der ligger uden for rummets perspektiv. Han kalder det »la perspective curieuse ou Magie artificielle des effets merveilleux.«

Men med det modernes affortryllelse af verden var dette svar ikke længere gyldigt. Her ville globussen, verdens perfekte selvbillede, ikke have givet anledning til at lede efter Gud, men til at demonstrere Guds overflødighed. »Gud er her ikke«, konstaterede kosmonauten fra sit kunstige himmellegeme, da han fik overblik over hele jorden. »Gud? Det er en hypotese, som vi ikke længere har brug for«, brovtede Laplace ved publiceringen af sin store teori, *Système du Monde*. I stedet for at lede efter den sidste forklaring i Gud, vendte man blikket mod mennesket selv: Det var mennesket, troede man, der med dets fornuft sætter det endelige perspektiv. Kant gennemførte dette projekt med sine tre kritikker – kritikken af den rene fornuft, af den praktiske fornuft og af smagssansen – og fandt det sekulære alternativ til det guddommelige i det transcendentale subjekt. Han satte »antropos« – det alment menneskelige – i stedet for »theos«. Byerne blev moderniseret, for med de store boulevarder at lade fornuftens lys trænge igennem de labyrintiske gader. Encyklopædierna blev skrevet for også herigennem at lade fornuftens lys trænge igennem til de moderne borgere – og i begyndelsen af maj 2001 fejres i Danmark afslutningen af det sidste encyklopædiske projekt med den umulige ambition at skrive en bog hurtigere end samfundets selvforandring.

I dag er svaret imidlertid hverken teologisk eller antropologisk, men polylogisk. Vor tids svar kan ikke gå uden for sagen selv, men må gå ind i den. Strategien hedder ikke »opløsning af paradokser«, men »afparadoksalisering«. Man skal søge i mellemrummet: Ikke *over* det jordiske, dvs. i metafysikken, men heller ikke *under* det jordiskes overflade, dvs. i rationaliteten, men i de sprækker i tingen selv, som den tætte inspektion afslører.

Her kan den fænomenologiske tradition fra det 20. århundrede give inspiration. Udgangspunktet for fænomenologerne – fra Husserl over Heidegger til Merleau-Ponty – var, at såvel det metafysiske som det almentmenneskelige, dvs. transcendental-subjektive projekt var omsonst. Edmund Husserl vidste, at perspektivet – sandheden om den verden vi er i – ikke findes i verden som idé, men findes i den måde, vi erfarer verden på, nemlig i sanserne: synserfaring og bevægelse, og i den måde vi erindrer det på: i erindringens form. Martin Heidegger tilføjede, at verden udfolder sig i den værendes brugende omgang med det forhåndenværende, dvs. i verden som værens-ver-

den. Maurice Merleau-Ponty lagde yderligere, i afhandlingen *Krop-pens fænomenologi*, til, at det er den kropslige omgang med verden, dvs. i forholdet mellem kroppens stoflighed og iagttagelsens ikke-stoflighed, at perspektivet dannes.

Den æstetiske refleksion af polylogien

Et af de medier, som giver mulighed for en fri refleksion af polylogien som vilkår, er kunstens medium, og en af de kunstgrupper, som kompromisløst har forsøgt at give polylogien kunstnerisk kød og blod, er performancegruppen Hotel Pro Forma. Det seneste forsøg på at udtrykke den hyperkomplekse verdens perspektiv finder man i forestillingen *Site Seeing Zoom*. Grundprincippet for *Site Seeing Zoom* er *projektion*, nemlig at en virtuel, dynamisk verden projiceres ind på en tilsvarende fysisk verden. Herved aktiveres den basale sanseeerfaring. Den tidslige verden er forestillingens længde: 66 minutter. Den fysiske verden udgøres af to store lærreder, der krydser hinanden, begge i størrelsen 9,30 x 3 meter. De står på en smal platform, hvorpå en skuespiller vandrer rundt. Den virtuelle verden er en billed- og lydverden som genereres af 3D interface-systemet Sphere og via fire computere og projektorer og højtalere projiceres ind på lærredet.

Men publikum sidder ikke blot og iagttager denne forestilling. De bevæger sig undersøgende rundt om de to lærreder og realiserer dermed rummet som bevægelsesrum. Herigennem tvinges de til at vælge fra: Ikke alting kan ses fra den position, man til enhver tid har valgt. De iagttager forholdet mellem den flimrende og samlede lyd- og billedverden og den tavse skuespiller, der ved at gå rundt lader menneskekroppen danne målestok til den virtuelle verden. De ser den virtuelle potteplante, som sporløst passerer hans hoved for øjeblikket efter at blive efterfulgt af en højst legemlig potteplante, der med et brag af skår, muld og blomster knuses på scenegulvet. Jo, det er kropsfænomenologi og ikke metafysiske orden, der praktiseres.

Men hvad er det for en fortælling, der fortælles, og hvordan realiseres den poetologisk? Her er udgangspunktet de æstetisk-fænomenologiske eksperimenter, som Marcel Duchamp gennemførte i det 20. århundrede. Duchamp indså, at kunsten måtte opgive såvel den metafysiske som den transcendentale strategi, for i stedet at trænge undersøgende ind i overfladen for i den at finde den såkaldt »ultratynde forskydning«, som rummer sandheden. Det er ikke længere meta-foren (det overliggende), men inter-ferensen (det mellemværende), der

er kunstens anliggende. Med sine notater om det ultratynde, *Notes Ultramine*, førte Duchamp fra 1912 til 1968 dagbog over sit arbejde med at udforske disse minimale forskelle: »Alle *identiteter*, så identiske som de nu kan blive (og jo mere identiske de er) bevæger sig hen imod denne infratynde adskillende forskel.«

Et centralt kunstnerisk objekt for Duchamp blev derfor den transparente flade, som tilskueren, publikum, må kredse rundt om for at underkaste en undersøgelse: Det første eksempel på et sådant transparent objekt var en glasplade (56 cm høj, 41 cm bred og 3,7 cm tyk) delvist bemalet med oliemaling, ornamenteret med bladsølv og med blytråd, forsynet med tre forstørrelsesglas og anbragt på en malet træ-plattform. Værket, som blev offentliggjort i 1918, hed: »Skal ses på (fra den anden side af glasset) med ét øje, tæt på, i næsten en time.« Her har vi med andre ord *Site Seeing Zoom* opstillingen – det transparente lærred, det undersøgende, selektive publikum, varigheden en time – fra før den digitale tidsalder.

Denne praksis er blevet videreført i den digitale tidsalder, ikke mindst af multimediekunstneren Jeffrey Shaw, som i Danmark især er kendt fra værket, som i efteråret 2000 blev vist på Louisiana: *Configuring the Cave*. Gennem hele sin karriere har han været optaget af projektionen af lys på transparente overflader, og på publikums aktive udforskning af de ultrafine forskydninger, der herigennem opstår. Et af de mest vellykkede værker er *Golden Calf* fra 1995. Her ser man på en gennemsigtig LCD computerskærm en gylden kalv. Man holder skærmen op i sine hænder og går rundt med den om den tomme piedestal i udstillingsrummet, og takket være en computerbaseret »position tracker« ser det ud, som om kalven, uanset hvordan man holder computerskærmen, står på piedestalen. Herved indskrives man sig som tilskuer i værkets fiktionsverden: Man danser om den virtuelle guldkalv. Men samtidig er den digitale kalv modelleret på en sådan måde, at udstillingsrummets lysindfald og skygger spejler sig i kalvens virtuelle overflade. Så ikke alene indskrives man sig som tilskuer i guldkalvens verden, den indskrives sig også i publikummets rum. Der opstår med andre ord en dobbelt-interferens mellem virtualitet og realitet.

Dette er altså et grundelement i *Site Seeing Zoom's* kunstneriske forhistorie. Undersøgelsen af ultrafine forskydninger i transparente overflader. I *Site Seeing Zoom's* tilfælde er det ikke et objekt, der projiceres ind på skærmen, men en labyrintisk 3D verden, som er konfigureret i samme krydsform som det lærred, det projiceres ind på. Ved

hjælp af en »cursor« i den virtuelle verden – »kursoren« svarer til den pil på computerskærmen, som de fleste af os er vant til at styre med computerens mus – panorerer forestillingen rundt om den virtuelle labyrintiske verden, stiger op og synker ned igennem dens niveauer eller etager og zoomer ind på en af de mange plane overflader, hvorpå der hele tiden projiceres digitale readymades hentet fra Internettets uendeligt mange billeder: Videostumper, tegneseriefigurer, ikoner, billeder, reportagebilleder, landskabspanoreringer osv. Herved skabes der et mangelayet system af projektioner: Billeder fra nettet projiceres ind på den virtuelle 3D labyrint, som igen i panoreringer, ind- og udzoomninger og op- og nedbevægelser projiceres ind på den fysiske krydsskærm, hvoromkring den stumme skuespiller vandrer rundt og udfører sine stiliserede ritualer: Tager frakken af og på, tænder og slukker for sin bærbare computerskærm, fremsiger stumme tælle-remser, osv.

Men hvad er det da for en historie, som tilskuerne realiserer i deres undersøgende vandring omkring det store lærred i *Site Seeing Zoom?* Historien er ikke en lineær fortløbende historie, der giver adgang til en enkel sandhed, for forestillingen befinder sig hinsides metafysikkens guddommelighed. Men den befinder sig også hinsides sekulariseringens afsked med det hinsides. Den sandhed, der dukker frem, er den sandhed, som dannes i de mange interferensers mønster. Fortællingen fortælles af fire personer: Et barn, en ung mand, en såret mand og en gammel mand, hver repræsenteret af sin egen karakteristiske stemme. Hver af de fire personers historie rummer fire temaer: et tema om kroppen, ét om barndom, ét om omverden og ét om døden. Til hver af temaerne svarer et niveau i den labyrintiske 3D figur, og i løbende med- og modspil til fortællingerne flimrer billeder i labyrinten ud og ind: Barndommens mælk, børneværelsets legetøjs-tank, slagmarkens sønderskudte huse, katten med den døde fugl, landskabspanoreringer, nøgne kvinder, fostre der bliver til lysende gule kyllinger, smølfer, heste, svaner, soldater, en kaleidoskopisk strøm af billeder og af samlede lyde fra det digitale net, som aldrig glemmer – alt dette går i interferens med de fortællestemmer, der kæmper med erindring og glemsel.

