

20. december 2006

„Grækeren kendte og fornemmede rædslerne og uhyrlighederne i tilværelsen: for overhovedet at kunne leve, måtte han stille olympiernes funklende drømmefødsel ind foran dem.”

- Friedrich Nietzsche, *Tragediens fødsel*, 1872



Olympiernes funklende drømmefødsel

Symbol og myte – en begrebsafklaring

Aalborg Universitet
Dansk, 5. semester
Stor emneopgave

Per Brahde
Myrdalstræde 153
9220 Aalborg Øst

Indhold

Indledning	1
Olympiernes funklende drømmefødsel	3
Symbolet – mytens sprog.....	4
En modets og angstens idéhistorie	10
Det ubetingede.....	13
Kunst og religion	16
Symbolets flertydighed.....	17
Mytens kraft, eventyrets trolddom	22
Mythos vs. logos.....	23
Symbolsprog vs. billedsprog.....	28
Konklusion.....	31
Litteraturfortegnelse	33
Opslagsværker.....	34

Indledning

Intentionen med nærværende emneopgave er at forberede et speciale, hvor jeg vil beskæftige mig med symbol og myte i Martin A. Hansens forfatterskab (1909-1955). En begrebsafklaring vil i den forbindelse være påkrævet, hvor målet skal være at opnå et vist overblik over, hvad der karakteriserer symbolet til forskel fra tegn og billedsprog, og hvorfor brug af symboler synes at være et særkende for myten og dens beslægtede genrer: eventyr, sagn, legende og fabel. Desuden vil jeg interessere mig for forskelle og ligheder mellem især myten og eventyret.

Hvad symbol og myte er for størrelser, synes ingen enkel sag, og der er teoretiseret over disse begreber af mange og på meget forskellig vis; man kan da næppe heller uden videre supponere, at symboler dannes og fungerer på samme vis i digtningens tre hovedgenrer: prosa, lyrik og drama. Frem for at følge en enkelt teoretiker har jeg derfor valgt en bred fundering, hvor dog Paul Tillichs (1886-1965) vise enkelthed, Ernst Cassirers (1874-1945) syntetiserende dialektik, Søren Kierkegaards (1813-1855) spændingsfyldte ditto og Nina Rosenstands store overblik vil dominere – med flittig bistand fra mange sider. Alle er valgt ud fra den opfattelse, at de har noget relevant på hjerte i forhold til tekstgrundlaget: ”Paaskeklokken” i *Tornebusken* (1946); flere er desuden nogenlunde samtidige med og/eller af betydning for MAH’s egen, teoretiske ballast både som menneske og kunstner, særskilt Kierkegaard og Cassirer.

I forsøget på at indkredse og forstå disse begreber, vil det kunne forekomme læseren, at jeg til tider bevæger mig udover, hvad det synes nødvendigt at inddrage i forhold til en forfatter-skabsanalyse baseret på kun ét enkelt teksteksempel – om end med støtte i en række punktnedslag, der skal knytte tråde, udbrede og udbedre det snævre tekstudvalg. Da MAH’s forfatterskab er præget af et religiøst verdensbillede, i det mindste en religiøs anfægtelse, som får et af sine meget markante udtryk i netop ”Paaskeklokken”, må en spørger til, hvad tro egentlig er, helt naturligt melde sig. Og i sidste ende fører dette spørgsmål forholdet mellem tænkning og virkelighed med sig: er virkeligheden noget givet og fastlagt, der foreligger, hvorefter vi i sproget kan tale om den?

Denne almindelige og dagligdags opfattelse kan være sund nok for en praktisk omgang med verden, men er uden tvivl også både forenklet og naiv; det har Immanuel Kant med sit begreb om ’det transcendentale ego’ længst belært os om: virkeligheden struktureres og for-

mes af en mental optik, som vi kan blive opmærksomme på, men aldrig trænge bag om. En væsentlig ingrediens i denne optik er kausaliteten: mennesket forstår tilsyneladende bedst sin verden, når den kan beskrives ud fra en årsags-virkning sammenhæng. Kan man derfra slutte til, at da må verden, eller virkeligheden, også i sin totalitet være mulig at bringe på en sådan formel?

Friedrich Nietzsche er som vanlig god for et flertydigt svar: „Før virkningen *tror* man på andre årsager end efter virkningen.“ (*Den muntre videnskab*, s. 146) Kursiveringen er min, thi det er måske netop essensen i den rationelle, vesterlandske tænkning, at den i sin skelnen mellem tro og viden drager akkurat den slutning, at viden er baseret på en angivelse af den nødvendige og tilstrækkelige betingelse for et forhold i verden: en årsag. Eller, hvor dette ikke er muligt, at der ud fra velunderbyggede præmisser kan gøres en konklusion gældende: en begrundelse. Alt andet er et spørgsmål om tro. Men den kan altså returneres: antagelsen om, at virkeligheden ikke skulle være større end som så, bunder måske også i et spørgsmål om tro.

En rationalitet, som da også i stadigt højere grad bliver anfægtet indefra, af naturvidenskab og matematikken, i form af Albert Einsteins relativitetsteorier (særskilt den almene, hvor tid og rum anskues som et hele), kvantemekanikkens påvisning af elektronernes 'frie vilje' og ikke mindst Kurt Gödels teorem¹, der kan ses som en i tørre tal verificeret bekræftelse af Kants skelnen mellem noumenon og fænomen: et rent matematisk bevis for, at virkeligheden, eller sandheden, altid er større end erkendelsen, selv når det drejer sig om noget så tilsyneladende konsistent som mængden af sande udsagn, der kan gøres gældende for regning med naturlige tal.

Her fik jeg et teorem gjort til et bevis! Endnu en af dagligdagens mange fejlslutninger: videnskaberne beviser ikke, men opstiller hypoteser, der kan beskrive forhold i verden og akkurat gælder, indtil nye opdagelser modsiger dem og tvinger til at fremsætte nye og bedre. Selv indenfor de mest stringente og rationelle videnskaber sker der altså bestandigt små og store skred i den viden, vi *tror* bedst kan beskrive verden.

De her skitserede problematikker i forholdet mellem tro og viden, tænkning og virkelighed, vil afspejle sig i det følgende. Kan det af til virke lovlig vidtløftigt, håber jeg dog at give læse-

¹ Gödel viser i sit teorem fra 1931, at de aksiomer, der almindeligvis godtages for regning med naturlige tal, ikke kan indfange alle sande udsagn. Ved at omskrive dem til et metasprog bestående af primtal, kan han herefter regne på dem og påvise, at det er muligt at tilføje et nyt aksiom, der redder de sande udsagn, men samtidigt medfører, at nye sande udsagn dukker op, der atter kan reddes med endnu et nyt aksiom – og således i det uendelige. En nærmere redegørelse findes i *Gödel's proof*.

ren kompensation, inden sidste punktum i nærværende linier springer i øjnene og må besegle, hvorvidt læserens forventninger og mit håb undervejs har haft noget at leve af.

Olympiernes funklende drømmefødsel

Vil man vide besked med, hvad der gemmer sig bag begrebet og genren myte, de beslægtede termer og genrer: eventyr, legende, sagn og fabel – og det sprog, de er fælles om at benytte: symbolet – synes det som om, man enten kan lade sig spise af med korte, noget luftige og divergerende opfattelser hentet i leksika og håndbøger – eller begrave sig i mere digre værker, hvor vinklerne er nuancerede og begrundede, men stadig yderst forskellige. Så, skal man gå lag med C.G. Jungs arketyper, Claude Levi-Strauss' vilde tanker – eller søge at dække sig ind med Roland Barthes strukturalistiske mytologier? De hurtige opslag anser jeg for utilstrækkelige og de mere dybtgående teorier for komplekse i forhold til de givne rammer her. Hos den tysk-amerikanske religionsfilosof Paul Tillich finder vi imidlertid en kort, dog alligevel ganske præcis udredning, som jeg vil tage udgangspunkt i: kap. III, s. 53-64 i *Troens dynamik*.

Inden rejsen fører op i teoriernes og abstraktionens højder, hvor luften er tynd og udsynet så forjættende, at folketroens gamle snak om bjergtagning rinder i hu, skal en forankring i dagligsproget og etymologien dog med i bagagen: en livline på færd.

Symbolet er „noget som står for noget andet, især noget konkret der repræsenterer en idé el. en abstrakt forestilling“; de vigtigste synonymy er *sindbillede* og *tegn*; begrebet er afledt fra græsk: 'symbolon', der er sammensat af 'syn-': *med*, og en afledning af 'ballein': *at kaste*, *at gøre* – og derfor egentlig betyder: „hvad der er kastet sammen med el. er billede på noget andet.“

Myten har to grundbetydninger i hver to aftapninger, der hurtigt genkendes som en sammenfatning af begrebets store spændvidde i dagligdags brug og kan skitseres som: 1.a) „en fortælling om guder el. overnaturlige væsner og ting el. om verdens og menneskets oprindelse“; 1.b) „et digterværk der i glimt forsøger at belyse et forhold i naturens el. menneskehedens historie“; 2.a) „en udbredt, men falsk historie el. forestilling“; 2.b) „en berømt person om hvem der er opstået utrolige historier“; for gruppe 1 er det vigtigste synonym *sagn*, for 2 *opspind*; begrebet er afledt fra græsk: 'mýthos': *mundtlig beretning*. (alle opslag iflg. *Politiken*)

Korte og præcise redegørelser, der imidlertid også rejser en række spørgsmål, hvis omfang her kun skal antydes. For symbolets vedkommende: kan det adskilles og dermed skelnes fra tegn i almindelighed og billedsprog i særdeleshed? Hvori består symbolets berettigelse og

mulige særstatus? For mytens vedkommende: kan den adskilles og dermed skelnes fra de beslægtede genrer: eventyr, sagn, legende og fabel? Er der fællestræk mellem de to grundbetydninger og deres varianter? Hvorfor vil myten enten fortælle om noget, som ingen véd – eller rent ud binde os en skrøne på ærmet? Et spørgsmål, der jo passende kunne returneres til myten selv: er den de facto en skrøne blot, som fra arilds tid har båret gevandter så højtidelige, at få eller ingen tidligere dristede sig til at rejse spørgsmålet? Og derfor i en kold, men nøgtern og oplyst nutid må se sig klædt af til skindet og ydmygt vanke rundt for at falbyde sejlivede forestillinger og nyfigne beretninger?

„Nød lærer nøgen kone at spinde“, som en relativt ny myte vil vide det – eller har vi her et mundheld for os, 'et bevinget ord'? Både ja og nej: *Bevingede ord* angiver Peder Laale som ophavsmand, men *Encyklopædien* vil intet sikkert vide om bemeldte herre; udover, at navnet er knyttet til en ordsprogssamling fra ca. 1350 – hvor denne så ellers fandt sine kilder?! Eksemplet her er mest medtaget for at illustrere, at nok er myten generelt særdeles kortfattet; der ligger dog immer en problematik gemt i, hvor den nedre grænse går for, hvad der kan betegnes som en myte – skønt spørgsmålet næppe lader sig besvare.

Symbolet – mytens sprog

Først indkredser Tillich symbolet generelt – uden skelen til, hvilket kulturområde det fungerer indenfor, og nævner eksplicit: kunst, politik, historie og religion – idet han hæfter sig ved 6 „kendemærker“ eller „ejendommeligheder“, der gælder alment:

1) „Symboler har ét træk fælles med tegn: de peger begge mod noget uden for dem selv“. Et tegn kan i princippet stå for hvad som helst – undtagen sig selv! Ligeledes symbolet, men „den afgørende forskel ligger deri, at tegn ikke udgør nogen del af den virkelighed, de tager sigte på, mens symboler gør.“ Tegnet har intet med sit indhold at gøre; forbindelsen er konventionel og fungerer, „så længe vedtægten varer.“ Tegnet er derfor arbitrært og kan udskiftes „efter hensigtsmæssighed eller aftale“, hvad symbolet ikke kan, fordi:

2) Symbolet „participerer i det, hvortil det henpeger: flaget participerer i det folks magt og værdighed, som det symboliserer.“ Kun hvis den virkelighed, symbolet tager del i, udsættes for en omformning, fx en gennemgribende krise eller katastrofe, kan det udskiftes. Måske det endda vil være nødvendigt, thi symbolet er således ikke vilkårligt, men intimt forbundet med sit indhold. Derfor kan Tillich hævde, at:

3) Symbolet „afdækker virkelighedsdimensioner, der ellers forbliver lukkede. Al kunst skaber symboler for en virkelighedsdimension, som kun på den måde bliver synlig. Et billede, et digt åbenbarer sider af virkeligheden, der ikke kan gøres tilgængelige på videnskabelig måde.“ Hvad så med fx matematikkens symboler? Angående disse beklager Tillich, at de overhovedet kaldes symboler i almindelig sprogbrug; det er „uheldigt, fordi det udvisker forskellen mellem tegn og symboler.“ Det matematiske tegn p fx, tager ikke del i nogen virkelighed; det er en praktisk og konventionel angivelse af et irrationelt tal, der ikke kan sættes i gængs matematisk notation.

