

Præksistens i mystikkens retorik

Jørgen Podemann Sørensen

Abstract: Pre-existence is not just a religious idea; this paper examines its role as a rhetorical device in mysticism. On the basis of a comparative analysis of texts from classical Sufism (al-Halladj), medieval Christian mysticism (Eckhart) and the Chinese Dao de jing, it argues that pre-existence may denote and propagate the very transcendence of what Eckhart calls his breakthrough, e.g. in negative theology or apophatic discourse. At the same time, the idea of not yet differentiated or even executed existence also somehow characterizes that consciousness without particular objects, which is the aim claimed by many mystics.

Keywords: Pre-existence — Mysticism — al-Halladj — Eckhart — Dao de jing

Det er vel naturligt at betragte præksistens som en særegen religiøs forestilling om, at det – eller i det mindste noget af det – der foreligger for os og som altså på et tidspunkt, i urtiden, evt. ved skabelsen, er blevet til, har eksisteret i en foreløbig form, før det blev til – som en tanke eller plan i en skabers indre beredskab, som en matrice eller en genetisk kode til det, der senere blev til. Men ligesom mytisk urtid og skabelse ikke blot er religiøse forestillingsformer, men også retoriske ressourcer, sådan er præksistens det også. Den, der fortæller om skabelsen eller den allerførste urtid, måske før der fandtes mennesker, har allerede sat det meddelte i scene som noget ganske overordentligt fundamentalt og samtidig som en viden, mennesker ikke af egen kraft kan opnå. Den, der kan referere til præksistens, overbyder mytefortælleren ikke blot i kronologisk tilbageskuen, men også i transcendens. Tiden før al tid og den allerførste begyndelse ligger allerede ved grænsen af den menneskelige forestillingsevne, men taler man om det præksistente, er man langt hinsides de former og egenskaber, mennesker kan se for sig. Der er netop endnu ikke form eller karakteristika, der kan beskrives. Ideen om præksistens kan minde om meget radikale skildringer af det kaos, der var før kosmos, den nu kendte verden, blev til: tomhed, formløshed, uigennemskuelighed, endeløs ensartethed. Men her er der dog endnu tale om skildringer, altså noget, man i et vist omfang kan forestille sig.

Præksistente former er derimod endnu ikke noget, man overhovedet kan begynde at se for sig; de transcenderer de eksisterende former på en endnu mere radikal og principiel måde. Udtryk for præksistens hører altså til de skarpeste våben i det transcendensretoriske armamentarium.

Al-Halladj

I året 922 henrettedes den islamiske mystiker al-Husayn ibn Mansur al-Halladj i Bagdad. Han var kendt for sin radikale og provokerende mystiske retorik og havde blandt andet udtalt, at han var Sandheden, *al-Haqq*. Det måtte indebære, at han var Gud, og sammen med andre anklagepunkter førte udtalelsen til den dødsdom, der eksekveredes i 922 (Pedersen og Søndergaard, 1999, 14-15). Natten før henrettelsen skal al-Halladj ifølge traditionen, der opfatter ham som martyr, have bedt sin berømte bøn, hvor han på én gang går i rette med Gud, triumferer over sine modstandere og opsummerer sin selvforståelse som mystiker så religionshistoriens vingesus kan fornemmes. Den korte tekst byder på tankegange fra koran og hadith, Aristoteles, hellenistisk jødedom, gnostiske strømninger og nytestamentlig kristendom.

¹ Vi er dine vidner! Vi tyr til din majestætiske glans, at Du kan åbenbare
Dit forehavende og Din vilje efter Dit behag. Du er den som er Gud i
himlen og gud på jorden.

² O, Du som skaber tiderne og danner formerne!

³ O, Du for hvem substanserne ydmyger sig og for hvem accidenserne
kaster sig til jorden og på hvis bud legemerne bliver sammensat og hos
hvem bestemmelserne formes.

⁴ O, Du som udstråler dit væsen for hvem du vil, således som du vil, som da
Du udstrålede dit væsen efter din rådslutning i den skønneste skik-
kelse. I skikkelsen var ånden som talte med viden, klarhed og myndighed.

⁵ Siden meddelte Du Dit nærværende vidne Dit personlige væsen.
Hvad var din vilje, da Du blev ensartet med mit væsen ved den
sidste af mine sjæleforvandlinger og du kaldte mit væsen til mit
eget (guddommelige) væsen? og du åbenbarede mine oplevelsers
og mine underes sandheder, idet jeg for op i mine himmelfarter til
mine præksistensers troner, medens jeg talte om mine skabelser.