Polyfoni: Polylogiens stemme

Fuldstændig ligesom i Bachs mest sindrige musikalske mønstre af mønstre danner der sig herved for den opmærksomme lytter og seer

et *nyt* polyfont mønster, en rolig og smuk rytme af temaer, der spiller med og mod hinanden og derved skaber et »meta-mønster«, som vi kender det, når vi kaster ikke én, men to eller flere sten i en blikstille dam, så ringene i vandet indbyrdes interfererer, eller når vi spadserer omkring en japansk havs sirligt revne bede. Herved giver *Site Seeing Zoom* adgang til et nyt æstetisk sprog for de digitale medier, ikke ved at vælge mellem substans og digitalitet, men ved at lade de to interferere. Forestillingen glemmer ikke kroppen til fordel for det virtuelle abstraktioner, men lader tværtimod krop og materie indgå som undersøgende forudsætning og målestok for den virtuelle verden. Men forestillingen forkaster heller ikke det digitale flimmer fra nettet til fordel for en påstået »sand«, »autentisk« eller »god« kropslighed, men udnytter nettets tegn som råmateriale – readymades – for nye polyfone sandheder. Enkelhed er ikke et uundværligt alternativ til kompleksitet, men er resultatet af, at kompleksitet sættes i spil med sig selv.

Litteratur

- Andersen, Niels Åkerstrøm og Born, Asmund W. 2001. *Kærlighed og omstilling*. København: Nyt fra Samfundsvidenskaberne.
- Dahrendorf, Ralf. 1968. *Homo Sociologicus*. Köln und Opladen.
- Favrholdt, David. 2000. *Æstetik og filosofi*. København: Høst og Søn.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, Niklas. 2000 [1984]. *Sociale systemer*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Simon, Herbert A. 1997 [1945]. *Administrative Behavior*. New York et al: The Free Press.

Lars Qvortrup
Center for Interaktive Medier
Syddansk Universitet
Campusvej 55
5230 Odense M
larsq@litcul.sdu.dk

Det nære liv

• Forenkede liv er efterspurgt i det senmoderne samfund. Undersøgelser tyder på, at mellem fem og ti procent danskere har realiseret en sådan mere overkommelig tilværelse. Og interview har vist, at der generelt er en stor tilfredshed hermed. Enkle liv er lykkelige liv. Men er de også gode, set i et mere principielt perspektiv? Svaret herpå gives gennem en påvisning af de enkle livs manglende narrativitet. Et forhold, der efterfølgende ses i et kristent livsperspektiv, hvor grundfortællingen om myten – skabelsen – og Ordets kødblivelse peger frem mod en aktiv, handlende og fortællende livspraksis.

Det mindste græs jeg undrer på
i skove og i dale,
hvor skulle jeg den visdom få,
om det kun ret at tale!
H.A. Brorson 1734

Nyheder, notitser, notater, redegørelser, rapporter, udredninger, opfordringer, ekspertudtalelser og ikke mindst e-mails – alt sammen flyder det på vores skriveborde, mens køkkenbordet svulmer af avisernes søndagsudgaver blandet med indkøbsavisernes markskrigeriske opråb: Køb mig, kend til mig, tag stilling! Alt dette er selvfølgelig resultatet af den digitale tid, vi lever i, hvor informationsoverfloden vælter ind over vores liv og stabler sig i bunker, alt imens vi forgæves forsøger at rydde ud i henvendelserne. Det er bare for meget, føler vi, og lader afmagten tage over et øjeblik, inden vi giver os i kast med at iværksætte den ultimative autodafé, fodringen af brændeovnen. Som desværre dog kun luner et øjeblik. Intet under at vi drømmer om mere enkle og jordnære liv uden den tummel og uro, som flodbølgen af informationer bringer med sig. Alt imens vi sætter fjernsynet i kælderen og skilte op på vores dør med nej tak til reklamer. Ligesom det

heller ikke er forunderligt, at en væsentlig del af menneskene i den vesterlandske del af verden i netop disse år aktivt søger at skabe større forenkling i deres tilværelse.¹

Undersøgelser har peget på, at henvend femogtyve til tredive procent af den danske befolkning formentlig bærer på en sådan drøm, samtidig med at mindst fem til ti procent aktivt allerede har taget initiativer til at forenkles deres liv.² Tilsvarende har amerikanske undersøgelser³ dokumenteret, at i hvert fald tyve procent af den amerikanske befolkning i bred forstand har skåret ned på deres aktivitetsniveau. Engelske undersøgelser peger dog som de danske på et noget lavere niveau. Egentlig kvantitative tyske og franske undersøgelser foreligger ikke, men spredte kvalitative iagttagelser falder i tråd med de øvrige. Der er altså tale om et generelt fænomen.

Bevidstgørelsen og oprydningen

Interview⁴ og selvbiografiske beretninger giver et ganske godt indblik i, hvorledes sådanne mere enkle liv skabes og fastholdes. Generelt for disse enkelt-livs-mennesker gælder således, at de synes at kunne berette om identiske forløb på vej mod mere forenklede liv.

Den første fase er således altid præget af en grundlæggende og besværlig forvirring, der for de flestes vedkommende kan have strakt sig over lang tid. Det kan være en forvirret barndom, men det kan også være følelsen af at leve et forvirret og meningsløst arbejdsliv »fyldt med arbejde, hat, briller og en karriere, der måske alligevel ikke er dér«! I et nu er disse mennesker imidlertid stoppet op og er blevet bevidstgjorte i forhold hertil. »Sådan skal det ikke være længe«, har de sagt. På dette tidspunkt kan de fleste berette om at have taget et ark A4-papir, foldet det på midten og på den ene side opført alt dét, som i deres liv forekommer dem ubehageligt eller bare unødvendigt og ligegyldigt. Mens de på den anden side har opført det, som opfattes som uvurderligt og godt.

Herefter sættes den store oprydning så i værk. Ud ryddes de overflødige aktiviteter, genstande og mennesker, hvorefter det tiloversblevne reinstallerer på nye kvadratmeter. For nogles vedkommende betyder det, at huset sælges til fordel for en lille nem lejlighed, mens andre køber en stor skrammelkasse eller et nedlagt landbrug. Selve flytningen synes imidlertid at være et gennemgående træk, der hører med til at skabe fundamentet for et nyt liv.

I dette nye liv er der som regel sket en væsentlig indskrænkning af det egentlige lønarbejde. Betydningsfuldt synes det nemlig at være ikke at skulle bruge så meget tid på alt det nytteløse, der tidligere gav anledning til stress. Samtidig er der som regel sket en ganske væsentlig reduktion i antallet af genstande. Tilbage er nogle få nødvendigheder samt ikke mindst færre mennesker, til hvem man skal holde forbindelsen vedlige. Disse nye enkelt-livs-mennesker kan derfor ofte fremvise en tilværelse, hvor fjernsynet er afskaffet, avisen er opsagt, det pæne porcellæn er solgt og julekortene genbruges (hvis de overhovedet skrives).

Meget mindre entydigt er til gengæld det, som nu fylder livet hos disse mennesker. Her synes nemlig ikke at gøre sig et særligt mønster gældende. Selvfølgelig har nogle af dem sat stoppekurven frem, kulegravet haven og fået får i stalden. Men atter andre har indrettet hobbyværksteder eller hjemmekontorer. Pointen er nemlig, at enkelt-livs-menneskenes verdener sjældent kan sættes på en formel. For nogle har det positive bestået i at få tid til at rejse eller skrive bøger, mens atter andre har ønsket at bygge modeljernbaner eller arbejde med deres indre jeg. Og atter andre har drømt om at leve asketisk og økologisk. Det enkle liv findes tilsyneladende i mangfoldige udgaver.⁵

Håndgribeligheden

Fælles for de aktiviteter, som det nye liv fyldes med, er imidlertid, at der er tale om handlingsbaserede og håndgribelige fordybelser. At være i flow kalder man den slags, et uoversætteligt amerikansk begreb.⁶ Med flow-tilstande menes de tilstande af væren, vi som mennesker fra tid til anden bringes i, og som er karakteriserede ved, at der hverken er mål eller med, med det vi gør. Flow opleves derfor typisk, når vi ælter brød, går tur i skoven, synger i kor med vennerne eller spiller bold med børnene. Eller når vi får lejlighed til at kaste os over vores hobby og synke ned i den uden at skænke omgivelserne en tanke. De fleste vil derfor også typisk – intuitivt – vide, hvornår de er i flowtilstande, og det vil også for de fleste være velkendt, at der er tale om lykkelige sådanne. Mindre kendt er til gengæld det forhold, at flow også er karakteriseret ved at kræve et vist fysisk engagement. Flow kan karakteriseres som stille og indadvendt eksempelvis i forbindelse med meditation eller lydeligt og udadvendt, som når man spiller et instrument. Uanset hvad, er kroppens engagement imidlertid et væsentligt karaktertræk, og de fleste enkelt-livs-mennesker er

derfor som regel også meget optaget af tilværelsens mere håndgribelige sider. Tingene og tilværelsen smages på og artikuleres kropsligt – gennem måltider, dans, leg eller spil. Til gengæld spiller den målrettede eftertanke kun en begrænset rolle. »Det gælder om at være, mere end at ville«, hedder det.

Det metodiske

Et væsentligt element i det nye liv er desuden, at en del tid bruges på at fastholde den en gang for alle etablerede enkelthed. De nye enkeltlivs-mennesker er nemlig yderst bevidste om, hvor nemt det er at falde i igen. Oprydningen er således et tilbagevendende element i tilværelsen, der kræver megen opmærksomhed. Baggrunden er selvfølgelig, at erfaringen viser, at det er nødvendigt at optræde med en vis årvågenhed, for at eksempelvis fjernsynet ikke kryber tilbage i stuen, eller telefonregningen pludselig stiger uforholdsmæssigt.