Men hvorfor er det nu så vigtigt, om fx kunsten kan afdække virkelighedsområder, der unddrager sig videnskabelig metode og redelighed? Fordi det er ulykkeligt, når vi nedskriver tilværelsen; lader os nøje med de udsnit, der kan afdækkes af enten videnskaben/rationaliteten eller religionen/troen. Hvad det kan medføre, afspejles kun alt for tydeligt i den aktuelle verdenssituation! I det hele opfatter jeg Tillich som værende på linie med Ernst Cassirer², der med sin symbolfilosofi netop gør opmærksom på, at myten, religionen, kunsten og videnskaben har hver sit virkelighedsområde.

Et vigtigt element i Cassirers tænkning er, at ren sansning gives ikke: vi oplever aldrig et uformidlet *noget*, slet og ret; vi oplever altid dette noget *som noget*, dvs. fortolket i *symbolsk form*, som han definerer således:

„Ved „symbolsk form“ skal forstås enhver åndens energi, hvorigennem et åndeligt betydningssindhold knyttes til et konkret, sansemæssigt tegn og får en indre forbindelse med dette. Det er i denne forstand, at sproget, den mystisk-religiøse verden og kunsten hver især fremtræder som specielle symbolske former for os. [...] Over for det, vi kalder tingenes objektive virkelighed, fremtræder en verden af selvskabte tegn og billeder, der i selvstændig rigdom og oprindelig kraft gør sig gældende over for den [...] ordet er aldrig et aftryk af genstanden i sig selv, men er derimod det i sjælen frembragte billede af den.“ (*De symbolske formers filosofi*, s. 28)

Opfattelsen af, at de symbolske former altid træder ind mellem mennesket og dets verden, hænger sammen med, hvad Cassirer betegner „symbolsk prægnans“ (s. 139 ff.), idet ordet prægnans skal tages i sin grundbetydning: verden er altid *svanger* med betydning, den taler til os – og heri ligger mulighedsbetingelsen for al erfaring og kultur. Han illustrerer med et tankeeksperiment (s. 60 ff.), et bugtet liniestykke: vi kan opleve det som et æstetisk ornament, et

² MAH kendte til Cassirers tanker; måske mest indirekte gennem Paul Diderichsen, men tilstrækkeligt til, at han kunne skrive: „Dybtest befriende ved Cassirers Hug mod den gordiske Knude synes mig at være, at man næppe

religiøst symbol, en matematisk kurve; betydningen skifter med vor personlige optik og kulturelle horisont, men det afgørende er, „at „sansning“ og „mening“ rent fænomenologisk altid er os givet som en udelt enhed.“ (s. 62) Vi kan derfor nok angive, hvordan liniens betydning skifter alt efter, hvad vi opfatter den som tegn på eller for, men meningen er altid allerede tilstede i sansningen, før tegnet eller tegngivningsakten: „Med „symbolsk prægnans“ skal forstås den måde, hvorpå en perceptionsoplevelse, som sansemæssig oplevelse, samtidig indeholder en bestemt, ikke-anskuelig „mening“, som den bringer til umiddelbar, konkret fremstilling.“ (s. 153)

Med begrebet 'symbolsk prægnans' er vi altså på et førbevidst, ikke-kulturelt niveau, hvor perceptionen overskrider sig selv, er transcendental, idet der altid allerede *er* 'mening'; med 'de symbolske former' er vi på kulturens niveau, hvor 'meningen' *skifter* betydning med de tegn, vi sætter på, tolker med. Det er på den baggrund, at Cassirer kan skrive:

„Alle former for verdensbegribelse og verdensforståelse stræber mod genstandsmæssig anskuelse; men også den anskuede genstand selv ændres, alt efter den art og retning, hvormed den gøres til genstand. I overensstemmelse hermed vil de symbolske formers filosofi ikke på forhånd opstille en dogmatisk teori om objektets væsen og basale egenskaber, men vil i stedet for, i et tålmodigt kritisk arbejde, forstå og beskrive de arter af objektivitet, der er specielle og karakteristiske for kunsten, religionen, videnskaben.“ (s. 192)

Når kunsten, religionen og videnskaben ofte strides, er det altså ikke fordi den ene eller den anden disciplin har galt fat i virkeligheden, men de er udtryk for forskellige „symbolske former“, divergerende objektiviteter – og har dermed hver sit bidrag at yde. Konflikterne kommer af, at mennesket er tilbøjelig til at forlange, i det mindste søge efter, det umulige: ét samlet og utvetydigt verdensbillede, som ingen og intet kan anfægte. En vished, der ikke gives; i stedet må vi give de forskellige discipliner, hvad de tilkommer: videnskaben skal beskrive verden eksakt, ikke forvirle sig ud i forklaringer og fortolkninger. Hertil har vi akkurat kunsten og religionen, der kan tage Søren Kierkegaard i ed og hævde, at „Sandheden er Subjektivitet“³, endog have ret deri.

mere med Rette kan anfægte Gyldigheden af Historien som Kundskab, Digtningens Erkendelse, Kunstens Livsforståelse, Vidommens rolige Viden eller den religiøse Erfaring.“ (*Leviathan*, s. 173)

³ SKS, bd. 7, hvor udsagnet er en hovedtese, der behandles i „Capitel 2“, s. 173 ff. MAH's opgør med naturalismen kan sikkert tilskrives bl.a. dens herskende selvforståelse, hvor kunstnere i vidt omfang opfatter sig selv som forskere, jf. Herman Bang i *Realisme og Realister*, hvor ikke mindst portrættet af J.P. Jacobsen fremlægger en sådan selvopfattelse, ligeledes "Impressionisme-brevet" til Erik Skram. Er det nu netop forfatterskaber som disse to, MAH langer ud efter, underkender han dog både deres kompleksitet og format: få er mere opmærksomme på, at mennesket og dets tilværelse ikke går restløst op i en videnskabelig beskrivelse.

Har jeg en aften, badet i whisky, set lyserøde elefanter, vil det jo være en notorisk løgn dagen efter at hævde, jeg aldrig har set sådanne bæster; om end man kan håbe, jeg da er sober nok til at indse, at min 'sandhed' i dette tilfælde har meget lidt med virkeligheden at gøre. Der gives jo imidlertid langt værre tilstande, hvor fx neurosens fobier eller psykosens hallucinationer er så stærke og påtrængende, at virkeligheden må vige! Hvad den imidlertid aldrig gør: *virkeligheden er altid den stærkere part*⁴, og kan en sindslidende ikke hjælpes, bliver han uvægerligt knust.

Det finurlige og påfaldende er nu, at så fremmedartet og uforståelig den sindslidendes verden er for store dele af menneskeheden, lige så uforståelig kan den troendes verden forekomme mange. Men sidste bliver sjældent knust af grunde, der indlysende må tilskrives hans tro alene. Når og hvor det sker, er det almindeligvis grundet i en konflikt med det omgivende samfund – eller dets styrende magter: præster, konger, diktatorer, etc. Hermed intenderer jeg selvfølgelig ikke at jævnføre den troende med den sindslidende eller omvendt, dog har de et fælles moment: en overbygning på virkeligheden, som for mange er både ukendt, utilgængelig og uønsket – og helt sikkert ikke nødvendig for at navigere i verden. Men hvor den ene vakler under sin overbygning og risikerer at gå til grunde, der synes den anden ofte at kunne hente en forunderlig kraft, som i det mindste må forbløffe mere prosaiske gemytter. Hvoriblandt jeg regner mig selv, men det forhindrer mig ikke i at notere: den troendes overbygning synes derfor ikke i strid med virkeligheden, hvor overflødig den så måtte være...

Prisen for at hævde Kierkegaards tese kan altså være høj og rummer i det mindste et afkald på det eksakte og objektive, der kan og bør være en følge af videnskabelig metode. Et afkald, der så også åbner for andet og mere end vrangforestillinger – en anden form for erkendelse, som måske netop er kunstens og religionens fælles kende og bestræbelse: at række udover den rationelle beskrivelse af verden, få fat i en flig af mayas slør:

4) Symbolet „afdækker dimensioner og områder i vor sjæl, der svarer til den ydre virkeligheds dimensioner og områder“. Tillich finder, at et drama udspiller sig i det enkelte menneske; på linie hermed skriver MAH i essayet ”Konvention og Formaand”, at: „den menneskelige Aand er en Slagmark, hvor der kæmpes mellem uforsonlige Magter, der ikke uden videre kan gennemanalyseres.“ (MAH, bd. 10, s. 122) Men hvor MAH synes skeptisk mht. til muligheden for at analysere og forstå i tide, der er Tillich mere optimistisk: kunsten kan åbne de

⁴ På den antagelse hviler hele min opfattelse af, hvad der gør erkendelse mulig: verden gør modstand, deraf opstår forskelle, evnen til at skelne, og derigennem kan vi erfare virkelighedens grænser eller opdage, i hvilket omfang de kan flyttes og nærmere bestemt hvortil.

skjulte dybder i os selv ved at vise os verden på en ny måde. K.E. Løgstrup knytter an til en lignende tankegang:

„Ikke så helt sjældent sker det, at videnskabsmanden og filosofen ikke ved, hvad det, han siger, indebærer, fordi han bliver på den teoretiske og derfor harmløse tækningsplan, medens kunstneren omsætter det og opdager, hvordan tingene og vor egen tilværelse kommer til at se ud, når man gør alvor af, hvad videnskabsmanden og filosofen i deres teoris store uskyld har tænkt.“ (*Kunst og erkendelse*, s. 17)

Opmærksomheden er her fæstnet mod det forhold, at vi i dagligdagen lever i en fortrolighed med verden, som først og fremmest sproget skaffer til veje: vi kan benævne tingene. En fortrolighed, der er nødvendig for at kunne begå sig i verden, og med videnskabens og filosofiens hjælp kan vi benævne stadigt større områder af virkeligheden. Men fortroligheden rapporterer intet nyt! Det er her, kunsten har sin opgave:

„Karen Blixen taler et sted – det er i „Karyatiderne. En ufuldendt historie“ – om, hvordan erindringen om et helt år af en af personernes liv kommer tilbage til ham i en melodi eller duft, alle indtrykkene fra dengang modtager han under eet „så at sige destillerede i en enkelt dråbe“. Men den stemthed, der aldrig aflader, men som er os ganske og aldeles ubevidst, er vel den modtagelighed, der skal til, for at noget overhovedet kan gøre indtryk på os.“ (s. 14)

Et indtryk, der ikke formidles gennem ord, men gennem en stemthed, der skaber resonans. Hos MAH, med folkloren in mente, formuleret som: „Det er disse fundamentale fortællingers natur, at sindet rammes af dem, som klokken af en hammer.“ (*Orm og Tyr*, s. 376) Bruddet på fortroligheden oplader sindet og skaber den modtagelighed, der er forudsætningen for, at noget for alvor kan gøre indtryk, medføre, at vi oplever verden på en ny måde – og dermed os selv. „Der er, i os selv, dimensioner, hvortil kun symboler åbner adgang,“ konkluderer Tillich.