Det enkle liv afkræver således sine udøvere en stadig afpatuljerings for at forblive enkelt, hvilket faktisk ofte kan gøre det hele temmelig kompliceret. Og med andre ord, temmelig fundamentalistisk. Sagen er jo, at enkle liv bygges op på baggrund af én gang vedtagne forordninger eller livsregler, som ikke efterfølgende kan diskuteres, men blot skal følges. Dette bliver i særlig grad problematisk for mennesker, der har sluttet sig sammen i *sådanne* regelbaserede bevægelser, hvor medlemmerne kan ende med at bruge al deres tid på at »læse korrektur« på hinandens adfærd. I ekstrem grad kan det betyde, at de som en slags klosterbevægelser fastsætter regelsæt, der næsten gør det umuligt at bevæge sig frit. Det gælder ikke kun de klassiske enkeltlivs-bevægelser som franciskanerne, mennoniterne, puritanerne og kvækerne, men også vor tids øko-kollektiver, hvor mængden af elektricitetsforbruget patruljeres med samme nidkærhed som påklædningen hos de mere traditionelle.

Det tidløse og historieløse

Det mest afgørende karaktertræk er dog den fremherskende tidløshed, som institueres i disse liv. »Vi lagde timeglasset ned, så sandet ikke kunne løbe igennem«, sagde nogle informanter i et interview. Dette er ikke så mærkeligt. Sagen er jo nemlig, at hvis et menneske forestiller sig at være ankommet i paradiset have, vil det opleve, at solen ikke går op eller går ned, men tværtimod skinner hele tiden. Og

paradisets have er det sted, som mennesker derfor ender med at være, når de endegyldigt tror at have fået ryddet op og ud i tilværelsens drivtømmer. Tilbage er kun den stadige sansemæssige oplevelse af velvære, hvis historieløshed manifesteres i manglen på ord, hvormed tilstanden kan beskrives. Udover selve metafortællingen om, hvorledes enkelt-livs-menneskene bevægede sig mod lysets strand, findes der ikke megen narrativitet i deres liv, eksempelvis beretninger om »gode« eller »dårlige« dage. Det skulle da være, hvis en eller flere af ledsagerne »falder tilbage« eller »falder i igen«, hvilket selvfølgelig kan give stof til en ny genfortælling om dette syndefald. Principielt er det nye liv imidlertid *historieløst* og derfor alene fyldt med skildringer⁷ af værenstilstande som eksempelvis børnenes røde kinder, grøntsagernes velduft og aftenskumringens blide stilhed. Og således uden nye beretninger om hvem man er, hvor man kommer fra, hvem man møder, hvad der sker og hvilken betydning, det kan eller vil få. Livet i synd er gennem bevidstgørelsen og oprydningen reduceret til et næsten overstået kapitel i det fortidige liv.

Bedømmelse

Spørger vi enkelt-livs-menneskene, om de er lykkelige, svarer de næsten med én mund: Ja! »Det var godt, det her«, siger de. Eller: »Det er så dejligt med al den tid, vi nu har til at gøre det, vi har lyst til. Før stressede vi, nu lever vi«. Ordene kan falde lidt forskelligt, men fælles for de fleste er, at de på et meget overordnet plan ser ganske tilfredse og glade ud. Ligesom børnene har røde kinder, og de hjemmebagte boller med kakao signalerer, at livet består af en lang stribe af ubrudte søndage.

Det rejser selvfølgelig et problem for os, dersom vi ønsker på et mere principielt plan at overveje, om disse enkle liv nu også er gode og agtværdige. Spørgsmålet er jo nemlig, om vi kan tillade os at forholde os kritisk til selve projektet, når nu de mennesker, der lever disse liv, finder dem så ideelle? Og hvordan skal vi gribe denne bedømmelse an? Hvem er »vi« overhovedet, at »vi« kan tillade os at dømme om andre menneskers liv?

Svaret herpå er selvfølgelig, at vi ikke kan tillade os at stemple bestemte menneskers *specifikke* liv som gode eller dårlige. De er, som de er og selvfølgelig på hver deres vis og netop i deres specificitet utilgængelige for os, der ikke lever netop disse liv, men nogle andre. På det strukturelle plan kan vi imidlertid godt forholde os hertil. Især

gælder det, dersom vi eksplicit gør opmærksom på, at det netop er det, vi gør. Eller sagt på en anden måde: vi kunne selvfølgelig nøjes med at forbavses og forbløffes over de andres liv. I så fald ville vi imidlertid fraskrive os muligheden for også at forholde os etisk og moralsk til sådanne liv på det strukturelle plan. Denne fraskrivning opfattes af de fleste etnologer og antropologer som både en uomgængelig dyd og pligt indvævet i selve den kulturvidenskabelige praksis. Min opfattelse er imidlertid, at dette ikke en hindring for, at man som kulturforsker, *efter* at undersøgelsen er gennemført, kan skifte sin etnologiske kasket ud med en etisk og derefter overveje sit objekt – i dette tilfælde Det Enkle Liv – i en mere *principiel* forstand. Dette er således indfaldsvinklen i resten af artiklen.

På sporet af en etisk overvejelse

I de sidste par år har jeg gennemsnitligt holdt et par foredrag om ugen, der har taget udgangspunkt i mine undersøgelser af enkelt-livs-menneskene og deres tilværelse. Efter den mere nøgterne redegørelse har jeg så altid på sokratiske vis spurgt ind til, hvorledes vi som mennesker bør forholde os hertil. I den efterfølgende debat har de fleste tilhørere meget præcist og hurtigt styret ind på et par forhold: For det første, at der i selve opbygningen af det enkle liv ikke kun sker en oprydning i tidsanvendelsen, genstandene og kvadratmeterne. Men at der også sker en oprydning i menneskene.

Et andet og efter min mening væsentligere punkt, som fremhæves, er dog, at enkelt-livs-menneskene netop af denne årsag efter de flestes mening må ende med at leve meget kedelige liv – inaktive, historieløse og dermed konfliktløse, som disse liv i virkeligheden er. Hvad gør disse mennesker, når der sker dem noget uventet? Spørger folk. Og svaret er: ingenting. For enkelt-livs-menneskene er nemlig uvante med at forholde sig til livets tilskikkelser gennem historiefortællingerne. Man kan sige, at deres narrative kompetence befinder sig på et lavt blus. Eller rettere: man kan sige, at deres vilje til at begribe livet i dets narrative udfoldelse som en handlende bevægelse spændt ud mellem en fortid og fremtid, er strukturelt (om ikke altid konkret) fravalgt. I kernen af denne kritik findes således en overvejelse over betydningen af at leve med og for denne treenighed: historien, mennesket og handlingen – *mythos*, *logos* og *praxis*. Denne treenighed må det så være på sin plads at holde enkelt-livs-folkets projekt op i mod. Kun

således kan vi jo svare på, om det enkle liv nu også er det gode liv (selvom det føles godt).⁸

Historiciteten – et antropologisk grundvilkår

Egentlig er det lidt besynderligt, at mennesker kan komme på den idé at sætte historiciteten i parentes. En nøgtern – antropologisk–filosofisk⁹ – betragtning af den jordiske og menneskelige verden må nødvendigvis som et minimum indeholde en konstatering af, at der i hvert fald findes ét grundlæggende fælles karaktertræk, nemlig uoverskuelighedens apoteose. Ind i det dette *kaos* kan det så hævdes, at mennesket siden tidernes morgen har arbejdet utrætteligt med at finde eller skabe mening, dvs. (alt efter tilbøjelighed) finde den guddommeligt eller skabe den menneskeligt. Gennem en uendelig række af skolastiske og dialektiske – konstruktivistiske – øvelser ser vi ud til at have prøvet på at få orden på verden og bringe den på én formel. Når blikket har været rettet mod denne orden, som vi har troet glimtvis at kunne spore i vores omverden, er vi imidlertid altid blevet revet brat ud af vildfarelsen. Et sygt barn, et tilfældigt biluheld, en kærestes død og vi er straks blevet ladet tilbage med en følelse af umiddelbar meningsløshed, af *kaos*.

Pointen er selvfølgelig, at vi kun vanskeligt kan se pointen i denne meningsløse lidelse. Hvorfor, spørger vi? Og der er intet svar udover det, som kan findes mytisk og poetisk dvs. narrativt. Med mindre da vi på linje med en lang række postmoderne og postliberale teologer placerer det meningsfulde på et højere plan, i selve *kaos'* tilstedeværelse. I det *kaos*, som opstår, når der sættes skel. I den stadige, fraktale forskelliggørelse, som nogle derfor vil mene er det guddommelige projekts *raison d'être*. Pointen i dette perspektiv er således ikke tilstedeværelsen af vores mere eller mindre tilfældige forsøg på at etablere velordnede kategoriseringer, men derimod tilstedeværelsen af det ikke-klassificerbare, det unikke, det enestående, det mageløse – hin enkelte. Og ikke mindst dette mageløses stadige og uafvendelige transformation til endnu en variation over det samme tema, *kaos*.¹⁰

Narrativiteten som guddommeligt telos

Konstitueringen af denne fraktale forskellighed sker selvfølgelig gennem de endeløse historier om forandring og udvikling, som er fortalt og kan fortælles. Og ordet endeløs skal i den forbindelse tages rent

bogstaveligt. Det er faktisk muligt at finde frem til et uendeligt antal af historier om hvad som helst. Fordi hvad som helst i sin tilblivelse netop er skabt på den måde – som en historie, på vej til at blive foldet ud. Men vel at mærke en historie som vi altid kun kan fortælle stykkevist og delt, mens vi prøver at fastholde illusionen om, at alle historierne har en begyndelse, en midte og en slutning. Skønt begyndelsen aldrig lader sig begribe som andet end en *mytologisk* begyndelse, mens slutningen får stå hen i det uvisse, for den som ikke tror. Tænk blot på tilkomsten af et nyt barn. Hvornår skete undfangelsen? Da sædcellen trængte ind i ægget, da de vordende forældre så begærligt på hinanden, da deres forældre i forrige led dannede par? Eller da Adam og Eva blev skabt? Og kan dette nye menneske nogensinde dø, når det har lovning på det evige liv?

Den slags historier er et godt menneskeliv fyldt med, ganske enkelt fordi det er i den stadige videreformidling af disse uendelige fortællinger, at vi får lejlighed til at deltage i det guddommelige projekt. Ikke som medskabere, men som tilhørere og budbringere. I dette perspektiv tages alvorligt, at alt ubehageligt nok er tekstuel i sin karakter. Vi har kun »adgang« til verden gennem tekster. Verden er altid i sin begyndelse middelbar dvs. beskrevet/overskrevet. Vi kan ikke komme til den umiddelbart. Vi kan ikke nøgternt iagttage verden eller lytte til verden, som den *er*, og der findes derfor heller ingen naturlig, det vil sige på forhånd givet verden, det er værd at beskæftige sig med. Måske findes den i paradisisk forstand, men vi kan som levende mennesker ikke komme i nærheden af den. Vi kan ganske enkelt kun begribe verden som sådan, dvs. tekstuel. Den almindelige måde at omgås denne udfordring på er selvfølgelig som sagt at forsøge på at skabe orden og system i kaos. En sådan definitorisk praksis – hvis den har menneskelig herkomst – er imidlertid altid i sin grundkarakter voldelig, fordi den i virkeligheden repræsenterer et forsøg på at tegne verden på en for »skribenten« fordelagtig måde. I dette perspektiv repræsenterer »vores« tekster altid vores vilje til magt. Det sekulære perspektiv ender altid i nihilisme.

Det radikalt ortodokse perspektiv, således som det er skitseret her, repræsenterer imidlertid en vej ud af dette værdirelativistiske morals. I dette perspektiv anerkendes verdens tekstuelle karakter stadig som et grundvilkår, men dette grundvilkår anskues som guddommeligt. Mere billedligt formuleret betragtes verden her som en række flygtige spor af Guds stadige skribentvirksomhed. Herved bliver det ikke kun muligt som i præmoderniteten at anskue de mange myria-

der af historier som mere eller mindre harmoniske variationer over det guddommelige hovedtema, der udspiller sig i det mytologiske spændingsfelt mellem skabelse, kødeliggørelse og genløsning. Og således, som middelalderens mennesker, kaste sig ud i en livslang tydning af de mange små og store historier (selvom det også er muligt). Men snarere gennem en praksis bygget op omkring tilbedelse (læs: byden til) af denne narrativt skabte forskellighed aktivt at medvirke til at udpege denne narrativets karaktertræk som grundlæggende fredelig og forsonende. I en sådan praksis er mennesker ikke længere optaget af at ordne, systematisere og begrebsliggøre verden, men derimod aktivt engageret i at byde verden til, høre på dens historier og indleve sig i dem (gennem bøn, tekstlæsning og nadver).¹¹

Logos – besindelsen på det håndgribelige og det nære

Til et godt liv hører altså rigtigt gode historier. Men rigtigt gode historier er – set i dette perspektiv – yderst specifikke. Faktisk er det sådan, at vi i vores bestræbelse på at fortælle historier må besinde os på, at vi aldrig kommer i nærheden af at kunne fortælle den mest grandiose historie af dem alle – den, der foldes ud som en kosmologisk beretning i størrelsesforholdet én til én. Men vi kan gøre os umage og besinde os på, at det er i detaljens broderi, at vi kommer nærmere en forståelse af projektets mageløshed. Det indebærer så til gengæld også, at vi bliver nødt til at besinde os og fokusere helt anderledes håndgribeligt på det, som er rundt om os, og som sker netop nu. Ikke for at ophæve tiden, men for netop at lade den ske.

Forpligtelsen er næsten, kunne man hævde, at lade sig forvirre og distrahere i stedet for at bilde sig ind, at man gennem lang tids intens og bevidst oprydning kan nå frem til den endegyldige sandhed. Disse distraktioner og forvirringer – som enkelt-livs-folkene jo netop har forsøgt at gøre op med – er imidlertid altid i deres fremtrædelsesform sanselige, dvs. håndgribelige og kødelige. De bryder ind over os som lydelig tiltale, råb eller greb i armen. Og vi skal stoppe op og tage os af dem. Ikke i nogen specifik, velordnet sammenhæng, men fordi de møder os tilfældigt og pludseligt, uden varsel. Har vi øre for dem, hører vi dem i et pludseligt skiftende stemmeleje, eller vi ser dem i et bortvendt blik. Og vores forpligtelse er da at give rum for den andens fortælling, den andens unikke historie.

Når man skal øve sig i opmærksomhed på selv det mindste vindpust i græsstråene, må man imidlertid nødvendigvis fokusere på det

nære, dvs. det specifikke. Valpladsen for det gode liv er derfor altid her og nu, i det lokale og nære – i samværet med familie og børn i hjemmet, omkranset af naboen og anbragt midt i sognet. Eller på arbejdspladsen i den daglige malstrøm og dødsdrom, mens man fortvivlet forsøger at lade de andre få rum med netop deres glæder, sorger og dermed historier. Kun her i nærheden bliver historierne ikke generelle, overordnede og maskinelle, men derimod enkeltstående, mageløse og vigtige. Ikke én patient skal have den samme behandling, siger lægen.¹² Udgangspunktet for historiernes tilsynkomst er altid den sansede, håndgribelige, kødelige virkelighed – *logos* som Kristus. Spillebanen er hjemmet og fællesskabet. Næsten er den nærmeste og ikke nødvendigvis den, der objektivt set fremstår som værende mest i nød.

Teologi som folkelig, kulturel praxis

I dette nære og håndgribelige liv gælder det da om at folde så mange historier ud som overhovedet muligt. Det gælder hver enkelts livshistorie,¹³ men det gælder også tingenes, dyrenes og omgivelsernes historie, som vi er sat til at forvalte og give rum for. Det gælder om at vække disse historier til live, samtidig med at vi insisterer på, at historierne set i et guddommeligt kosmologisk perspektiv nok hver for sig er tilfældige, men i sammenhæng gudbenådede. Denne udspændthed mellem på den ene side det håndgribelige og på den anden side det mytiske er ontologiens og teologiens hjemmebane,¹⁴ mens rummet omkring er kirkens, dvs. menighedens.¹⁵ I dette perspektiv bliver det da altafgørende at lukke menigheden ind i teologiens fortryllede rum. I praksis indebærer det selvfølgelig, at kirkens professionelle i den kommende tid må give slip på den position som privilegerede eksegeter og hermeneutikere, som teologien som fag tilsiger dem.

I den forstand er det selvfølgelig et lige så smerteligt tab af monopol, som det de katolske prælater måtte overkomme, da Bibelen udkom på folkesprogene i det tidlige 1500-tal. Men ikke desto mindre er det en nødvendighed for at åbne op for, at den senmoderne menighed igen kan lære at begribe sine menneskelige historier som mytologisk forankrede. I dette senmoderne liv hjælper det ikke længere at spise godtfolk af med autoriserede salmebøger og lapidariske tekstlæsninger, hvilket interessen for så forskelligartede fænomener som Dødehavsrullerne, Thomasevangeliet og jagten på den historiske Je-

sus klart viser. Fremtidens kirke har i narrativitetens hellige navn samtalens, studiekredsens og sognerejsens karakter. Men talen om Gud tilhører heller ikke de få og udvalgte.

Enkle liv – og gode liv

Er enkle eller »*Det enkle liv*« således gode liv? Svaret er – set i dette perspektiv – et tøvende nej. Enkle liv, forstået som selvkredsende – selvskabte – liv, repræsenterer nemlig ikke mindst vores forsøg på at undslippe den kristne forpligtelse til at give rum for det enestående, det mageløse og det eventyrlige i vores nærhed. Enkle liv ligner ganske vist til forveksling gode liv, fordi de er så fokuserede på det håndgribelige og dermed konkrete plan. Men der er, som enhver forhåbentlig kan se, snarere tale om en fetishistisk omgang med håndgribeligheden end en egentlig respektfuld vilje til at lade håndgribeligheden komme til orde og blive artikuleret gennem sin korporeale historie. Samtidig er enkle liv også kun tilsyneladende gode, fordi de bevæger sig rundt i det nære. I dette nære univers er der nemlig kun én hovedperson, som så til gengæld har sat sig det projekt for øje at stoppe, hvad nogle vil mene er skaberværket, den stadige strøm af nye og forfærdende historier, som ellers omgiver os. Intet under at enkelt-livs-mennesker – når de skal fortælle om deres selviscenesættelse – fokuserer på opsigelsen af avisabonnementet og afskaffelsen af mobiltelefonen. Nok symbolmættede aktiviteter, der i sig selv er glimrende initiativer, idet fokus igen rettes mod det nære og værdifulde. Men samtidig også aktiviteter, der ikke i sig selv garanterer den nødvendige besindelse på de mange historier i netop denne nærhed. De historier, vi som mennesker skal være klangbund for, og som kirkens teologiske *praxis* skal lære os at åbne op for en dybere forståelse af, så vi kan lære at prise dem i al deres kompleksitet og dobbeltydighed – frem for at søge den besnærende og forførende enkelhed.¹⁶ Eller sagt på en anden måde: enkle liv er næsten gode liv, der bare næsten altid ender med at mangle det afgørende krydderi – den gavmilde og generøse fordybelse i den anden og det andet.

Noter

1. Historiske undersøgelser har således dokumenteret, at såkaldte enkelt-livs-bevægelser systematisk synes at optræde i kølvandet på informati- onsteknologiske nybrud, der alt andet lige har bidraget til en voksende

mængde af tekster, der har forekommet uoverskuelig for de mange. Se Schousboe (1998) samt den heri opførte litteratur.

2. Følgende redegørelse for det enkle livs form og struktur bygger på interview og litteraturstudier gennemført i forbindelse med bogen *Det enkle liv. Om praktisk livsfilosofi gennem tiden* (Schousboe 1998). I alt gennemførtes ti strukturerede interview samt en række mindre formaliserede samtaler. Gruppen af informanter rummede både byboere og landboere, yngre og ældre, enlige og par og folk med både korte og lange uddannelser. Selvom informanterne således ikke i formel forstand kan siges at have udgjort et repræsentativt udsnit af den danske befolkning, er der alligevel tale om en bredt sammensat gruppe. Et forhold syntes dog generelt at være fremherskende. Det var tydeligvis nemmere at finde frem til informanter, der levede som par. Noget kunne tyde på, at enkelt-livsmenneskene havde lettere ved at leve de noget mere socialt set snævre liv, hvis de var fælles om projektet. For en fyldigere redegørelse for materialets karakter mv. henvises til *Det enkle liv. Om praktisk livsfilosofi gennem tiden*.
3. Se eksempelvis Schor (1998).
4. Se Ghaazi (1997).
5. Det, der på overfladen ser så mangfoldigt ud, er imidlertid på det strukturelle plan, som det fremgår af det følgende, meget ensartet.
6. For en diskussion af flow-begrebet, se: Czikszenmihaly (1997).
7. Det vil sige skildringer uden begyndelse, midte og slutning og derfor heller ikke egentlige historier eller narrative konstruktioner.
8. I de på foredrag efterfølgende diskussioner har det været tydeligt, at mennesker, der alvorligt har valgt at leve »enkle liv« ikke ser dette som et validt kritikpunkt. Simpelt hen fordi den historiefortællende dimension ikke betragtes som en kvalitet ved det gode liv. Hele projektet går jo netop ud på at sætte forandring, udvikling, forskydning osv. i parentes.
9. Douglas, Mary (1966). Det er væsentligt her at understrege, at der netop er tale om et filosofisk-antropologisk perspektiv og ikke en teologisk funderet positionering.
10. For en betydningsfuld udfoldelse af dette postmoderne, men samtidig radikalt ortodokse perspektiv, se: Milbank (1990).
11. Godheden består i – i ydmyghed – at lade Vorherre gennem den anden skrive sig ind i os, dvs. få rum i vores liv med sin lille historie, hans eller hendes særlige variation over det guddommelige tema. Vi bliver således til en slags forvaltere og artikanter af de andres historier. Se Milbank (1990) 278 ff. I dette radikalt ortodokse perspektiv tegner der sig interessant nok konturerne af en ny livsform, der i sin grundstruktur er liturgisk organiseret. Se bl. a. Milbank et al (1999).