Hele den tankegang, jeg har søgt at udfolde her, synes i mangt og meget at ligge på linie med og finde støtte i Viktor Sjklovskijs essay, hvor han søger at indkredse det særegne i det litterære sprog:

„Men nettopp for å gi oss livsfølelsen tilbake, for at vi igjen skal føle tingene, for igjen å gjøre stenen til sten, eksisterer det som kaldes kunst. Kunstens mål er å gi oss følelse for tingen, en følelse, som er et syn og ikke bare en gjenkennelse. Kunstens virkemiddel er «underliggjørelsens» virkemiddel og den vanskeliggjorte forms virkemiddel, som øker vanskeligheten og lengden av persepsjonsprosessen, for i kunsten er persepsjonsprosessen et mål i seg selv og må derfor forlenges. Kunsten er en måte å oppleve tingenes

tilblivelse på, det som allerede er blitt til er i kunsten uviktig.“ (”Kunsten som grep”, s. 16)

Spørgsmålet er så blot, hvordan vi kan opleve tingene i deres tilblivelse? Alt, hvad jeg sanser er jo til i en eller anden forstand, ellers kunne jeg ikke sanse det! Og med min historiske bevidsthed forudsætter jeg da, at hvad jeg sanser, også en gang er bleven til. Men akkurat tilblivelsen kan jeg aldrig sanse: her må jeg tro! Blomsten foran mig kan jeg sanse, men den var der ikke for en måned siden. Måske har jeg set den gennem forskellige stadier fra spire til fuldt flor; problemet ligger i overgangen fra mulighed til virkelighed – det vordende kan jeg aldrig fange. Nøjagtigt, hvad der beskæftiger Kierkegaard i hans *Philosophiske Smuler*:

„Hvorledes forandres det, som bliver til; eller hvilken er Tilblivelsens Forandring (kínesis)? Al anden Forandring (alloíosis) forudsætter, at Det, med hvilket Forandringen foregaaer, er til, selv om Forandringen er den at ophøre at være til. Saaledes ikke med Tilblivelsen; thi dersom det Tilblivende ikke i sig selv forbliver uforandret i Tilblivelsens Forandring, saa er det Tilblivende ikke *dette* Tilblivende, men et andet, og Spørgsmaalet forskylder en metábasís eís állo génos [overgang til en anden art el. (begrebs-)sfære], idet den Spørgende i det givne Tilfælde enten med Tilblivelsens Forandring seer en anden, som forstyrrer ham Spørgsmaalet, eller han seer fejl af det Tilblivende og bliver derfor ikke i stand til at spørge.“ (Brugen af det kyrilliske alfabet har jeg erstattet med det mere forståelige og standardiserede tegnsæt. SKS, bd. 4, s. 273)

Formentlig er det lignende overvejelser, der driver Tillich frem til sit mest kontroversielle postulat:

5) „Symboler kan ikke produceres bevidst [...] De vokser ud af den enkeltes eller samfundets ubevidsthed og virker kun, når de accepteres af vort væsens ubevidste dybder.“ I mangen sammenhæng virker påstanden plausibel nok, men netop hos digteren, fører det til forklaringsproblemer i forhold til det hidtil udviklede: hvordan kommer da ’underliggørelsen’, evt. i symbolsk form, ind i en tekst, om digteren ikke er bevidst om og med overlæg bruger sine virkemidler? Slumpræf, lykkelig inspiration? Det vægrer jeg mig mod at tro, hvorimod postulatet givet gælder for læseren: måske er han ikke opmærksom på en symbolik, fordi han netop ikke kan acceptere den ud fra eget verdensbillede og mere eller mindre ubevidste dybder i eget sinds løngange; måske tolker han det anderledes, end det var tænkt, fordi resonansen er en anden hos ham, fx grundet divergenser i alder og erfaringsgrundlag mellem digter og læser. Spørgsmålet får stå åbent og til overvejelse, men leder dog frem mod Tillichs sidste pointe:

6) Symboler „vokser frem, og de dør, som levende væsener. De opstår, når situationen er moden for dem, og de forsvinder, når situationen forandres.“ Her genfinder jeg læser og digter: de befinder sig ikke nødvendigvis i samme situation, samme stadie i livet. Hvad der er levende for den ene, kan være dødt for den anden!

I det hele finder jeg, at dette er en af Tillichs vigtigste bestemmelser i forhold til kunst, herunder litteratur: „Symboler dør ikke som følge af videnskabelig eller praktisk kritik. De forsvinder, fordi de ikke længere finder genklang i det samfund [individ], hvis udtryk de oprindelig var.“ Indføjelser står for min regning: læser vi Homer, runer på et levn fra vikingetiden, Cervantes eller Shakespeare, så kan symbolerne måske ikke forstås fuldt ud eller på samme måde pga. afstanden i tid og de deraf betingede forskelle i kultur og menneskesyn.

Når og hvor det lykkes, da sker der noget, som videnskaben nok kan teoretisere over, men ikke selv formår at give. Tillich er jo selv videnskabsmand, og hans kollega, Hans Georg Gadamer, har – ud af lykkelig inspiration?! – tilmed sat begreb på: „I fuldbyrdelsen af forståelsen sker der en virkelig *horisontsammensmeltning*, som samtidig med udkastelsen af den historiske horisont gennemfører dens ophævelse.“ (Min fremhævning. *Hermeneutik*, s. 171)

En modets og angstens idéhistorie

I det hidtil udviklede har Tillich beskæftiget sig med symbolet i almen forstand, på tværs af kulturområderne, og udelukkende, hvad han definerer som ægte symboler. Hvad et falsk symbol er, kommer først frem i behandlingen af de specifikt religiøse symboler. Indledningsvis må vi have fat i, hvad tro, det fælles moment i al religion, er. Her knytter Tillich noget overraskende an til begrebet mod:

„Bogens titel *Mod til livet* forener den etiske og den ontologiske betydning af begrebet mod. Mod som en menneskelig handling og vurdering er et etisk begreb, mod som en universel og essentiel affirmation af menneskets egen væren er et ontologisk begreb. At have mod til livet er at være i stand til at handle etisk og derved få bekræftet sin væren på trods af de elementer i eksistensen, der står i modsætning til affirmationen som sådan.“ (*Mod til livet*, s. 7 f.)

Mod er altså noget helt fundamentalt i eksistensen, hvor en dobbelthed gør sig gældende: modet besvarer 'den etiske fordring', evnen til at handle ud fra en vurdering af, hvad retfærd kræver. Og bekræfter i samme åndedrag, at livet lader sig leve, måske endog er værd at leve, på trods af de destruktive kræfter, vi bestandigt konfronteres med; hos Karl Jaspers fortræffeligt sammenfattet i begrebet „*grænsesituationer*“: de opstår dér, hvor væren og ikke-væren

mødes og afslører vor grundsituation: „*alt værendes upålidelighed.*“ (*Filosofiens grundbegreber*, s. 19 f.)

Spørgsmålet er da, hvorfra vi henter dette mod? Det er, hvad Tillich bogen igennem prøver at besvare ved at oprulle en modets og angstens idéhistorie, hvor sidste inddeles i tre hovedtyper, der hver især kan henføres til bestemte epoker:

„Ikke-væren truer menneskets ontiske affirmation, i relativ forstand som skæbne, i absolut forstand som død. Endvidere truer ikke-væren menneskets åndelige affirmation, i relativ forstand som tomhed, og i absolut forstand som meningsløshed. Endelig truer ikke-væren menneskets moralske affirmation, i relativ forstand som skyld, i absolut forstand som fordømmelse. Bevidstheden om denne tredobbelte trussel er angsten, der således optræder i tre former, som angst for skæbne og død, altså som dødsangst, som angst for tomhed og meningstab, altså som angst for meningsløshed, som angst for skyld og fordømmelse, altså som angst for fordømmelse. I alle tre former er angsten eksistentiel: d.v.s den hører med til selve eksistensen og ikke til en abnorm sindstilstand som i neurotisk (og psykotisk) angst [...] Hver for sig er de tre angstformer skjult til stede i alle de andre, men normalt dominerer én af dem [...] Man kan se, at den ontiske angst er fremherskende i den antikke civilisation, mens den moralske angst er det i middelalderen, og den åndelige angst dominerer mod slutning af den moderne periode.“ (s. 33 og 44)

Andetsteds gør Tillich opmærksom på, at angsten i dens forskellige former altid ser ud til at blive stærkest i slutningen af dens epoke. Menneskets evne til at finde bekræftelse har altså gennem skiftende epoker været oppe mod ulige 'fjender', men viser ikke de samme svingninger: angsten er altid tilstede som et grundvilkår i eksistensen. Tillich henfører modets kilde til vitalitet, dog ikke i snæver, biologisk forstand:

„Menneskets livskraft kan ikke adskilles fra det, som de middelalderlige tænkere kaldte intentionalitet, menneskets forhold til livets mening. Menneskets livskraft er proportionalt med dets intentionalitet; de er altså indbyrdes forbundne. Det gør mennesket til det mest vitale af alle væsener. Det kan altid overskride en given situation i den ene eller den anden retning, og netop denne mulighed ansporer mennesket til at skabe noget, der rækker ud over det selv. [...] Én af de ulyksalige konsekvenser af, at menneskets åndelige liv blev intellektualiseret var, at ordet »ånd« forsvandt og blev erstattet af »tanke« eller »intellekt«; samtidig blev det element af vitalitet, som ligger i »ånd« skilt ud og tolket som en selvstændig biologisk kraft. Mennesket blev splittet i et blodløst intellekt og en meningstom vitalitet. Middelvejen: den åndelige sjæl, som forener vitalitet og intentionalitet, gik tabt.“ (s. 60 f.)

Hvorefter det blev let for en „reduktionistisk naturalisme at aflede affirmation og mod af den rent biologiske vitalitet“, hvilket er en urimelig nedskrivning, thi intet i mennesket er „blot biologisk« eller »blot åndeligt.“ (s. 61) Omtrent samme indvending mod naturalismens men-

neskesyn, som MAH fremfører med monismebegrebet som våben – ganske som „Middelveljen“ her korresponderer med „Formaanden“ i ovennævnte essay. I sin videre søgen efter modets kilde, hæfter Tillich sig bl.a. ved dette:

„Kierkegaards opgør med Hegels essentialistiske system drejede sig om to ting: han hævdede en eksistentiel holdning, og han fremsatte en ny eksistenstænkning. For det første indså han, at viden om det, der ubetinget angår os, kun er mulig, når man lægger et *ubetinget engagement*, en eksistentiel holdning, for dagen. For det andet udviklede han et menneskesyn, der beskriver hvordan mennesket i kraft af angst og fortvivlelse er fremmedgjort i forhold til sit essentielle væsen. For det eksistentielt set endelige og fremmedgjorte menneske er der kun sandhed at finde i en eksistentiel holdning.“ (Min fremhævning, s. 93 f.)

Passagen er vigtig, da den klart tilslutter sig tesen om, at 'sandheden er subjektiviteten', og fordi vi her, vistnok for første gang, finder den enkle, klare definition på tro, der lægges til grund i den 5 år senere bog, *Troens dynamik*. En enkelhed i det dunkle og svære, der synes de virkeligt vise forbeholdt.

I sidste værk oversættes begrebet på dansk til et 'ubetinget anliggende', hvad jeg ikke finder helt dækkende. Originalversionen bruges udtrykket 'ultimate concern', der har andre og flere konnotationer: interesse, opmærksomhed, vigtighed, omsorg – men også det forhold, at noget kan forårsage angst eller uro. Og med disse bibetydninger klingende i øret – hvem kan da sige sig fri for at omgærde tilværelsen med 'tro', enten man mener sig religiøst anfægtet eller ej? Hvilket da også er Tillichs pointe, idet han finder, at ateismen udgør en umulig position. Man kan i det højeste erklære sig agnostiker og samstemme med Protagoras: „Om guderne kan jeg dog ikke vide, hverken at de er, eller at de ikke er, eller hvordan de er af udseende; for der er meget, der hindrer én i at vide: utydeligheden og menneskelivets korthed.“ (*De første græske filosoffer*, s. 99)

Endnu er der dog i *Mod til livet* et par vigtige overvejelser, der skal med. Først et opgør med den tanke, at kristendommens begreb om opstandelse har med udødelighed at gøre:

„I den vestlige verden er den kristne bekendelse til opstandelsen stort set blevet erstattet af den populære tro på udødeligheden, som er en blanding af flugt og mod. [...] Det er en illusion, og logisk set en selvmods sigelse at ville gøre det dødelige udødeligt. »Sjælens udødelighed« er ikke nogen velvalgt illustration af mod til livet hos den, der uafvendeligt skal dø.“ (s. 122)

Dernæst, at tro ikke er teoretiske overvejelser over noget uvist, men en tilstand, hvor vi accepterer noget, der ikke kan kobles op på vor erfaringsverden: „Tro accepterer »på trods«; og ud

af troens »på trods« fødes modets »på trods«. Tro er ikke en teoretisk bekræftelse af noget uvist, men det er en eksistentiel accept af noget, der sprænger den almene erfaring. Tro er ikke en opfattelse, men en tilstand.“ (s. 124) Her får vi nok svar på modets kilde, troen, men må stadig spørge: hvorfra troen? Tillich når faktisk frem til et svar via nogle kryptiske begreber om 'absolut tro' og 'Gud over Gud', ud fra hvilke han i de afsluttende linier konkluderer:

„Livsmodet magter at tage angsten for meningsløshed på sig. Her går grænsen for, hvad livsmodet formår. Hinsides den grænse er kun ikke-væren. I livsmodet genopretter Gud over Gud alle former for mod. *Mod til livet er forankret hos den Gud, der kommer til syne, når Gud er forsvundet i angst for tvivlen.*“ (s. 135)

Trods de mange skarpsindige og besnærende overvejelser og argumenter i bogens sidste kapitel kan jeg ikke undlade at opholde mig ved spørgsmålet: hvorfor nu overhovedet befatte sig med noget, der „sprænger den almene erfaring“? Og giver den formulering mening? Enten har man vel gjort en erfaring, eller også har man ikke! Hvad der *kan* sprænge en erfaring, er rimeligvis kun en ny oplevelse med en deraf afledt forståelse og indsigt, som afslører den første erfarings mulige snæverhed og begrænsninger; at den kun har medtaget visse aspekter ved et forhold i tilværelsen og ikke magter dem alle. Eller, at den ganske enkelt er fejlagtig, bygger på forkerte præmisser, og derfor helt må forkastes.