12. Afsnittet er inspireret af Hauerwas (1998).
13. I eksistentiel – Kierkegaard'sk – forstand.
14. Se Frei (1992). Se også Frei (1975).
15. For et bud på dette fællesskabs form i en postmoderne sammenhæng, se: Powell (1999). Se også det afsluttende kapitel i Milbank (1997).
16. At der netop er tale om en forførelse, ligger i det forhold, at de fleste – konfronteret med denne fordring, at åbne op for de andres historier – som regel ender med at gøre opmærksom på, at det ikke er menneskeligt muligt at leve så konsekvent »åben« overfor andre. Hvorfor det må være ikke alene »tilladt«, men også »godt« fra tid til anden at holde fri fra de mange indtryk. Men det gør ikke i sig selv projektet godt som andet end et middel til igen at kaste sig ud i malstrømmene. At leve enkelt dag ud og dag ind svarer til at grave sine »talenter« ned!

Litteratur

- Czikszentmihaly, Mihalyi (1997) *Finding Flow: The Psychology of Engagement in Everyday Life*. USA: Basic Books.
- Douglas, Mary (1966) *Purity and danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Frei, Hans W (1975) *The Identity of Christ*. USA: Philadelphia.
- Frei, Hans W (1992) *Types of Christian Theology*. USA: New Haven.
- Friedman, John (1994) *Cultural Identity and Global Process*. London: Sage.
- Ghazi, Polly et al (1997) *Downshifting. The Guide to Happier, Simpler Living*. London: Coronet Books.
- Hauerwas, Stanley (1998) *Sanctify Them in the Truth. Holiness Exemplified*. Nashville: Abingdon Press.
- Marenboim, John (1997) *The Philosophy of Peter Abelard*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Milbank, John (1990) *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- Milbank, John (1997) *The Word Made Strange. Theology, Language and Culture*. Oxford: Blackwell.
- Milbank, John et al (1999) *Radical Orthodoxy. A New Theology*. London: Routledge.
- Powell, Samuel M. and Michael E. Lodahl (eds)(1999): *Embodied Holiness*. Illinois: InterVarsityPress.
- Schor, Juliet B. (1998) *The Overspent American*. USA: Basic Books.
- Schousboe, Karen (1998): *Det enkle liv. Om praktisk livsfilosofi gennem tiden*. København: Gyldendal.

Karen Schousboe, mag. art og lektor

Paradisstien 5, 2840 Holte. E-mail: karen@kimming.dk

For børnenes skyld

- Vi flyttede på landet – for børnenes skyld. Drengene skulle komme hjem med vind i håret og hestelort på bukserne, og min yndige datters lyserøde lunger skulle forskånes for Toftegårds Allé.
-

Dybest set kan vi jo undværes. Både derhjemme og på arbejdspladsen. Uanset hvor fremragende vi er. Sandheden tilslører vi typisk ved hjælp af overfyldte kalendere og ved at få en masse børn. Hvis vi nu skrællede alt i de overfyldte kalendere væk – hvad ville så være tilbage. Livet med børnene? Kærligheden? Lad os holde fast i det med børnene. De kan ikke undvære os. Ikke de første år i hvert fald.

Sådan filosoferede vi, jeg og min mand, en af de aftener, hvor man overvejer sit liv. Vi var godt på vej til barn nummer tre. Hun kom og var vidunderlig og yndig. Hun skulle ikke være så forsømt som de to andre, mente jeg. Vi havde været to forældre med fuldtidsarbejde og to små drenge. Børnene blev afleveret syv-otte timer dagligt. Det havde jeg ikke haft det godt med. Samtidig havde jeg oplevelsen af at være ved at omkomme i storbyens larm. Hver dag, når jeg cyklede hjem fra arbejde, kværnede ekkoer fra arbejdsdagens enorme mængder af information i mit hoved, mens jeg forgæves prøvede at skåne mit blik for de mange reklame-brøl langs vejen hjem. (Egentlig en utidlig indblanding i folks liv, denne anmassende brølen hvor man end ser hen.)

Fri mig for Toftegårds Allé

Nu skulle vi prøve et andet liv med fokus på det væsentlige. Jeg drømte om, at mine drenge skulle leve deres liv udendørs, lære årstiderne at kende og dermed tålmodigheden. Komme hjem med vind i

håret og hestelort på bukserne. Præges for livet med ro og rodfæstethed. Og at min yndige datters lyserøde lunger skulle forskånes for Tofttegårds Allé.

Med Emilie på tre måneder flyttede vi på landet. Det var langt ude. Der var ingen skole i landsbyen. Den nærmeste skole – det var en friskole – lå tre kilometer væk, det var relativt billigt sluppet. Jeg havde ingen bil (den havde min mand med på arbejde), og værre endnu: Jeg havde ikke kørekort! Det fik jeg så, så jeg dog kunne komme omkring, når jeg kunne låne bilen.

Livet i Historieløse

Livet kunne begynde at tage form. Jeg gik hjemme med min lille pige. Drengene kom tidligt hjem fra skole – de kørte i bus, at cykle eller gå var for farligt på grund af trafikken – og kunne sætte sig i køkkenet med de legendariske boller og kakaoen. Huset trængte til istandsættelse, og haven kaldte på pleje. Det gik mig på. Jeg fik ingenting gjort – jeg havde jo lille Emilie omkring mig hele tiden. Jeg meldte mig ledig. Emilie kom i dagpleje, hun var næsten et år gammel nu. Nu havde jeg lidt tid for mig selv hver dag, hvor jeg kunne få noget fra hånden. Jeg kunne sylte og bage og passe husdyr. Jeg kunne måske også følge lidt med i mit fag (som journalist). Nu var jeg flittigt på nettet hver dag, abonnerede på nyhedsbreve og avis-oversigter. Jeg havde planer om at skrive fiktion, men det blev ikke rigtig til noget. Det var som om, jeg ikke havde noget at skrive om. Min verden var rolig og harmonisk, men meget lille og konfliktløs. Historieløs. Tiden flød, men der var ingen historier i den.

Ikke fordi, jeg ikke havde nok at lave. Huset krævede arbejde i mange timer hver dag. Især fordi det var upraktisk indrettet. Drengenes tøj, tasker, støvler, legekammerater og sager flød over det hele. Emilie krævede sit, når madder, sko, bleer og tøj skulle op og ned, ud og ind. Jeg passede indimellem naboens lille pige, som ikke havde dagplejeplads endnu. Jeg gik jo alligevel hjemme – og så kunne hun lege med Emilie. Man måtte tænke på børnene, også de fremtidige kammerater, der ikke var for mange potentielle af herude. Jeg involverede mig i kampen for bevarelsen af det lokale forsamlingshus. For børnenes skyld, nu der ikke var en skole i landsbyen længere. Og for flere cykelstier. Landevejene var smalle og lastbilerne kørte fortvivlende stærkt. Børnene måtte ikke selv bevæge sig rundt til legekammerater. De kunne ikke færdes ude alene langs vejene. Det var livs-

farligt for dem. Jeg meldte mig ind i et politisk parti, som gjorde noget for cykelstierne og det lokale jernbanenet. Jeg blev aktiv i partiet, kom i bestyrelsen, kredsbestyrelsen, kom i hovedbestyrelsen... Hov!! Hvor var mine stille aftener i familiens skød henne? Nu havde jeg travlt igen og fór fra det ene til det andet.

Friskolen – den som lå tre kilometer væk – skulle også passes. Nu havde jeg placeret mit kostelige arvegods, drengene, på skolen. Så skulle skolen også studeres og overvåges nøje. Jeg kom i skolebestyrelsen, deltog som frivillig underviser, arrangerede temadage. Og blev muligvis aldeles ulidelig for de fire ansatte lærere, hvis engagement nogle gange kom til at virke blegt sammenlignet med mit. Jeg insisterede på at være en betydningsfuld person. På en måde som afslørede, at jeg egentlig tvivlede på det, om jeg var det. Jeg begyndte – for landsbyens skyld – at samle egnens børn til dilettant i Forsamlinghuset. For Forsamlingshusets skyld. For mine drenges skyld, så de kunne foretage sig noget de lange, mørke aftener på landet. Det var vigtigt for mig at have en dagsorden: Jeg var en god borger naturligvis. Jeg opdrog mine egne børn og andres uden at få noget for det. Jeg burde være tilfreds med mig selv.