Det ubetingede

Problemet må snarere antages at ligge i, at der gives erfaringer, som er vanskelige, måske umulige, at formulere i hverdags sproget eller give en videnskabelig beskrivelse af. I al fald finder jeg, at Tillich overser noget væsentligt: det forhold, at vi ikke alene *kan* erfare 'det ubetingede', der ligger til grund for troen som en „tilstand“ – vi kan slet ikke undgå sådanne erfaringer, idet de viser sig på flere planer i samlivet mellem mennesker!

Etikkens krav om at tage vare på dette samliv er én side af 'det ubetingede'. Her kan vi gøre vores vilje gældende. Det kan vel gå, at jeg stikker en 'hvid løgn' for ikke at såre et andet menneske unødigt. Men hvis jeg gør en undtagelse af mig selv og tilsidesætter buddet om ikke at lyve, vil det ikke længere være muligt at afgive et løfte. Begreber som troværdighed og redelighed kan ikke opretholdes: sproget bryder sammen. Kränkelsen af dette ene bud er tilstrækkeligt til at destruere muligheden for at leve sammen med andre mennesker, og derfor må Kant insistere på det ubetingede i sit 'kategoriske imperativ': „*handl kun ifølge den mak-*

sime ved hvilken du samtidig kan ville, at den bliver almengyldig lov.“ (Grundlæggelse af sædernes metafysik, s. 78)

Fra og med renæssancen bliver det et problem at forankre etikken i fast grund, thi middelalderens religiøse verdensbillede står for fald; det er det problem Kant søger at løse ved at sætte et universalitetsprincip i stedet, idet han finder, at utilitarismen ikke kan frembyde et sådant med sin kerneformulering: 'mest mulig lykke til flest mulige mennesker'. Hvad er lykke? Og er lykke det samme for alle mennesker, til alle tider? Indvendingerne synes berettigede, og når F.M. Dostojevskij trækker Kants argumenter i kød og blod, gestalter dem i romanen *Raskolnikov*, og gennemspiller problematikken fuldt instrumenteret, bliver den i det mindste vanskelig at overhøre: hovedpersonen Raskolnikov erfarer netop 'det ubetingede' – og må bøje sig for det. Set ud fra et utilitaristisk standpunkt gør han helt ret i at rydde den gamle pantelånerske af vejen, men Sonja bringer ham til at forstå, at dermed er alt ikke sagt, ej heller tænkt. En spidsformulering: utilitarismen har aldrig forsvaret, at man som Raskolnikov gør sig til et undtagelsesmenneske, men den har, i det mindste i sine tidlige formuleringer, fremsat af Bentham og Stuart Mill, savnet et bolværk mod en sådan tankegang.

En anden side af 'det ubetingede' er karakteriseret ved, at vores vilje er sat ud kraft. De stærkeste og mest betydningsfulde oplevelser i et menneskes liv smyger sig udenom: kærlighed, åbenhed, tillid, respekt – disse følelser lyster os ikke. Begrebernes fælles moment er, at de udtrykker noget, vi ikke selv kan skabe: vi kan ikke ville elske, ikke ville, at vore følelser bliver gengældt. Netop dér, hvor vi kommer tættest på andre mennesker, disponerer vi ikke frit. Til gengæld er det her, vi kan få de store oplevelser: nuet bliver synonymt med evigheden – der var ikke noget før hende, og der kan ikke tænkes noget efter hende. En følelse af fortro- lighed og 'gammelt' bekendtskab, hvor et udefinerligt altid slår sammen om os, fejer al etik til side – og sproget med, da oplevelsen er i strid med sund fornuft og bryder al logik. Det er vel derfor, vi er tilbøjelige til at kalde det Gud eller evighed, selv om vi måske ellers ikke føler os religiøst anlagt: dagligsproget kan ikke rumme oplevelsen.

I modsætning til Løgstrup finder jeg imidlertid, at 'det ubetingede' også kan rumme de- struktive elementer: et menneske kan føle sig fordret absolut af magter i eget sind; vel viden- de, at derved ødelægges noget godt og værdifuldt i eget og andres liv. Det er, hvad Kierke- gaard skildrer i *Frygt og Bæven* med udgangspunkt i sin egen forlovelseshistorie og den skyldfølelse, som udspringer af bruddet. Det kan ikke gøres godt igen; det kan ikke gøres be-

gribeligt og kommunikeres til den eller dem, der også bliver ramt: mennesket er her alene med sit svigt og sin skyld – og derfor, med eller mod sin tro, tilbøjeligt til at kalde på sin Gud.

En mere nuanceret og systematisk overvejelse omkring 'det ubetingede' end den hidtil fremførte, findes hos Mogens Pahuus:

„Det gængse menneskesyn i vor tid slår ikke til. Der er dimensioner i det religiøse menneskesyn, som vi ikke kan undvære, når vi skal klargøre os vore mest fundamentale erfaringer. Vi kan ikke forstå alle livsytringer ud fra enten det handlende menneske eller ud fra lovmæssigheder. Vi har brug for et begreb om noget personligt eller personlignende, som er en magt eller magter i den forstand, at det findes i og mellem personer og dog ikke er nogen persons egen indsats eller bedrift. En livets magt, som bærer os oppe, og som vi er afhængige af; noget, som vi lever og ånder og rører os i. [...] Det ubetingede udspringer af noget erfarbart, nemlig den livets magt, som vi ikke behersker og har kontrol over, men som vi er afhængige af og må stå i et modtagende forhold til. En livets magt, som findes i mennesker og i forhold mellem mennesker, men som ikke kan identificeres med noget, mennesker disponerer over, og som derfor i præcis denne forstand ikke er noget blot jordisk.“ (*Mellem myte og videnskab*, s. 80)

Her peges altså dels mod en armod, der behersker nutidens gængse menneskesyn: en manglende sans for 'det ubetingede'; dels mod, at begrebet, hvor vanskeligt det end kan være at håndtere, åbner for et mere nuanceret menneskesyn, der kan tænkes immanent i og med at det bygger på „fundamentale erfaringer“. Derfor behøver det ikke at være „i konflikt med videnskaberne. Det er på samme niveau som den videnskabelige tænkemåde, eftersom det bygger på erfaringer og tænkning over erfaringer. Derfor er det også tilgængeligt for en kritik, der udspringer af ny videnskabelig erfaringsindhøstning.“ (s. 81) Også i bogen *Livet Selv* argumenterer Pahuus for, at 'det ubetingede' „har karakter af en irreducibel flerhed“ (s. 54), der kun kan besvares ud fra et personligt skøn; hvilket må implicere, at 'det ubetingede' både er tilgængeligt for erfaring og refleksion, mens det ligger i selve begrebet, at vi hverken kan kontrollere, beherske eller skabe det.

Min indvending mod Tillich går altså på, med støtte fra forskellig side, at 'det ubetingede' findes på flere planer, har flere dimensioner eller aspekter, som vi rent faktisk erfarer gennem samlivet med andre mennesker. Det fælles træk er imidlertid ikke, at det sprænger erfaringen som sådan; det er sproget, der bryder sammen, kortslutter – og heraf fødes symbolet som et udtryk for det uudsigelige: hvad videnskaben ikke kan beskrive, og dagligsproget ikke formår at udtrykke. Så meget des mere enig er jeg til gengæld i Tillichs tidligere påstand: mennesket „kan altid overskride en given situation i den ene eller den anden retning, og netop denne mulighed ansporer mennesket til at skabe noget, der rækker ud over det selv“. (s. 60)

Kunst og religion

Mennesket transcenderer sig selv i kunstens og religionens mellemverden, i kraft af hvad Nietzsche betegner 'det apollinske', den formgivende fornuft, evnen til at fortolke og overvinde naturen og dermed også sig selv: „Grækeren kendte og fornemmede rædslerne og uhyrlighederne i tilværelsen: for overhovedet at kunne leve, måtte han stille olympiernes funklende drømmefødsel ind foran dem.” (*Tragediens fødsel*, s. 49)

Dermed har vi en af menneskehedens tidlige mytologier, den græske: en samling myter med et fælles anliggende. Olympens guder er et udslag af det tolkende eller apollinske:

„Den samme drift, der vækker kunsten til live som den fuldstændiggørelse og fuldendelse af tilværelsen, som forfører til at leve videre, lod også den olympiske verden opstå, hvormed den hellenske „vilje“ holdt et forklarelsens spejl frem for sig. Sådant retfærdiggør guderne menneskelivet, idet de selv lever det – den eneste tilfredsstillende teodicé.“ (s. 50)

Med denne jævnføring af kunst og religion finder jeg, at Nietzsche rammer noget centralt: på hver sin vis er de menneskehedens store forsøg på at tolke eksistensens grundvilkår; de fødes ud af „samme drift“, og „de forfører til at leve videre“: hvad Tillich betegner 'mod på trods'.

Hvor kunst og religion skilles og går hver til sit, er da ved troen. Kunsten kan beskæftige sig med tro, men har den ikke som forudsætning; religionen derimod er uløseligt knyttet til tro og kan ikke leve der foruden. Tager vi troen bort, bliver religionen til kunst, en samling myter. Og det er jo netop, hvad Nietzsche med sit lidenskabelige angreb på kristendommen og Sokrates/Platon vil, idet han finder, at 'det apollinske' siden da har løsrevet sig fra det 'det dionysiske', den rå og blinde vilje, viljen til liv, og dermed splittet menneskets verden i en dualisme mellem 'et hinsides' og 'et dennesidigt', hvor kun første har egentlig eksistens og betydning. Men det er jo et blændværk, der gør livet umuligt, værdiløst. Et tilbageslag i forhold til antikkens verden, hvor 'det apollinske' og 'det dionysiske' kunne forenes og bekræfte hinanden i en symbiose: „I den dionysiske dityrambe ægges mennesket til den højeste potensering af alle sine symbolske evner; noget endnu aldrig følt vil udtrykke sig, en tilintetgørelse af mayas slør, en væren ét som genius for arten, ja, for naturen.” (s. 47 f.)

Mennesket har ifølge Nietzsche en ny symbolverden behov; en genfødsel af den antikke verdens tragiske livssyn og æstetiske kultur, hvor fornuft og vilje slår følge og bekræfter hinanden: „En ørn svang sig i vide kredse gennem luften, og ved den hang en slange, ikke som et

bytte, men som en ven: thi den havde slynget sig om ørnens hals.” (*Således talte Zarathustra*, s. 20) Når Nietzsche så ofte tages til indtægt for udsagnet om Guds død, glemmes det gerne, at Dostojevskij for det første kom ham i forkøbet med grundproblematikken i *Brødrene Karamasov*: „Hvis Gud er død, er alt tilladt“; dernæst, at han faktisk beklager Guds død: „Således sagde djævelen engang til mig: »Også Gud har sit helvede: det er hans kærlighed til mennesket!« / Og nylig hørte jeg ham sige: »Gud er død; af sin medlidenhed med menneskene døde Gud.«“ (s. 73) Udsagnet er lagt i munden på Fanden selv! Og hvad har dræbt den gode Gud? Den medlidenhed, Nietzsche overalt angriber, fordi den kun kan forøge lidelsen i verden: *med*-liden, at lide med den, der måske allerede lider så rigeligt. Hvad der er brug for, er empati og frem for noget: handling! Derfor kan Nietzsche både vurdere og omtale Jesus og ’evangeliets glade budskab’ ganske positivt:

„– Jeg vender tilbage, jeg fortæller kristendommens *ægte* historie. – Allerede ordet »kristendom« er en misforståelse –, i grunden var der kun én kristen, og han døde på korset. »Evangeliet« *døde* på korset. Hvad der fra dette øjeblik kaldes »evangelium«, var allerede modsætningen til det, *han* levede: et »dårligt budskab«, et *dysangelium*.” (*Antikrist*, s. 50)

Overalt i værkerne skinner det igennem, at Nietzsche pejler og vurderer en kulturs levedygtighed og livskraft ud fra dens guder; det er ikke Gud, guder eller troen, det står galt fat med; problemet ligger for kristendommens vedkommende i kirkens fordrejning af det oprindelige budskab; for religionerne i almindelighed i det fastlåste perspektiv, der opstår, når værdierne bliver taget i absolut forstand. Da er mennesket frataget ansvar for eget liv: der er ikke længere nogen tolkningsmulighed, ingen ’ånd’ og intet ’mod til livet’, kun ’et blodfattigt intellekt’, der har mistet „sine symbolske evner“ og er prisgivet ’afgudernes ragnarok’: nihilismen. „Ørkenen øges: ve den, der rummer ørken-øde!” (*Således talte Zarathustra*, s. 256) Mennesket må genvinde sin skaberkraft, hvis ikke intetheden skal lukke sig omkring det.

Symbolets flertydighed

Den sidste formulering kan lyde som en selvmodsigelse, thi intetheden har vel ingen grænser, og det grænseløse kan ikke lukke sig om noget? Her tager jeg afsæt i nogle overvejelser hos Hans Hagedorn Thomsen: hulen, og det stik modsatte rum, ørkenen, har et fælles træk: begge kan symbolisere en tilstand, vi ikke kan slippe ud af. Thomsen argumenterer, ud fra en række eksempler i billedkunst og litteratur, for, at symbolet altid rummer en dobbelthed, der findes på tre niveauer.

„For det første binder det [symbolet] indre og ydre sammen, sjælen og verden [...] For det andet binder symbolet nutid og fortid sammen [...] For det tredje binder symbolet modsætninger sammen.“ (*Det lukkede rum*, s. 11 f.) Min opmærksomhed er især rettet mod den klare opfattelse af symbolet som et bindemiddel, en formidlende instans, mellem ellers u håndterlige størrelser og sammenhænge. Thi hvor findes min bevidsthed, sjæl, psyke, ånd? Uanset hvilket begreb vi anvender og foretrækker, er det en irreducibel størrelse, som nogle vil lokalisere til hjernen; kun er det en meget snæver opfattelse: jeg sanser jo med hele kroppen, og qua den er jeg indfældet i og forbundet med min fysiske og umiddelbart nærværende omverden. Min hjerne har så til opgave at samle og fortolke den sansestrøm, der ikke ophører, før døden en skønne dag indtræder. Hvis bevidsthed slet og ret er hjerneaktivitet, bliver det således uforklarligt, hvad den beskæftiger sig med, thi sansestrømmen kommer fra kroppen. Heller ikke min krop kan være bevidsthed, da den ikke i sig selv formår at samle og tolke de mange indtryk. Bevidstheden opstår i et udefinerligt kontinuum, der ikke kan udpeges, men etableres gennem samspillet krop-hjerne. Nu er hjernen jo en del af kroppen, og det hele derfor ikke så gådefuldt? I én forstand måske ikke, men lad os nu prøve at føre tiden ind i arenaen og med støtte fra Immanuel Kant (*Kant. De store tænkere*, s. 118 ff.) foretage en simpel handling, fx at tegne en linie.

Hvad Kant anfører, er, at denne ligefremme handling forudsætter en tredobbelt syntese. Mens min hånd bevæger sig fra liniens udgangspunkt, må jeg under det videre forløb hele tiden kunne genkalde udgangspunktet: reproduktionen. Samtidigt må jeg være i stand til at foregribe slutpunktet, som min hånd med skriveredskab bevæger sig frem mod: apprehensionen. For at fiksere og forstå handlingen – hvad det er, jeg foretager mig – er det endvidere nødvendigt til stadighed at generkende den samlede proces: rekognitionen. Det sidste gør jeg qua begrebet: en linie. Gennem denne tredobbelte syntese, apperceptionen, kan jeg således sammenbinde *ydre og indre, fortid og nutid*, i en klar og bevidst opfattelse af egen ageren i tid og rum: det er i kraft heraf, at bevægelsen ikke bliver til abrupte, atomistiske punktoplevelser, men *et hele* sammenfattet i *et nu*.

Også begrebet kan altså håndtere de to første led i Thomsens definition af symbolets kendetegn, men ikke det sidste, polariteten, flertydigheden: begrebet må principielt være entydigt! Er dette ikke tilfældet, skifter det betydning midt i mit forsøg på at tegne linien, vil jeg ikke kunne genkende og fastholde, hvad det er, jeg foretager mig. Og, nok så vigtigt, jeg vil

heller ikke kunne meddele mit forehavende til andre: begrebet, eller tegnet, fungerer kun i et fællesskab, hvor betydningen ligger fast for alle.

Her ser jeg så bort fra de problemer, der kan opstå i dagligdagen. Begreber har jo denotationer og konnotationer, der kan medføre, at vi ikke i alle situationer bruger og opfatter dem ens. Ydermere er sproget levende, og begreberne kan over tid glide i retning af, hvad der oprindeligt var en bibetydning. Afgørende i denne sammenhæng bliver, at med støtte fra Thomsen og Kant synes det muligt at drage endnu en distinktion mellem tegn og symbol: førstes principielle entydighed og sidstes potentielle flertydighed.

Mod denne sondring kan man indvende, at semiotikken, fra Aristoteles til Peirce, er meget opmærksom på, at forbindelsen mellem tegn og virkelighed forudsætter et tredje led: det tolkende. Et led, der aldrig kan være så entydigt endda, da vi ikke alle og altid tolker ens, og sproget, som anført, er under stadig forandring. Med principiel entydighed prøver jeg blot at fastholde, at sproget lever af, kun kan fungere på betingelse af, at der er en vis konstans i tegnet, med Aristoteles' formulering:

„Og ligesom skrifttegnene ikke er de samme for alle, således er heller ikke talen den samme. Men det, som disse ting umiddelbart er tegn på, fornemmelserne i sjælen, er de samme for alle, og det gælder også for det, fornemmelserne er efterligninger af, selve kendsgerningerne.“ (*Aristoteles. De store tænkere*, s. 39)

Her finder jeg endda, at Aristoteles går for vidt: sproget er næppe transparent for verden; hverken „fornemmelserne i sjælen“ eller „kendsgerningerne“ er de samme for alle. Men overlappningen er tilstrækkelig stor til at sikre den *grad af entydighed*, jeg her prøver at inddæmme som *principiel*. I modsætning til på den ene side matematikkens og logikkens livsnødvendige krav om absolut entydighed, på den anden side til, hvordan symbolets og billedsprogets vitalitet netop synes grundet i en mangel på entydighed.

Er symbolet da altid flertydigt? I det mindste er det vanskeligt at finde et oplagt symbol, der ikke har dette træk; foruden ørken-hule polariteten kan man fx tænke på kristendommens kors, der både symboliserer døden og dennes overvindelse; vandet, der både kan symbolisere livets kilde, dets forudsætning, og samtidig er et element, hvori mennesket ikke kan opholde sig permanent; blomsten, den yppige og frodige bærer af skønhed og livskraft, men også et symbol på det sarte, skrøbelige og forgængelige i tilværelsen. En dobbelthed, som begrebet vanskeligt kan udtrykke, hvor flydende det så ellers måtte være.

Men hvorfor nu overhovedet udtrykke sig symbolsk? Har jeg ikke netop med et par relativt korte sætninger forklaret flertydigheden i et par velkendte symboler? Jo, men ikke så kort og magtfuldt, som symbolerne selv formår og ikke nær så præcist. Ikke mindst religiøse symboler er ekstremt vanskelige at omformulere begrebsmæssigt, enten det så er i et forsøg på at forklare egen tro eller i at forstå andres anliggender. Og lidt længere tilbage havde jeg problemer med at formulere, hvad bevidsthed er, og hvortil den kan lokaliseres. Her kunne jeg dog endnu engang have søgt støtte hos Cassirer:

„Den symbolske proces er som en homogen livs- og tankestrøm, der flyder gennem bevidstheden; og det er denne strømmende bevægelighed, der alene frembringer bevidsthedens mangfoldighed og sammenhæng, dens rigdom såvel som dens kontinuitet og konstans [...] Det er kun i bevægelsen frem og tilbage mellem „det, der fremstiller“ og „det, der fremstilles“, at der opstår en viden om jeget og en viden om genstande, reale såvel som ideale. Her oplever vi bevidsthedens egentlige pulsslag, hvis hemmelighed netop er med ét slag at knytte tusinde forbindelser.“ (*De symbolske formers filosofi*, s. 154)

Men denne forankring i 'strømmende bevægelighed' og en stadig pendlen mellem 'præsentation' og 'repræsentation' er kun stabil, for så vidt man kan følge Cassirer i hans afgørende opfattelse: der gives intet, som er blot stoffligt eller blot åndeligt. Præcis den samme opfattelse, som ovenfor slog igennem hos Tillich! En opfattelse, der i ét greb afviser både monismens to former, materialisme og idealisme, såvel som dualismen. Giver jeg køb på denne dialektiske helhedstænkning – eller blot tillader den at vakle – åbner jeg også for den radikale skepsis, der rejser spørgsmålet: hvordan kan jeg vide, at omverdenen eksisterer, at det hele ikke er fænomener i min egen bevidsthed, slet og ret?

Med Samuel Johnson kan jeg selvfølgelig sparke til stenen, der ligger foran mig, og smerten i foden vil bekræfte, at jeg så rigtigt. Men det er ret beset kun, at min bevidsthed konfirmerer, hvad *den* allerede mener at have meddelt *mig*. Mine bedste indvendinger mod en sådan skepsis ligger dels i kursivering: min bevidsthed er jo den sansende og oplevende side af mig, ikke en selvstændig og af kroppen uafhængig instans; dels i min tidligere tese om, at virkeligheden er den stærkere part: omverdenen gør påfaldende megen modstand, hvis den er et fatamorgana, udkastet af egen bevidsthed.

Endelig er der Kants robuste, skønt ofte kritiserede, sontring mellem „das Ding an sich“ og fænomenverdenen, „das Ding für uns“: verden, som vi oplever den. Det synes indlysende, at verden/virkeligheden ikke opleves på samme vis af fx mennesker, hunde og flagermus pga. forskelle i sanseorganer og nervesystemer, og at vi derfor aldrig kan trænge bag om „das Ding

für uns“; vi oplever verden gennem en bestemt 'optik', men var der ikke et „das Ding an sich“, uafhængigt af os, hvad skulle fænomenerne da træde frem på baggrund af? Her hæfter jeg mig både ved Kants egen betoning⁵ af den gensidige relation og betydningen af begrebet fænomen: komme til syne, træde frem. Hvilket implicerer en baggrund at træde frem fra: „das Ding an sich“.

Er alt dette nu ret beset ikke overflødig tankegods? Det mener jeg ikke, da den dualisme, der har gennemtrængt tænkningen i den vestlige verden gennem et par tusind år, er koblet op på denne tvivl om omverdenens pålidelighed. Hos Platon finder vi en 'blød' dualisme, hvor der stadig er en forbindelse mellem idéerne og fænomenerne, om end noget vag og problematisk. Med først Plotins og siden Augustins hjælp indarbejdes Platons tanker i kristendommen og får dermed vidtrækkende og langvarig betydning. Helt galt går det, da Descartes med sin metodiske tvivl kortslutter Platons spinkle forbindelse, hvorefter vi har, hvad jeg vil kalde den egentlige el. 'hårde' dualisme: Descartes kan kun med Gud som formidlende instans etablere en forbindelse mellem 'res extensa' og 'res cogitans'. Men med Kant og Cassirer samt ikke mindst med de eksistentielle tænkere/forfattere, hvor jeg næppe tilfældigt vil nævne Kierkegaard, Dostojevskij, Nietzsche, J.P. Jacobsen og Blixen, kommer der en bestræbelse på at tænke i helhed – uden dermed at reducere virkeligheden, sådan som det sker med positivismen og naturalismen⁶. At vi imidlertid endnu i dag tumler med problemet, fremgår af det første, det bedste reklamespot i medierne: 'vær god ved din krop'. Sådanne slogans glider ned uden stor ståhej trods den tingsliggørelse, de udtrykker: kroppen som et appendiks til mig...