Skæbnens tyngde

Det kunne være meget mørkt. Om aftenen og nætterne var det så buldermørkt, at det føltes, som om vi i vores lille familie var mere prisgivet hinanden herude, end vi havde været i byen. Vi var mere tydeligt hinandens skæbne. Vi havde valgt hinanden, og nu sad vi her. Verden udenfor – den civile verden – skrumpede ind og forsvandt. Himlen over os, snedriverne og vejforholdene blev derimod meget nærværende. Det forekom mig, at alt det, københavner-aviserne skrev så hæsblæsende om i deres livsstils- og kulturtillæg var fjernt, ligegyldigt og komisk i sin selvovervurdering. Kulturel fernis, tænkte jeg. Overflødigt pjat! Fundamentalt leves livet jo, som det altid har været levet – med trivialiteter, arbejde, kærlighed, tilknytning og tab. Alt det andet... kald det informations- eller drømmesamfundet, kald det postmodernisme og kald det hvad som helst! Næ, herude står tiden stille. Det fundamentale som tillid, trofasthed og ordholdenhed er det, der tæller. Det eneste, der betyder noget, er det liv, som står én nær. Vennerne, familien, vejrets tildragelser, husets beskaffenhed, madden, havens frugter, tøj og støvler, vasketøj... Nåh ja, så blev listen alligevel lidt længere, for der er også fødselsdagene, de gamle i famili-

en som bor noget væk, vennerne i København, som vi ser for lidt – og så er der for resten bekymringen... Bekymringen for, om livet skal slutte her. Om jeg nogen sinde kommer tilbage i rotteræset, orkanens øje, der hvor man er tæt på hestens mund, og med hvor det sker.

Når jeg varmt talte for de valg, vi havde truffet ved at flytte på landet, blev jeg insisterende. Jeg kunne tale så indædt imod livet i byen og for livet på landet, at jeg næsten fik tårer i øjnene, og tvivlen dukkede synligt frem – efterhånden også for mig selv.

Jeg havde mistet social status. Jeg gik ledig – for børnenes skyld. Men især fordi det var pokkers svært, hvis begge vi forældre skulle have udearbejde, når vi boede så langt væk fra jobbene. Det var nærmest umuligt. Med mindre vi fik to biler og ung pige i huset. Og hvis vi aldrig var hjemme, hvorfor skulle vi så bo på landet? Hvorfor skulle børnene være hér, mens vi var i København hele dagen og kom sent hjem. For hvis skyld?

Men jeg oprustedede igen moralsk. Som journalist kunne jeg jo bare freelance hjemmefra! Jeg havde et kæmpe netværk på min gamle arbejdsplads, som jeg kunne trække på. Men... Jeg kunne ikke finde ud af at holde det ved lige. Jeg meddelte mig ikke til mine tidligere kolleger. Jeg sagde ikke til nogen: »Her er jeg!!«. Jeg var for stolt. Eller skamfuld. Fordi jeg gik der i hængerøv og gummistøvler og rensede kaninbure og ordnede tur-madpakker til børnene og forfattede nyhedsbreve for Lokalrådet, som jeg nu også sad i. For landsbyens skyld og for børnenes. Jeg var martyr.

Du trænger til at komme lidt væk

En dag sagde min ældste søn: »Mor, hvorfor får du dig ikke et arbejde?«.

»Hvorfor spørger du om det, min ven?«

»Fordi jeg tror, du trænger til at komme lidt væk«, sagde han.

Det var sandt. Jeg havde været hjemme i to år. Mine drenge var på høflig visit i køkkenet til kakao og boller, når de kom hjem. Mest for mors skyld, formentlig. De ville gerne ind og lege med kammeraterne, så hurtigt som muligt. Det var meget godt, jeg var der. Men jeg skulle helst ikke have forventninger til dem, om at de skulle fylde mit liv. Christoffer – den store – følte et pres. Han skulle give mit liv indhold. Det orkede han ikke.

Jeg begyndte at se mig om efter et arbejde. Var rædselsslagen for at få et »nej«. Jeg fik et JA. Ovenikøbet to. Og nu var jeg rigtig ræd.

Hvad skulle vi gøre? Vi måtte flytte til København – ellers kunne det aldrig lade sig gøre uden enorme afsavn for børnene. Og deltidsjob var og er ikke til at få i min branche.

Vi flyttede. Efter toethalvt år på landet rykkede vi ind til byen, hvor vi kom fra. Fem gader længere væk.

Toftøgårds Allé, here we come!

Drengene kom i den samme skole, som de havde gået i før. Min lille pige med sine yndige, lyserøde lunger, skulle for første gang, siden hun var tre måneder gammel indånde den forurenede luft på Toftøgårds Allé. Hendes vuggestue lå ved en befærdet vej, men også tæt på farmands arbejde, og det var det vigtigste. Vi indrettede os praktisk. Huset var mindre end det store hus på landet og funktionelt. Alt var i top. Til gengæld var det naturligvis dyrt! Det var tæt på jobbet. Vuggestuen var tæt på jobbet. Skolen var tæt på hjemmet. Drengene fik udleveret hver sin nøgle. De går selv hjem fra skole nu. I stedet for at få boller og kakao, tænder de for fjernsynet. De overvældes af mængden af underholdning og bras. Pokemon har afløst moder med forklædet. Jeg har affundet mig med, at det er deres tidsfordriv – indtil mor eller far kommer hjem. Far henter Emilie i vuggestuen. Hun virker fornøjet, trods de lange dage i institution. »Jeg elsker mine venner«, siger hun. Drengene savner klatretræerne i friskolens have. De har glemt, hvordan man leger på asfalt og kan ikke spille bold. De er indimellem meget ensomme i den store by. Men det meste af tiden virker de tilfredse.

Vi er igen blevet en kalender-familie. Hver morgen afhandles dagens hente- og bringe- og købe- og ringe-opgaver i døråbningen, mens den ene følger drenge, og den anden følger pige på vej ud i verden. I weekenderne haster vi igennem den del af husarbejdet, det udgør en sundhedsrisiko at forsømme. Resten undlader jeg helst at tænke på. I weekenderne skal de gamle i familien, vennerne og alle de praktiske gøremål, der bliver forsømt på hverdagene, passes: større indkøb, oprydning, tøj, cykelreparationer, hus og have. Listen er uendelig. Lægebesøg, tandlægebesøg og optiker er der ikke tid til. Slet ikke politik og lokalt engagement. Tøj købes i Kvickly. Alt det, der før fyldte hele min uge, skal nu foregå på en lørdag og en halv søndag!!

Jeg ved ikke, om jeg har gjort mig skyldig i vold mod mine børn. Jeg kan se, at de nogle gange er stressede, men jeg kan også mærke, at jeg selv er blevet et mere tilfreds menneske. Jeg fortæller mine børn,

hvor lykkelig jeg er for dem – det gør jeg hver dag, når jeg kommer hjem, fordi jeg tit har savnet dem så forfærdeligt. De lapper mine kærlige ord i sig – og render videre ud og leger. Deres mor er mindre irriteret nu. Stresset indimellem og meget træt efter klokken ni om aftenen, men jeg tror, de føler sig lige så elskede nu, som da jeg gik hjemme. Måske mere. Dengang kunne jeg være så træt af dem. Eller er det noget, jeg bilder mig ind? Er det simpelt hen sådan, at det enkle liv var godt for børnene – men ikke for mig? Ikke i længden i hvert fald.

Jeg håber, de kan mærke, jeg stadig er der. Jeg er kun et mobil-opkald borte, hvis de har brug for mig. Men jeg ved ikke længere, hvad de lærer i timerne. Jeg er ikke med til at tilrettelægge deres dag. Jeg går glip af dejlige timer sammen med dem. Jeg kan undværes. Jeg kan erstattes. De kan fint leve uden mig – det er ikke rart at se i øjnene. Muligvis foretrækker de, at jeg er der, men de kan undvære mig.

Dø af stress

Det er mig, der ikke kan undvære! Jeg kan ikke undvære at være en del af en virksomhed – en organisation, som har mål, og som kræver noget af mig. Jeg elsker at strenge mig an. Jeg holder af det pulserende liv. Jeg elsker at spadserere en forårsaften i byen, hvor der dufter af mad fra mange forskellige lande og et åbent vindue i fjerde sals højde afslører det sidste musikhit og vækker rejselyst og længsler. Men jeg hader også byens opskruede tempo. Jeg hader reklameskiltene, der på min vej gennem byen brøler til mig, så jeg ikke kan tænke mit eget. Jeg hader stressen, når jeg ikke kan lytte ordentligt til min Jonathan, mens han fortæller alenlange fantastier, fordi mine øjne flakker rundt efter opvaskebørsten, karkluden, tandbørsten, børnenes nattøj eller uret på væggen.

På den ene side vil jeg tage del i min tid, så overfladisk og vanvittig den end er. Jeg vil være med – for jeg føler, jeg har noget at byde på. På den anden side er børnenes trivsel stadig den vigtigste parameter for mig, når jeg skal navigere og tage beslutninger. Der er en konflikt. Muligvis slår konflikten mig ihjel en dag – kvinder dør som bekendt i højere og højere grad af stress. Men hellere dø af stress end at dø af angst for at handle. Livet er fuldt af muligheder. En af dem var at flytte på landet. En anden var at flytte tilbage igen.

Karen Lumholt, Traps Alle 25, 2500 Valby. E-mail: klu@fi.dk.

Den enkle prædiken

- Forenkling er et fremherskende træk i moderne prædikener. Artiklen foreslår at se forenklingen som en måde, hvorpå udlægningen muliggøres – konfronteret med Bibelens komplekse mængde af udsagn. Det er en kompleksitet, der truer med at lamme udlægningen i sin egen kontingens (dens karakter af hverken at være umulig eller nødvendig). Spørgsmålet er dog, om man ikke kan håndtere prædikenens kontingens på andre måder end gennem forenkling.

Det er som om enkelhed for ikke at sige forenkling er et fremherskende stilistisk ideal blandt moderne folkekirkelige prædikanter. Jævnligt må man ærgre sig over prædikenens fattige udnyttelse af en rig, stærk og sammensat tekst. Selvfølgelig er der mange undtagelser fra denne påstand, som heller ikke påberåber sig at være baseret på en systematisk analyse af en repræsentativt udvalgt mængde prædikener. Denne artikel tager dog for givet, at der er tale om en generel tendens. Lad mig illustrere det nærmere, inden jeg kommer med nogle gæt på, hvordan man kan forstå forenklingerne.

2. søndag i advent 2000 i en sjællandsk kirke prædikede præsten over de 10 brudepiger, hvoraf kun de 5 kommer ind i bryllupssalen. Præstens enkle budskab var, at kristendommen er glædens religion og Jesus livets herre, glædens søn. Det egentlige drama i teksten, nemlig det at halvdelen af pigerne ikke kom ind i himmeriget, fordi de havde glemt noget lampeolie (for de glemsomme af os er det en noget hård straf), blev ignoreret. Det væsentlige ifølge præsten var, at Gud overhovedet havde inviteret os med til bryllup. Hvordan kan man lade være med at blive forarget på tekstens vegne over så slap en udlægning? Letfærdigheden, hvormed teksten blev omgået, forekom mig nærmest – ja ukristelig al den stund teksten er den primære fortælling om gudsforholdet. I samme prædiken gled metaforerne ukon-

trolleret rundt, menigheden blev således gjort til brud og Kristus til brudgommen, hvorved det blev uforståeligt, hvem brudepigerne, som teksten handler om, kunne være.