Et sidste, men nærliggende spørgsmål melder sig: er bevidsthed, sjæl, sind, psyke – eller hvad vi nu kalder egen oplevelse af at have en indre verden, som ingen andre end netop vi selv har privilegeret adgang til – overhovedet begreber i betydningen tegn? I almindelighed har begreber tegnets karakter: en entydig reference til noget i verden, og derfor forledes vi nemt til at antage, at det må gælde alle begreber, hvorfor vi trygt deponerer symbolet i billedsprogets verden og ikke venter at finde det andetsteds. Litteraturen og religionen viser begge noget andet: et begreb kan også tage symbolets karakter. Et hus i et digt af Ole Sarvig skal næppe forstås som et tegn for en bygning; skæbne er hos Karen Blixen en fællesnævner for i sig selv komplekse størrelser som identitet, personlighed, det evige og udødelige i et menne-

⁵ Kapitlet "Gendrivelse af Idealismen", hvor Kant går til angreb på Descartes og Berkeley og hævder denne læresætning: „Den blotte, men empirisk bestemte bevidsthed om min egen eksistens, beviser eksistensen af genstandene i rummet udenfor mig.“ (*Kant. De store tænkere*, s. 140)

⁶ Jeg sætter altså ikke uden videre lighedstegn mellem JPJ og naturalismen, men det er en anden problematik.

skeliv – taget i immanent forstand; religionernes begreber om Gud eller guder viser os måske netop kernen af, hvad der sker, hvis vi ikke er opmærksomme på forskellen mellem at tilskrive et begreb tegnets eller symbolets karakter. Om de religiøse symboler skriver Tillich:

„Er symboler nødvendige uden for de tilfælde, hvor det absolutte anliggende benævnes »Gud«? Svaret herpå er, at et menneske gør alt, hvad der gælder ham ubetinget, til Gud. For den for hvem nationen gælder ubetinget, bliver nationens navn et helligt navn og nationen selv noget guddommeligt, som ikke har stort at gøre med dens virkelighed og dens funktioner. Nationen repræsenterer da det virkelig ubetingede, men som afgud. [...] På den måde kan dagligdags virkelighedsbetegnelser som penge, prestige, o.l. blive til falske symboler for det ubetinget gyldige.“ (*Troens dynamik*, s. 55)

Vore symboler er således uløseligt knyttet til de værdier, vi holder i hævd og søger at leve vort liv på, og symbolerne bliver falske, når de er knyttet til falske værdier: afguder!

Symbolet må derfor også blive det sprog, vi benytter, når vi fortæller hinanden historier om verdens tilblivelse og mulige undergang, om de vilkår, der råder i vort liv, enten vi ynder dem eller ej, om de muligheder, der står til rådighed i vore bestræbelser på at få tilværelsen til at lykkes: mytens og eventyrets forunderlige riger, hvor tiden suspenderes og dagligdagens begreber kortsluttes – thi hvad kan mere effektivt bryde vor hverdagslige og fortrolige omgang med verden og os selv?

Mytens kraft, eventyrets trolddom

Det efterfølgende skal være et forsøg på at udskille mytens og eventyrets karakteristika. Heri kan der være noget hasarderet, da det hurtigt viser sig enklere at pege på fællestræk frem for forskelle, hvorfor sidste næppe bør overbetones eller gives meget kategoriske beføjelser. Det kan således ikke undre, når Carsten Høgh fremhæver lighedstræk, skønt fokus er på eventyret:

„Når man arbejder med litteratur, er der særligt to sprogformer, som gør sig gældende: hverdagssproget kontra symbolsproget (eller logos kontra mythos). For al fantastisk litteratur, herunder (trylle)eventyrene, gælder det, at symbol- eller mytesproget er det mest fremtrædende. Man forstår således ikke det dybereliggende indhold i eventyrene, hvis man ikke inddrager symbolsproget, [...] som mange forskere anser for menneskets primære sprog.“ (*Eventyrleksikon*, s. 7)

Her skelnes ikke mellem symbol- eller mytesproget, fremtrædende i al fantastisk litteratur, velkendt fra vore drømme og måske menneskets primære sprog. Den sidste opfattelse forfægtes af bl.a. Erich Fromm, og han synes han unægtelig at have fat i en pointe, når han i *Det*

glemte sprog skriver: „Hvis det er sandt, at evnen til at undres er al visdoms begyndelse, er denne sandhed en trist kommentar til det moderne menneskes visdom“, idet han betoner, at:

„Symbolsproget er et sprog, i hvilket indre oplevelser, følelser og tanker udtrykkes, som om de var sensoriske oplevelser eller erfaringer, begivenheder i den omgivende verden. Det er et sprog, der har en anden logik end det konventionelle, vedtægtsmæssige, vi taler om dagen, en logik, i hvilken ikke *tid og rum*, men *intensitet og association* er de herskende kategorier. Det er det eneste verdenssprog, menneskeheden nogensinde har frembragt, [...] et sprog, man må forstå, hvis man skal forstå meningen med, betydningen af myter, eventyr og drømme. / Men dette sprog er glemt af nutidsmennesket. Ikke når det sover, men når det er vågent. Er det vigtigt at forstå dette sprog, også i vor vågne tilstand?“ (Mine fremhævninger, s. 7 ff.)

Mythos vs. logos

I den vesterlandske kultur er det almindeligt at beskrive filosofiens opkomst i det antikke Grækenland som menneskets overgang fra mythos til logos, altså fra et gådefuldt og irrationelt verdensbillede, der dannes af og tolkes gennem symbolsproget, til et rationelt og begrebsligt, der kan beskrives eksakt og entydigt i hverdags sproget. En overgang, der almindeligvis også ses som en af menneskehedens store landvindinger; forudsætningen for alle moderne videnskaber og deres ubestrideligt emancipatoriske potentialer: uddrivelsen, ikke fra Edens Have, men fra de sidste reminiscenser af klippehulens mørke, hvor væggene emmer af vor egen frygt, og dæmoniske kræfter luer op netop i kraft af de skygger, der kastes hid og did af bålets flakkende skær!

Hvem kan og vil vel underkende den gave, ilden, som Prometheus skænkede mennesket og betalte så dyrt for? Alligevel har vi hos Nietzsche fulgt en ihærdig påvisning af behovet for 'en ny symbolverden', og Nina Rosenstand argumenterer klart, og ud af et stort overblik, for en anden og mere positiv opfattelse af myten end disse linier antyder:

„Ordet myte har rod i det oldgræske *mythos*, et begreb, der gerne stilles i modsætning til *logos*. Begge betyder de „ord“, men i tidens løb er logos blevet ensbetydende med fornuftens ord, den velordnede, dagklare tale (det *logiske* sprog), og indenfor kristendommen et symbol på Ordets kraft og Kristus-skikkelsen, mens *mythos* derimod står for den følelsesladede, poetiske fortælling uden hold i virkeligheden.“ (*Mytebegrebet*, s. 15)

Her modstilles *mythos* og *logos* indledende, men ellers plæderes bogen igennem for et bredt mytebegreb ud fra en nuanceret gennemgang af forskellige mytebegreber, som hun finder i religionshistorien, antropologien, psykologien, filosofien, mytekritikken (fra Xenophanes over kristendommen til strukturalismen) og i myten som litterær genre, idet hun konkluderer:

„Men på trods af disse forskellige funktioner er der blot tale om variationer inden for mytebegrebet og ikke adskilte fænomener, som blot har det samme navn, men i øvrigt er artsforskellige. For alle deler de mytens væsentligste egenskaber: de er stiliserede fortællinger med arketyperiske elementer, de udtrykker en fortolkning af væsentlige spørgsmål til tilværelsen i konkrete billeder med almen gyldighed, og fælles for dem er desuden, at de alle får deres liv fra en indbygget værdiskala, hvor mytens virkelighed har en anden status end hverdagens.“ (s. 102)

Myten er altså ikke uden hold i virkeligheden, men befinder sig på et andet plan, har en anden status, end den virkelighed, vi omgærdes med i dagligdagen. Et plan, vi ikke kan undvære, thi „Mytens natur er at holde sin virkelighed for *mere end* noget andet“, den er et „skatkammer for både visdom og dyb gru“, og:

„Den rummer det menneskelige spektrum af følelsesladede erfaringer, alt undtagen forståelsen af sig selv som blot en udlægning, alt undtagen den billedløse fornufts abstrakte erkendelse. Myten kan ikke retableres på filosofiens bekostning, men filosofien er den åndsvidenskab, der bedst formår at åbne mytens lukkede univers og fortolke dens billeder som symbolske gengivelser af menneskets spørgsmål og forventninger til tilværelsen.“ (s. 102 f.)

Rosenstand finder et fællesskab mellem myten og filosofien, idet begge spørger ind til livets grundvilkår og oprindelse – og søger svar herpå. Når tid og rum ikke er ’herskende kategorier’ (jf. Fromm ovenfor), skyldes det, at myten netop søger svar på, hvordan disse størrelser er blevet til: hvor kommer det hele fra? Mytens tid er derfor et *altid* eller en *urtid*, der omspænder menneskets historiske tid til alle sider, dens rum et intetsteds og et allesteds: ’østen for solen og vesten for månen’; den anskueliggør indre oplevelser ved at lægge dem ud i rummet, i den omgivende verden – hvilket, sammen med formelfaste gentagelser og talmagi, gør det lettere for både fortæller og tilhører at forstå og huske historien, bevare den i erindringen og for kommende tider og slægter. Menneskets historiske tid suspenderes med velkendte formler som ’der var engang’; lokaliteten er velkendt og dog umulig at lokalisere: en gård, et slot, en skov – enten uden navn eller med allitterationens poetiske vellyd, Soria Moria. En bro fx kan bruges til at beskrive en overgangssituation, vogtet af troldkarle og andet godtfolk, der må overvindes, men i symbolsk forstand, thi de er ydre manifestationer af farer eller fristelser i menneskets indre. Andre fantasivæsener, fx hekse og havfolk, kan vise sig at være venlige hjælpere i besiddelse af magiske kræfter, men det har gerne sin pris at tage mod deres hjælp, deraf deres skumle og lidt skræmmende fremtoning og skjulte hjemsted.

I alt dette ligner myten og eventyret hinanden; forskellen vil jeg her kort beskrive som, at myten beskæftiger sig med eksistentielle spørgsmål, eventyret i højere grad med psykologiske. Vel vidende, at dette er en forenklet opfattelse, som ikke ganske holder stik:

„Eventyrene handler først og fremmest om menneskelige relationer på det ydre og indre plan og ikke, som f.eks. myterne, om det guddommelige. De vil ikke bare underholde, men først og fremmest skabe indsigt i og forståelse for hele den menneskelige eksistens – og altid ved at vise mennesket i dets ekstreme situationer, enten som i skæmteeventyrene ved overstadig humor og kras samfundssatire, eller som i trylleeventyrene ved fascinerende fantasi og dragende dæmoni. Den danske teolog Søren Holm har derfor ikke ret, når han i „Mythe og Symbol“ (1971) hævder, at eventyrene i modsætning til myterne „som regel ikke går os an eksistentielt, men blot æstetisk“. For hvad skulle vi bruge trylleeventyrenes *dragekampe*, *bjergtagninger* og forvandlinger til om ikke netop til at sætte skel i vor eksistens?“ (*Eventyrleksikon*, s. 18)

En brugbar distinktion mellem myte og eventyr synes fortærende svær at etablere: det er ligheder, der slår alle forsøg herpå af marken. Og dog, „menneskelige relationer“ – her er der måske noget at hente?

I Syndefaldsmyten lærer Adam og Eva nok hinanden at kende, og begrebet 'kende' har i *Bibelen* en anden og mere intim betydning end vore dages brug heraf. Fokus ligger imidlertid ikke på relationerne mellem de to elskende; det ligger på Begyndelsen, Oprindelsen: det, der ingen fortid har! I tilfældet her svarer myten på spørgsmål som: Hvordan kommer mennesket, de to første og skabte undtaget, ind i verden? Hvad er frihed? Hvad er synd? Hvorfor døden? Hvorfor angsten? Hvorfor arbejdets sure slid? Den hele teodicé: hvis Gud er alkærlig, alvidende og almægtig og har villet mennesket, hvorfor har Han da ikke gjort os tilværelsen lidt lettere? Store og vanskelige spørgsmål, der får enkle, fortættede og derfor uudgrundelige svar, som i nutidig, skriftlig overlevering blot fylder en enkelt side!