Ovennævnte prædiken var en af de grelle, men en meget udbredt strategi er at ignorere det i dagens tekst, der umiddelbart måtte kunne yde modstand mod, hvad præsten har på hjerte. 1. søndag i fasten 2001 deltog jeg fx i en gudstjeneste i København, hvor præsten læste op af syndefaldsberetningen, men let og elegant sprang stykket over, hvor Gud udsiger sin straf over kvinden. Dette stykke kunne da også have givet støj i forhold til præstens budskab om den absolutte modsætning mellem ondt og godt, hvor Gud og Jesus står på den gode side. Hvad man som moderne tilhører ikke kan lade være med at overveje er, om det virkelig er godt at straffe et menneske, der først med sin forbrydelse lærer at skelne mellem ondt og godt, så hårdt. Men det spørgsmål forskånede præsten såvel sig selv som menigheden for.

I stil med udeladelsen af tekststykker – hvad enten man så springer noget over i sin oplæsning, eller man er meget selektiv i prædikens anknævnelse til dagens tekst – er det dårligt tekstarbejde. Billederne flyder rundt og bruges, så de passer i prædiken og understøtter det enkle budskab. For nylig hørte jeg således en prædiken ud fra Joh 10,11-16, hvor det blev til, at daglejerne hjælper ulven, mens de i teksten flygter fra den. Besværgelsen af kærligheden og af, hvor meget Jesus elsker os, er en anden udbredt forenklingstrategi. Når prædiken har haft forskellige bolde i luften, som ikke lige lander af sig selv, er det som om kærlighedstemaet udøver en uimodståelig tiltrækning på nogle præster. Snarere end at stå som det centrale budskab, der belyses og udfoldes prædiken igennem, har jeg oplevet, at kærligheden bliver låget på den kasse, hvor man afslutningsvis propper alle de løse ender ned, når prædiken skal afrundes. Kærligheden får samme funktion i prædiken som det trindhøjere niveau i logikken, der skal løse problemer på et lavere niveau.

Samlet er det min oplevelse, at prædikanterne stillet overfor teksternes mangfoldigheder, ambivalenser og mulige modsætningsforhold internt og i forhold til andre tekststeder benytter sig af forskellige strategier, hvor forenkling kan siges at være det fælles træk. De enkle læsninger begrundes muligvis med henvisning til prædikens formidlingskarakter. Keep it simple så det er forståeligt for enhver. Overfor denne pragmatiske argumentation kan man lige så pragmatisk hævde, at kristendommen først og fremmest er et sprog og skal

det sprog være attraktivt, må det have en semantisk kompleksitet, der modsvarer moderne menneskers erfaringer. Det alt for rene og rigtige univers frembringer i hvert fald hos undertegnede uvilkårligt en mislyd. På mig virker forenkledte budskaber med færdige pointer snarere falske end sande, ligesom de enkle læsninger, som sikkert skal give fasthed, snarere tenderer mod vilkårlighed – netop fordi man ikke kan følge deres status. Er det blot præstens smag, der tillader ham at dømme inde/ude?

Her skal tesen være, at forenklingerne ikke (kun) skal ses som udtryk for viljen til formidling (eller for inkompetence), men som en måde overhovedet at muliggøre prædikenen på. Spørgsmålet er nemlig, om ikke prædikenen i en vis forstand er overordentlig usandsynlig. Det skal jeg forsøge at udfolde i den videre spekulation. Samtidig skal jeg for en ordens skyld gøre det klart, at der er tale om en spekulation med inspiration fra nyere kommunikations- og iagttagelsesteori (ikke mindst Niklas Luhmann), en spekulation der således ikke påberåber sig nogen form for teologisk substans. Det er dog alligevel mit håb, at artiklen kan give anledning til at overveje, om ikke der findes alternativer til forenklingerne.

Den usandsynlige prædiken.

Jeg har overvejet, om ikke man kan se forenklingerne som svar på et problem, som alle komplekse meningssystemer rummer, nemlig problemet om håndteringen af kompleksitet, selektion og kontingens. Tænker man sig i udgangspunktet Bibelen som en flad tekst, en stor flade af semantisk materiale uden centrum, et komplekst tæppe af udsagn eller elementer, så medfører denne kompleksitet nødvendigheden af selektioner. Den enkelte prædiken kan ikke knytte an til alle Bibelens elementer, ja ofte ikke en gang til det enkelte tekststeds mange elementer. Problemet er måske, at har man ikke en form for helhedsforståelse, så opløser teksten sig i myriader af mulige pointer. Nødvendigheden af selektioner, at man i sin prædiken knytter an til nogle elementer og ikke til andre, medfører, at læsningen bliver kontingent, forstået som det at den hverken er umulig eller nødvendig. Der kunne også have været holdt en anden prædiken, man kunne have knyttet an til andre steder i teksten, som kunne have været læst på en anden måde. Det lægger op til at spørge, hvordan prædikenen undgår at blokere sig selv i tvivlen om de rigtige selektioner.

Problemet kan tilspidses. Matematikeren George Spencer-Brown bestemmer selektion som iagttagelse, der igen bestemmes som det at betegne i rammerne af en forskel: ondt/godt, smukt/grimt, ret/uret, dyrt/billigt, rask/syg osv. Forskellens to sider henviser gensidigt og negerende til hinanden, det gode er det ikke-onde og det onde er det ikke-gode. Samtidig er forskellen blind for sin egen enhed. Når nu netop godt/ondt hører sammen og ikke godt/grimt, så er det fordi det forskellige samtidig rummer en enhed og dermed på en gang er det samme og det forskellige. For så vidt er distinktioner paradoksale (Baecker 1993, Esposito 1991). Såvel i Bibelen som i diverse prædikener opereres der med en række distinktioner: god/ond, brød/ord(ånd), selvintetgørelse/selvbevarelse, herske/adlyde, lys/mørke, hovmod/ydmyghed, løgn/sandhed, frelse/fortabelse osv.. Tænker man sig, at disse begrebspår eller forskelle var indbyrdes lige, så ville man som Buridans æsel foran de to høstakke være ude af stand til at beslutte sig. Man ville ikke vide, om man skulle vælge lyset eller mørket, det gode eller det onde, hovmodet eller ydmygheden. Der må derfor være etableret asymmetrier mellem forskellens to sider, således at man ved, det er bedre at være god end ond. Sådanne asymmetrier er ikke den enkeltes fortjeneste, men kommunikativt dannede asymmetrier.

Iagttager man en distinktion i rammen af den samme distinktion, løber man ind i et selvreference-problem, der gør det vanskeligt at træffe en afgørelse (Luhmann 1993). Iagttager man distinktionen godt/ondt med den samme distinktion, altså godt/ondt, får man det vanskelige spørgsmål, om det er godt at skelne mellem godt og ondt. Det spørgsmål kan næppe besvares, uden at tautologien bliver alt for tydelig. Pointen er her, at den kontingens, den væren også-anderledes-mulig, som man finder i forhold til selektionen af udsagn i hele det semantiske materiale, også findes inde i den enkelte selektion, den enkelte iagttagelse. Det gør den, som skitseret, ved at selvreferencen åbner for uafgørbarhed (spørgsmålet om det er godt at betegne noget som godt). Hvorfor betegne den ene side i forskellen frem for den anden – og hvorfor overhovedet iagttage indenfor rammerne af denne forskel frem for indenfor rammerne af en anden, smuk/grim fx?

Men kontingensen træder også frem, idet betegnelsen god trækker det onde med sig som underforstået mulighed. En iagttagelse, altså en betegnelse, kan ikke lade være med at henvise til den ikke-betegnede side som en mulighed. Har jeg betegnet noget som ondt, har jeg, idet ondt implicit henviser til godt, samtidig åbnet for mulighe-

den af, at jeg kunne have givet betegnelsen godt i stedet for ondt. Dvs. iagttagelsen kan ikke lade være med at medkommunikere, at den kunne have været foretaget anderledes. Den åbner for sin egen kontingens. Begrundelser producerer kontingens i jagten på nødvendighed. Der sammenlignes muligheder, som der dermed åbnes for. At distinktionens sider trækker hinanden med, kan illustreres med en prædiken, der betonede det gode i at give frem for at få, hvorved man uvilkårligt må stille sig spørgsmålet, om værdien af at give ikke er relativ til det at få. Er det ikke noget værd at få, mister det at give også sin værdi. Selve betegnelsen åbner for sin egen kontingens, idet den trækker distinktionens anden side med som underforstået.

I betragtning af kompleksiteten, kontingensen, grundløsheden og distinktionens paradoksi er det usandsynligt, at prædikenen overhovedet kan komme i stand. Skal kommunikationen undgå at blokere sig selv, må grundløsheden gøres usynlig. I stedet for at spørge til prædikenens mulige modsigelser eller manglende begrundelser, kan man derfor spørge til, hvordan prædikenen er mulig. Hvorfor går den ikke i stå allerede, inden den kommer i gang, dirrende ubeslutsom mellem for mange muligheder?

Prædikenens muliggørelse.

Problemet ved kontingensen og ved distinktionens paradoksi er »uafgørbarhed«, skal man knytte an til det ene eller det andet sted i teksten, skal man betegne med den ene eller den anden side i distinktionen? Kontingensen er for så vidt et vilkår, og selve det at påpege, at der kunne have været selekteret anderledes, forekommer derfor ikke at være særligt interessant. Snarere bliver spørgsmålet, hvordan kontingensen håndteres, så kommunikationen ikke går i sort over selektionens/iagttagelsens kontingens.

Den generelle måde at håndtere uafgørbarhed på er gennem begrænsninger (Luhmann 2000, s. 327f.). Nogle begrænsninger har form af programmer, der strukturerer, hvad i teksten man knytter an til, og hvad man ignorerer (Luhmann 2000a, s. 256f.). I kristendommen er der en hel mængde sådanne programmer, protestantisme kan ses som et af de overordnede programmer, grundtvigianisme, tidehverv, indre mission osv. som delprogrammer. Programmerne kan ses som måder, hvorpå mulighederne for, hvad man knytter an til i sin prædiken, indskrænkes – og dermed som måder, hvorpå sandsynligheden for, at prædikenen kan blive til, øges. Programmerne er måder at håndtere

den kontingens, der truer med at blokere kommunikationen i kraft af for mange muligheder. Ganske vist kan teksten yde en form for modstand, så den ikke lader sig tolke på alle måder, men indenfor teksten er der, som historien også viser, mange tolkningsmuligheder.

Programmerne begrænser forventningerne om, hvad man kan koble sammen med hvad, hvad man lægger vægt på i teksten. Programmerne giver et ståsted udenfor teksten, hvorfra man kan dømme, hvad i teksten der skal knyttes an til og hvad ikke. Dette ståsted må samtidig selv være udvundet fra teksten, således at man pendler mellem at være i teksten og udenfor. Det er i teksten selv, man vinder de distinktioner, som teksten sidenhen iagttages med og som udpeger, hvad der skal knyttes an til og hvad ikke. Hermeneutikken ville her tale om den hermeneutiske cirkel og om etableringen af en meningshorisont (Gulddal og Møller 1999). Prædikenen må for at komme i gang træffe nogle afgørelser om, hvilke elementer, den knytter an til. Disse afgørelser må være baseret på teksten, samtidig med at det først er dem, der gør det muligt at afgøre, hvilke elementer i teksten, der skal knyttes an til... Det er selvreferentielle bevægelser, der ikke efterlader et fredet iagttagelsespunkt, der kan sikre en givethed i betydningsdannelsen. Iagttageren må således på en gang stå indenfor og udenfor teksten. Der er programmer for iagttagelsen af teksten, samtidig med at man må mene, at disse programmer selv er udvundet af teksten. Denne selvreference åbner for uafgørbarhed. Som hjælperedskaber til at kunne skelne mellem, hvad der knyttes an til og hvad ikke, indføres konteksten, kildekritikken, traditionen. Man konstruerer en ramme, hvorfra teksten kan iagttages, og hvorfra der kan dømmes inde og ude, hvorfra forenklingerne kan foretages. Men denne kildekritik benytter sig selv af kontingente distinktioner (ældre/ynge, original/uoriginal mm.). Den ramme, den helmening eller det program, hvorfra der iagttages, kunne være anderledes.

Programmer, kildekritik – det er måder at begrænse antallet af prædikenens mulige anknytninger og dermed muliggøre den. Ritualer er en tredje begrænsningsstrategi. Prædikenen bliver med ritualer saved by the bell. Ritualer tildeler prædikenen en givet, begrænset plads i gudstjenesten og sætter dermed en stopper for den potentielt uendelige refleksion. Svaret på kontingens er altså begrænsninger, reduktioner af kompleksiteten. Som skitseret fjerner dette svar ikke kontingensen, men det flytter den til et mindre foruroligende sted (til diskussionen af programmer, til kildekritikken). Modsigelserne i teksten selv gøres usynlige, således at prædikenens enkle budskaber bli-

ver mulige. Kontingensen kan så diskuteres i teologiske kredse, hvor tilhængere af forskellige programmer kan fremføre deres argumenter.

Alternativer til forenklingen?

Vender vi nu tilbage til forenklingen, kan den ses som resultat af de skitserede begrænsnings- (og dermed muliggørelses-)strategier. Det at forsøget på at håndtere kontingensen (ved at begrænse mulighederne for, hvilke elementer, der kan kobles med hvilke elementer) springer i øjnene som forenkling, indikerer dog samtidig, at denne kontingens-håndtering ikke rigtigt vil lykkes. Når forenklingerne skurrer, er det, fordi de ikke fungerer. Og det kan have noget at gøre med karakteren af de bibelske tekster.

Det forekommer mig, at Bibelen er en tekst, der gør forbavsende lidt ud af at dække sin egen kontingens. Noget af det fascinerende ved de bibelske tekster er, at de nærmest dekonstruerer sig selv, de nægter pænt at lade sig indføje i en velordnet hermeneutisk meningshorisont. Dermed bliver det også svært at få formuleret et program, der kan strukturere teksten og få ordnet alle dens elementer. Der er tilsyneladende hele tiden elementer i den, som ikke lader sig indpasse i de eksisterende programmer. Man kan have helt ondt af præsterne; lige meget hvad de siger, kunne de også have sagt noget andet. Man får på fornemmelsen, at prædikanterne er ulykkelige hermeneutikere. De ved, at forståelsen af teksten vil sige, at der ikke længere er modstrid mellem helheden og dens dele. Når de samtidig ikke kan få tekstens helmening til at stemme med alle dens enkelte dele, lige meget hvor hårdt de prøver, så ser de sig nødsaget til at ignorere det i teksten, de ikke kan få til at stemme.

Det lægger for mig at se op til at overveje, om ikke man kan håndtere prædikenens kontingens på en anden måde end gennem forenkling. Man kunne fx lægge nogle af tvivlsspørgsmålene, nogle af diskussionerne om styrker og svagheder ved de helmeninger, der begrænser læsningerne af teksterne, ind i prædikenen. Moderne mennesker er mere åbne for at knytte an til troværdige refleksioner end til forenkledede statements (for nu at komme med et forenklet statement). Man kunne også ekspliciterer nogle af rammerne, kirkeåret fx. Måske teksternes tvetydigheder netop er en af grundene til, at de bliver ved med at have relevans: de ligger så tæt på paradokset, at de giver mulighed for mange forskellige typer tyding. Når nu teksten selv balancerer på kanten af kontingensen – hvorfor kan prædi-

kenen så ikke også gøre det? For tilhøreren er det lettere at komme til, hvis teksten ikke er lukket om sit eget enkle budskab. Det betyder ikke, at prædikenen ikke skal have noget på hjerte. Men det betyder, at prædikenen også må forholde sig til det i teksten, der måtte pege i en anden retning. Måske det ikke er nødvendigt at dække kontingensen til, måske det er okay at vise, hvordan teksten selv oscillerer. Paradoxer og kontingens besidder en kreativ energi, de giver anledning til at anstrenge tanken. Et muligt tolkningsideal kunne derfor være netop at fokusere på det i teksten, der gør modstand og irriterer. Dermed kunne præsten undgå at stivne i sin endelige form og menigheden ville blive beriget med nogle mere udfordrende prædikener.

Litteratur

- Baecker, Dirk (Hrsg.)(1993): *Probleme der Form*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Esposito, Elena (1991): »Paradoxien als Unterscheidungen von Unterscheidungen« i Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Gulddal, Jesper og Møller, Martin (1999): *Hermeneutik – en antologi om forståelse*. Gyldendal, København.
- Luhmann, Niklas (1991): »Sthenographie und Euryalistik« i Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hrsg.): *Paradoxien, Dissonanzen, Zusammenbrüche: Situationen offener Epistemologie*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (1993): »Die Paradoxie der Form« i Baecker (Hrsg.): *Kalkül der Form*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Luhmann, Niklas (2000): *Sociale systemer*. Hans Reitzels forlag, København.
- Luhmann, Niklas (2000a): *Organisation und Entscheidung*. Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden.
- Luhmann, Niklas (2000b): *Die Religion der Gesellschaft*. Suhrkamp. Frankfurt am Main.
- Spencer-Brown, George (1969): *Laws of Form*. London.

Morten Knudsen, ph.d.-stipendiat
 Institut for Ledelse, Politik og Filosofi
 Handelshøjskolen i København
 Frederiksværksgade 147
 3400 Hillerød
 E-mail: mortenknudsen@post.tele.dk

Redaktion

Birte Andersen
Emdrupvej 42
2100 København Ø - tlf. 3918 3039

Jørgen Demant
Frederiksværkgade 147
3400 Hillerød - tlf. 4825 3613

Christine Gjerris
Rigshospitalet - 4003
Blegdamsvej 9
2100 København Ø - tlf. 3545 4803

Eberhard Harbsmeier
Fasanvej 21
6240 Løgumkloster - tlf. 7474 5599

Helge Baden Nielsen
Lidemarksvej 1C
4681 Herfølge - tlf. 5627 5025

Jesper Stange
Lyngby Kirkestræde 12
2800 Lyngby - tlf. 4588 2460

Cecilie Rubow
Blågårdsgade 2, 1.tv.
2200 København N - tlf. 3539 0422

Elof Westergaard
Græmvej 2
6990 Ulfborg - tlf. 9749 5108

Lena Kjems
Solbakken 15
8240 Risskov - tlf. 8617 5836

Jette Marie Bundgaard-Nielsen
Møllevænget 3
8362 Hørning - tlf. 8692 1002

Henrik Brandt-Pedersen
Religionspædagogisk Center
E-mail: hbp@rpc.dk

Kritisk forum for praktisk teologi, 85
22. årgang 2001-2002 udgives af redakti-
onen i samarbejde med Forlaget ANIS.
Udgives med støtte af Kulturministeriets
bevilling til almenkulturelle tidsskrifter

Ansvarshavende redaktører for nr. 85:
Birte Andersen og Cecilie Rubow

ISSN 0106 - 6749
© Forfatterne og *Kritisk forum for praktisk
teologi*

Kritisk forum for praktisk teologi er sat hos
Forlaget ANIS og trykt i offset hos AKA-
print, Århus. Principlayout: Kim Bro-
ström

Forside: Vilhelm Lundstrøm: *Opstilling
med franskrød og flaske*, 1920/22.
Nordjyllands Kunstmuseum.
Foto: Wermund Bendtsen

Bestilling af tidsskriftet kan ske ved
henvendelse til:

Kritisk forum for praktisk teologi
ANIS/Religionspædagogisk Center
Frederiksberg Allé 10A
DK-1820 Frederiksberg C
tlf. 3324 9250 - fax 3325 0607
www.anis.dk. e-mail: anis@rpc.dk

Prisen for et abonnement på 22. årg. er
kr. 200,- (studerende kr. 155,-). Enkelt-
numre sælges for kr. 80,-
Ældre numre af tidsskriftet kan fås ved
henvendelse til forlaget

Tidsskriftet udkommer fire gange om
året med temanumre om praktisk-teolo-
giske emner

Henvendelse vedr. indlæg i tidsskriftet
kan rettes til forlaget eller til redaktio-
nens medlemmer