Anderledes i eventyret; her er fokus på en Helt og det forløb af begivenheder, der leder ham frem til ... sig Selv! Og i tilgift vinder han sit hjertes udkårne og 'det halve kongerige': lykken, i en eller anden forstand. Skabelonen er formelfast; den kan varieres i det uendelige, men den 3-ledede struktur kan ikke brydes: hjemme, ude, hjem eller tese, antitese, syntese. Thi hvad er en helt? Etymologisk er ordet afledt fra indoeuropæisk og græsk og inddrager betydninger som tapper, fri, sund, smuk og skøn. Betydninger, der mere eller mindre eksplicit peger mod en slutning, som det i det mindste på dansk er nærliggende at drage: det hele menneske, eller bedre – den, der stræber at blive hel. Vi fødes jo ikke hele, faste og afsluttede; det er noget, vi i det højeste kan beflitte os på at blive, aldrig bliver færdige med, og aldrig når i

nærheden af undtagen måske på et eller få særlige områder, hvor vi udmærker os specielt. Med Kierkegaards formulering:

„Dersom den, der skal handle, vil bedømme sig selv efter Udfaldet, saa kommer han aldrig til at begynde. Om da Udfaldet end kan glæde hele Verden, Helten kan det ikke hjælpe; thi Udfaldet fik han først at vide, da det Hele var forbi, og derved blev han ikke Helt, men han var det derved, at han begyndte.“ (SKS, bd. 4, s. 156)

Helten vover, hvor de fleste tøver – og skiller sig derved ud fra den anonyme mængde. Han overvinder farer og fristelser, indre som ydre, og gennemgår en udvikling frem mod et mere helt menneske. Det er denne udvikling mod en ny orden, en generobret harmoni, eventyret interesserer sig for: hvor mytens fokus er bagudrettet mod noget, der var for første gang, der er eventyrets fremadrettet mod noget, der bliver til.

I lighed med Rosenstand arbejder Rollo May med et bredt mytebegreb, der kan medtænke hele registeret fra den arkaiske myte over den litterære kunstmyte til den personlige myte; sidste forstået som erindringsglimt og begivenheder i vort personlige liv, der – ofte for andre helt uforståeligt – danner nøgler til vor selvforståelse. Det fælles element sammenfatter May således:

„En myte er et forsøg på at skabe mening i en meningsløs verden. Myterne er fortællende strukturer, der giver vores liv betydning. Hvad enten meningen med livet blot er, hvad vi gør det til af egen individuel sjælsindsats, sådan som Sartre ville mene, eller der eksisterer en mening, som vi skal opdage, sådan som Kierkegaard ville have hævdet, så er slutresultatet det samme: myterne er vores måde at finde mening og betydning på. Myterne er som bjælkerne i et hus: ikke synlige udefra, men selve den struktur, der holder huset sammen, så mennesker kan bo i det.“ (*Myte og eksistens*, s. 13)

Hvad myten, i modsætning til filosofien, ikke formår, er at reflektere over sig selv og egne forudsætninger eller betingelser:

„Mytens sandhed er således ikke et faktum, der kan udledes af myten uafhængigt af dens sociale funktion, herunder dens funktion for enkeltindividet. På sin vis er denne sandhed „subjektiv“, hvis man hermed mener, at den ikke kan afgøres objektivt på samme måde, som man med bestemthed kan afgøre, om det har regnet i løbet af natten [...] Men subjektiv i betydningen tilfældig og afhængig af den enkeltes luner og private metafysiske forestillinger er den heller ikke [...] myter af i dag [...] opleves som noget, der har betydning for den enkelte, men udtrykker dog almenmenneskelige behov og situationer.“ (*Mytebegrebet*, s. 94 f.)

Den spænding mellem mythos og logos, og koblingen mellem logos og kristendommen, som jeg i ovenstående noget summarisk har fremhævet hos Rosenstand, genfindes hos Karen Bli-

xen i ”Samtale om Natten i København”, hvor poeten Yorik (alias Johs. Ewald) diskuterer tilværelsens gåder med Orosmane (alias Kong Chr. VII) og giver forfatterskabets allestedsnærværende skæbnebegreb sin måske mest klare form ved at indflette det i et spil mellem betydningerne af mythos vs. logos og den kristne tanke: i begyndelsen var ordet, og ved det blev alt skabt:

„Min Mythos – den er da det jordiske Spejlbillede af min himmelske Tilværelse. Og Mythos betyder i det græske Sprog *Tale*. [...] Dog, forud for Talen, højere end Talen erkender vi et andet: Logos! – Logos, det er i det græske Sprog *Ordet*. Og ved Ordet blev alt skabt! [...] Derfor ved og forstaar jeg frem for alle, at med det samme min Almægtige Fader ved sit Ord skabte mig, da krævede og ventede han ogsaa af mig at jeg engang skulle vende tilbage til ham, og bringe ham hans Ord igen, som Tale. Dette, og dette alene, skal jeg virke i min Tid og mit Løb her paa Jorden. Ud af hans guddommelige Logos – det Skabende, Begyndelsen – maa jeg gøre min menneskelige Mythos – det Blivende, Erindringen. Ja, ogsaa naar jeg, ved hans uendelige Naade, i Himmelen igen er blevet eet med ham, ogsaa da vil vi [...] skue ned, og kræve og vente at denne min Mythos skal findes tilbage efter mig, paa Jorden.“ (*Sidste Fortællinger*, s. 294 f.)

Blixen underkender hverken skaberkraften eller rationaliteten, Ordet, men hvad hjælper det, at et nyt liv kommer til verden, hvis det ikke kan finde en kontekst at indgå i, men blot spræller sig træt i et eksistentielt tomrum? Mennesket må selv finde meningen med det hele, udvise mod, fantasi og inspiration: mytens og eventyrets irrationelle og forvandlende kræfter. Det evige og udødelige i et menneskeliv er hos Blixen synonymt med at få en skæbne, gøre sit liv til en historie, der kan fortælles – og dermed huskes: „det Blivende, Erindringen“. Lykken derimod står ikke i høj kurs; jagten herpå er et udslag af „det assurerede Liv“ – forstået som menneskets forsøg på at værges sig mod „en sublim Verden med Mulighed for det herligste og frygteligste“ (*Sidste Fortællinger*, s. 25). Om det skal blive det ene eller det andet er iflg. Blixen mindre afgørende, det moderne menneske har glemt noget essentielt – at bringe Ordet tilbage som Mythos. Menneskets skyldighed er selv at udvirke denne metamorfose, og da må det „kræve og vente“ en skæbne af Gud!

„Stolthed er Bevidstheden om, og Troen paa den Tanke, som Gud havde, da han skabte os. For den stolte Mand er denne Tanke altid nærværende, at det er hans Maal at fuldbyrde den. Han stræber ikke efter en Lykke eller et Velvære, som ikke er i Overensstemmelse med Guds Plan med ham. Hans Sukces er Guds Tankes Sukces, og han er forelsket i sin Skæbne. Ligesom den gode Borger finder Lykken i Opfyldelsen af sin Pligt mod Samfundet, saadan finder den stolte Mand sin Lykke i Fuldbyrdelsen af sin Skæbne. Han kræver en Skæbne af Gud. / Mennesker uden Stolthed er sig ikke bevidst, at Gud har forbundet nogen Tanke med at skabe dem, og de kan tit faa andre til at tvivle paa, at der virkelig var nogen Tanke forbunden dermed. Eller ogsaa er Idéen med dem

gaaet tabt, og hvem skal da finde den igen? Disse mennesker maa stole paa andre Folks Opfattelse af hvad der er op og ned, og de maa akceptere deres Lykke, og selve deres Jeg, til Dagens Notering. De skælver med Grund for deres Skæbne og løber fra den, naar de kan.“ (*Den Afrikanske Farm*, s. 221 f.)

I analogi med Blixens tanke om at generobre uskylden, men på et højere plan: som „den tilbageerobrede Naivitet“⁷ eller hvad andre har betegnet 'den vidende uskyld', besvarer Fromm meget personligt sit afsluttende spørgsmål ovenfor således:

„Jeg mener tværtimod, at symbolsproget er det eneste fremmede sprog, vi alle ubetinget må lære. Forståelsen af det bringer os i berøring med en af de vigtigste visdomskilder, nemlig myten, og den bringer os i berøring med de dybere lag af vor personlighed. Ja, den hjælper os til at forstå et oplevelsesniveau, der er specifikt menneskeligt, fordi det er dette plan, der er fælles for alle mennesker, både i form og indhold [...] I Talmud står der: »Drømme der ikke tydes, er som breve, der ikke åbnes.« Både drømme og myter er vigtige meddelelser fra os selv til os selv. Hvis vi ikke forstår det sprog, de er skrevet i, går vi glip af en stor del af det, vi véd og siger til os selv i de timer, hvor vi ikke har travlt med at operere med (*manipulate*) verden omkring os.“ (*Det glemte sprog*, s. 12)

Her er der intet angreb på videnskaben, kun en påpejning af, at der findes en overmåde vigtig kilde til viden, som den tilsyneladende ikke kan håndtere og bære med sig. Anderledes hos Nietzsche, hvor fornuften, og dermed rationaliteten og videnskaben, ofte skoses i ublide vendinger. Dette synes dog mere at være et udslag af hans hang til at 'filosofere med hammeren'; metaforen ovenfor med ørnen og slangen, Zarathustras venner, indikerer, at 'det apollinske' og 'det dionysiske' ikke udelukker hinanden, men kan indgå i en frugtbar symbiose, hvor slangen, alias fornuften, er piloten, der i kraft af sit overblik formår at stikke kursen ud, mens ørnen, alias viljen, bærer oppe, skaffer højde og fremdrift til veje.

Symbolsprog vs. billedsprog

Sammenkædningen mellem myte, eventyr og drøm – og det sprog, de er fælles om: symbolsproget – er stærk hos de ellers meget forskellige tænkere, jeg har søgt støtte hos. Spørgsmålet er da, om det giver mening at tale om et *symbolsprog*? Må symbolet ikke nødvendigvis være indlejret i et af de sprog, vi i øvrigt anvender – hverdags sproget, det litterære sprog, filmens sprog, etc. – hvis det skal kunne udtrykke og formidle en oplevelse, en betydning?

Fromm svarer herpå med denne illustration af „symbolsprogets natur“ som eksempel: man vil fortælle en ven om en følelsesoplevelse, en stemning, hvor man har følt sig sært „»for-

⁷ Jf. ”Ib og Adelaide” i *Sidste Fortællinger*, hvor begrebet indgår s. 242 i en underfundig sammenkædning af Darwins evolutionslære, Syndefaldsmyten og Tragedien – som menneskets svar herpå.

tabt«, forladt, hvor hele verden ser grå ud, lidt skræmmende, om end ikke virkeligt farlig.“ Man føler imidlertid selv at famle efter ordene, at stemningens mange nuancer ikke bliver udtrykt fyldestgørende – og har måske den følgende nat en drøm: „De ser Dem selv i udkan- ten af en by lige før daggry; gaderne er tomme, med undtagelse af en mælkevogn, husene ser fattige ud, De kender ikke omgivelserne, De har ingen normale transportmidler til steder, De kender, og hvor De føler, at De hører hjemme.“ (s. 13 f.)

Dette billede, der kan opfanges i et kort nu, kan da være et symbolsk udtryk for, hvad man ellers længe, men forgæves, søgte at udtrykke ved at tale om det; en mere livagtig, præcis og intens beskrivelse, end hvad nok så mange ord kunne indfange. Og dermed også et sprog, som taler direkte til den, der 'ser' billedet. Først når det evt. skal formidles til andre, kan det være nødvendigt at ty til gængse sproglige dragter. Og stadig: har man sans for det, kan billedet manes frem, også for andre, med ganske få ord, således at billedet taler for sig selv, ikke har uddybende forklaringer nødvendig – og altså fungerer som et kommunikationsmiddel, et sprog.

Hvad Fromm også får frem i eksemplet ovenfor, er forskellen mellem allegorien og symbolet. Hvor første bygger på en sammenkobling af et billede- og et realplan med konkret lighed (metaforen) eller konkret nærhed (metonymien) mellem de to planer, der er symbolet anderledes abstrakt, idet realplanet slet ikke nævnes: billedet står alene, gådefuldt og flertydigt – og derfor rummende et mere, som aldrig kan uddybes eller præciseres fuldt ud. De nuancer, ordene famlede efter, udtrykkes af drømmebilledet, men uden at inddrage realplanet. Den indre stemning af at være forladt, fortabt og fremmed er lagt ud i rummet, som tomme gader og fattige huse i ukendte omgivelser, hvorfra det ikke synes muligt at bevæge sig væk, finde hjem.

I ”Paaskeklokken” indleder MAH med et klart eksempel på billedsprog: „Og *Lyden flyver* som *blaa Fugle* [...] Den flyver over Grønjorder, hvor den faar det til at klø og krible i Græssets Rødder, og hvor *vilde Høns parrer sig* i Tuerne. Den kalder paa *blundende Lærker*, og de stiger som *smaa Degne* op og *synger Indgangsbønnen*.“ (Mine kursiveringer. MAH, bd. 5, s. 13) Det konkret sanselige i form af lyd, natur, høns og lærker knyttes til abstrakte begreber som kærlighed og gudstjeneste; et billede, der tjener til at gøre opmærksom på sammenhænge mellem begivenheder i tekstens videre forløb. Men hvor vi senere læser om et fund, Johan gør, er det ikke videre indlysende, at dette har en symbolsk funktion: “Han slentrer lidt hen ad Vejen, hen til det, der ligger og straalere. Naa, Stjernen er kun et Glasskaar! “ (s. 58)

Her er kun det konkrete: et skuffende glasskår. At det har en symbolsk funktion, der anskueliggør de ændringer, personerne gennemløber, kan vi måske intuitivt forstå under læsningen, ligesom der kan argumenteres for det ud fra bl.a. kompositionelle forhold, men teksten selv gør ikke noget stort nummer ud af glasskåret; det nævnes kun to gange, her og i slutningen. Den symbolske opskrivning fremkommer således hverken gennem en eksplicit kobling til abstrakte merbetydninger eller gennem mange gentagelser; teksten peger derimod konstant i bestemte retninger og får efterhånden glasskåret til at springe læseren i øjnene: et spring, der går direkte fra konkret til abstrakt, idet sammenkoblingen er ganske flertydig og sker helt implicit – som i Fromms drømmebillede ovenfor.

Endelig rejser sig spørgsmålet: hvor kommer drømmen fra? Som for myten og eventyret er der ikke en ophavsmand, den kan tilskrives: hvad et menneske drømmer i løbet af natten, kan det ofte ikke huske i vågen tilstand – og når man kan, er det gerne et mysterium for én selv, hvorfor man drømte netop sådan. Drømmen er ikke skabt af den drømmende, men overleveret fra anonyme kilder i sindets dyb og er måske drømt i talrige varianter gennem tiderne af et ukendt antal mennesker.

Konklusion

En sammenfattende og brugbar konklusion på meget af, hvad jeg i ovenstående har søgt at få frem, findes hos Høgh:

„Forskellen mellem genrerne [folkedigtningens] beror derfor især på formen samt ikke mindst holdningen. Således er holdningen i 1. myten, at den er religiøst 'sand' (den fordrer en tro), 2. sagnet, at det er historisk 'sandt' (det knytter sig til faktiske hændelser og lokaliteter), 3. legenden, at den både er religiøst og historisk 'sand', 4. fabeln, at den er moralsk 'sand' (afslørende og opbyggelig) og 5. eventyret, at det er psykologisk 'sandt' (afslørende og udviklende). – Folkevisen synes at gå på tværs af disse skel ved lejlighedsvis at låne stof fra de øvrige genrer.“ (*Eventyrleksikon*, s. 19)

Hertil vil jeg føje, at myten beskriver verdens, fænomenernes, oprindelse og tilblivelse: det, der kommer til syne, men ingen fortid har; det vordende, som jeg ovenfor har plæderet for, at vi aldrig kan sanse, hvorfor guder (skabende og opretholdende kræfter) og dæmoner (destruktive og nedbrydende kræfter) ofte må indsættes som formidlere af, at det vordende ikke desto mindre er erfarbart!

Myten er vendt bagud og griber efter overgangen fra intethed til fænomen: *det, der træder frem* og bliver synligt i *det ydre*. Mens *eventyret er vendt fremad*, bruger spændingen som et engagerende element og fantasien som et frisættende, der slipper troldfolket løs og appellerer til selvstændig tænkning – inden bestierne får magt over os! Eventyret fortæller, hvordan det siden gik, hvilket allerede er indfanget i ordets etymologi, afledt fra latin, 'adventura': *det, som vil komme*. En retning er afstukket, nu hvor fænomenerne gør sig gældende og slår igennem som eksistensens grundvilkår, skønt vi måske ikke kan udpege dem, hverken fysisk eller begrebsligt: de virker fra det skjulte – vort *eget indre*.

Forstået på den måde træder det da frem, hvorfor myten og eventyret kan være vanskelige at adskille: de ligger i forlængelse af hinanden og har en fælles interesse i at afdække det skjulte, deraf det fælles symbolsprog, men samtidigt er der en modsat rettet bevægelse i deres fokus på eller retning mod henholdsvis ydre og indre manifestationer af det skjulte: i myten bliver tingene til og finder en plads i verden, i eventyret kæmper de for at overleve og søger at opretholde eksistensen. De to genrer omspænder dermed hele tilværelsens cykliske karakter, ganske som deres pendants, sagnet og legenden, der skiller sig ud ved at være mere historisk reflekterede, mens fabeln lettere indigneret skyder sig ind som en moralsk orienteret slægt-

ning til først og fremmest eventyret – af temperament knap så skælmsk og frivol, som dette kan være.

Myten synes, ud af en særegen tolkningskraft, at kunne skabe struktur i det ellers kaotiske og tilsyneladende meningstomme liv, hvorved det får form og betydning: mening. Eventyret synes at besidde en magisk og forvandlende trolddom, der strejfer os med tryllestaven og pludselig får os til at se og forstå på en anden og mere nuanceret måde, tænke i andre baner end hverdagens.

Flere teoretikere peger da også mod myten som konservativ og samfundsbevarende, mens eventyret ses som rebelsk og frisættende i forhold til herskende ideologier og normer. En opfattelse, jeg dog med Rosenstands argumenter vil anfægte: enhver revolution i menneskets tænkning er karakteriseret ved at danne modmyter. Et af de meget fremtrædende eksempler herpå er kristendommen, den måske stærkeste mytekritiker gennem tiderne, men jo selv gennemtrængt af mytens kraft – og, ikke mindst med dogmerne om 'kødets opstandelse' og 'gudsrigets komme', ej foruden sans for at røre et godt og livsaligt stænk af eventyrets trolddomseliksir i eget vievand!

Litteraturfortegnelse

- Blixen, Karen: *Den afrikanske Farm*. Gyldendals Bibliotek, København 1963
- Blixen, Karen: *Sidste Fortællinger*. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 5. udg., København 1997
- Boswell, James: *Dr. Johnson*. Martins Forlag, København 1963
- Cassirer, Ernst: *De symbolske formers filosofi – udvalgte tekster*. Gyldendal, København 1999
- Dostojevskij, Fjodor M.: *Samlede værker 1-24*. Stig Vendelkærs Forlag, København 1966. Ved citater herfra henvises med SV samt bind og sidetal, fx SV, bd. 22, s. 56
- Fromm, Erich: *Det glemte sprog i drømme, eventyr og myter*. Hans Reitzels Forlag, 2. udg., København 1989
- Hansen, Martin A.: *Leviathan*. Gyldendal, 2. udg., København 1970
- Hansen, Martin A.: *Mindeudgave 1-10*. Gyldendal, København 1969. Denne tekststudgave er lagt til grund for analyser. Ved citater herfra henvises med MAH samt bind og sidetal, fx MAH, bd. 5, s. 52
- Hansen, Martin A.: *”Orm og Tyr*. Gyldendal, København 1956
- Hartnack, Justus og Sløk, Johannes: *Descartes. De store tænkere*. Munksgaard · Rosinante, København 1998
- Hartnack, Justus og Sløk, Johannes: *Kant. De store tænkere*. Munksgaard · Rosinante, København 1998
- Henningesen, Niels: *De første græske filosoffer. Førsokratiske fragmenter*. DET lille FORLAG, København 1994
- Høgh, Carsten: *Eventyrleksikon*. Gyldendals Bogklubber, 2. bogklubudg., København 2003
- Jaspers, Karl: *Filosofiens grundbegreber*. P. Haase & Søns Forlag, København 1953
- Kant, Immanuel: *Grundlæggelse af sædernes metafysik*. Hans Reitzels Forlag, 2. udg., København 1999
- Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards Skrifter 1-55 (under udgivelse)*. Gads Forlag, København 1997 ff. Ved citater herfra henvises med SKS samt bind og sidetal, fx SKS, bd. 17, s. 110
- Løgstrup, K.E.: *”Kunst og erkendelse 1” i Kunst og erkendelse*. Gyldendal, København 1983
- Møller, Martin og Gulddal, Jesper (red.): *Hermeneutik – en antologi om forståelse*. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1999
- Nagel, Ernest & Newman, James R.: *Gödel’s proof*. Routledge, London 1998
- Nietzsche, Friedrich: *Den muntre videnskab*, DET lille FORLAG, København 1997
- Nietzsche, Friedrich: *Antikrist*. Filosofibiblioteket, Hans Reitzels Forlag, København 1998
- Nietzsche, Friedrich: *Således talte Zarathustra*. Lindhardt og Ringhof, København 1996
- Nietzsche, Friedrich: *Tragediens fødsel*. Moderne tænkere, Gyldendal, København 1999
- Pahuus, Mogens: *”Det religiøse menneskesyn – mellem transcendens og immanens”* i Böss, Boile Nielsen og Matsen (red.): *Mellem myte og videnskab*. Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF, København 1989
- Pahuus, Mogens: *Livet selv. En livsfilosofisk tolkning af kristendommen*. Philosophia, Århus 1994
- Rosenstand, Nina: *Mytebegrebet*. Gads Forlag, København, 1981
- Sjkløvsik, Viktor: *”Kunsten som grep”* i *Moderne litteraturteori: en antologi v/ Kittang, Atle m.fl.* Universitetsforlaget, Oslo, 1991
- Sløk, Johannes: *Platon. De store tænkere*. Munksgaard · Rosinante, 3. udg., København 1998
- Stigen, Anfinn: *Aristoteles. De store tænkere*. Munksgaard · Rosinante, 3. udg., København 1998
- Tillich, Paul: *Mod til livet*. Forlaget ANIS, København 1995

Tillich, Paul: *Troens dynamik*. Munksgaard, København 1970

Thomsen, Hans Hagedorn: *Det lukkede rum. Rum og bevidsthed i Herman Bangs og Tom Kristensens romaner*. Syddansk Universitetsforlag, Odense 2003

Wellek, R. & Warren, A.: Kapitel 15, "Billede, metafor, symbol, myte" i *Litteraturteori*. Munksgaard, København 1964

Opslagsværker

Bibelen, Det Danske Bibelselskab. København 1956

Biedermann, Hans: *Gads Symbolleksikon*. Gads Forlag, København, 1991

Collin, Finn og Køppe, Simo (red.): *Humanistisk Videnskabsteori*. DR Multimedie, København 2000

Etymologisk ordbog. Danske ords historie. Politikens Forlag, 1. bogklubudg., København 2002

Fibiger, Johannes m.fl. (red.): *Litteraturens tilgange – metodiske angrebsvinkler*. Gads Forlag, København 2001

Gyldendals DVD leksikon. DVD med ajourførte udgaver af *Den Store Danske Encyklopædi* 1-20 m. 2 supplementsbind (2006), *Gyldendals Leksikon* 1-3 (2002) og *Gyldendals Etbindsleksikon* (2003). Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag A/S, København 2006

Hansen, Ib Fischer m.fl. (red.): *Litteraturhåndbogen* 1-2. Gyldendal Uddannelse, 6. udg., København 2001

Jansen, F.J. Billeskov m.fl. (red.): *Verdens Litteratur Historie* 1-12. Politiken, København 1974

Jensen, Johan Fjord m.fl. (red.): *Dansk litteraturhistorie* 1-9. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 3. udg., København 2000

Lademanns Leksikon 2005. CD-Rom, Aschehoug Dansk Forlag, København 2004

Lübcke, Poul (red.): *Politikens filosofi leksikon*. Politikens Forlag, København 1996

Møller, Lis (red.): *Om litteraturanalyse*. Systime, København 1995

Nielsen, Erik A. og Skriver, Svend: *Dansk Litterær Analyse – Grundbog med antologi*. Akademisk Forlag og DR Multimedie, København 2000

Nøjgaard, Morten: *Det litterære værk. Tekstanalysens grundbegreber*. Odense Universitetsforlag, Odense 2002

Politikens Nudansk Leksikon med CD-rom. Politikens Forlag, 1. bogklubudg., København 2002

Politikens Store Ordbogs-CD-rom, version 2.1. Politikens Forlag, København 1999

Porter, J.R.: *Bibelens verden. En illustreret guide*. Munksgaard · Rosinante, København 1996

Rasmussen, Henrik (red.): *Gads Litteraturleksikon*. Gads Forlag, København 2001

Stefánsson, Finn og Sørensen, Asger (red.): *Gyldendals Religionsleksikon. Religion / Livsanskuelse*. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, 1. bogklubudg., København 1999

Traustedt, P.H. (red.): *Dansk Litteratur Historie* 1-4. Politikens Forlag, København 1964-66

Vogel-Jørgensen, T. og Zerlang, Poul (red.): *Bevingede ord*. Gads Forlag, 6. udg., København 2000