⁶ Og nu føres jeg til døden, dræbes, korsfæstes og brændes! Vindene
henvejrer mit lette støv, og strømmene river mig bort. Men et
eneste gran af røgelsen fra mine åbenbarelsers tempelhus er vældigere

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

end de grundfæstede bjerge
(Pedersen og Søndergaard, 1999, 48-49)

Digtets 'Vi' er al-Halladj og den række af martyrer eller – som ordet egentlig betyder – vidner, som han nu skal føjes til. En martyr er jo én, der ved sin død bliver et vidnesbyrd om eller et udtryk for Guds storhed, ja, i en vis forstand én, som Gud åbenbarer sig i. Men samtidig med at den tilstundende henrettelse udnævnes til en sådan åbenbaring, er der i digtet en næsten formastelig kritisk spørgen efter meningen med denne åbenbaring, der i det følgende også ses i forlængelse af al-Halladj's mystiske oplevelser. Fra begyndelsen tales der om Guds 'forehavende' og 'vilje', og i v5 spørges der direkte: "Hvad var din vilje...?"

Digtets gudsbegreb er fra begyndelsen klart koranens gudsbegreb. I v1 og v2 er det Guds suveræne magt i himmel og på jord som den der skaber og former (jf. sure 2,115-117), der dominerer anråbelsens ordlyd, og i v3 synes der at ske en udmøntning af denne skabende og formende magt: den har sat sit præg på alle fysiske legemer og bestemt alt, hvad der sker i verden. Men samtidig transcenderer dette gudsbegreb det aristoteliske skel mellem substans og accidens, altså mellem tingenes væsen og deres individuelle forekomst. Substansen udgøres af de væsentlige, de pr. definition nødvendige egenskaber, mens accidensen er en grumset blanding af væsentlige og uvæsentlige eller tilfældige egenskaber. Når det hedder at både substanser og accidenser bøjer sig for Gud, er det naturligvis et stykke transcendensretorik: Gud er hævet over selv den højere filosofis subtiliteter! Men i digtets økonomi er det også en nødvendig åbning; for hvis en martyr – eller en mystiker – er et udtryk for Gud, så ville det være nærliggende at tænke sig, at Gud her var substans, mens mennesket som hans vidne eller udtryk blot var en grumset accidens. Men sådan skal det netop ikke være: al-Halladj lovpriser i et tidligere digt Gud som den, "der har åbenbart sin menneskelighed som hemmeligheden i sin strålende guddommeligheds glans." (Pedersen og Søndergaard, 1999, 47). Også i dette hans sidste digt holder han fast ved, at martyren og mystikeren ikke blot er et indirekte udtryk for eller en afglans af Gud, men en åbenbaring af Guds inderste og hemmeligste væsen.

I det følgende v4 anråbes Gud som den, der suverænt udstråler sit væsen, altså ikke bare sætter sit præg på skaberværket, men giver i hvert fald noget af det del i sit væsen. Sætningen lyder så ortodoks, for det må følge af Guds almagt, at han kan udstråle sit væsen for hvem han vil – men ellers er det jo sådan i både jødedom, kristendom og islam, at skaberværket ikke har del i Guds væsen. Det ligger der som et vidnesbyrd om hans skabelse og eventuelt om hans intelligente design. Men skabelsen er afsluttet, og der er intet af guddommelighed eller af Guds væsen tilbage i hans værk. Kristendom og islam har imidlertid hver sin ortodokse løsning på dette

problem. I kristendommen er løsningen inkarnationen, hvor skaberordet (*logos*) på ny kommer til verden, oven i købet i skikkelse af Guds menneskelighed. Og Kristus er, som den nikænske og flere senere trosbekendelser betoner, ”født, ikke skabt” (*gennêthenta, ou poiêthenta / genitum, non factum*) for i ham reproducerer Gud sit eget væsen i verden. Også islam har sin *logos*-teologi, hvor koranen kommer til at indtage en tilsvarende nøglerolle. Koranen er Guds ord, men den er efter ortodoks opfattelse heller ikke skabt, men fortsætter en tilværelse som Guds skabende ord i skabningen. Den kom til verden i rådslutningens nat (*Lailat al-Qadr*), den 27. Ramadan, og i hele måneden Ramadan faster man og reciterer koranen, ikke blot til opbyggelse, men som en kultisk gentagelse og for at verden endnu engang skal tage form efter det skabende ord (jf. Østergaard, 1995, 102-117).

I al-Hallads bøn hedder det nu videre, at Gud udstrålede sit væsen efter sin rådslutning i den skønneste skikkelse. ’Rådslutning’ (*qadr*) er udtrykket for det, der sker ved koranens nedsendelse: i analogi med et råd eller – på gammelnordisk – et ting, der har vedtaget en beslutning, foreligger der nu noget, der skal eksekveres. ’Den skønneste skikkelse’ tolkes traditionelt som urmennesket Adam, der jo også i bibelen siges at være skabt i Guds billede. I 1 Mosebog kapitel 2 former Gud mennesket af jord, men tanken om en projektion møder vi fx i den gnostiske tekst, der kaldes *Arkonernes hypostase* eller *Herskermagternes Væsen*. Her er det Uforkrænkeligheden, der spejler sig i de skimlede pytter i den nedre verden, og på grundlag af dette grumsede billede fremstiller de fæle arkonter deres urmenneske Adam.¹ I den jødiske apokalyptik forbindes urmennesket med Messias (græsk: *Christos*) eller med et generaliseret menneske (Menneskesønnen), der samtidig er en eskatologisk skikkelse.²

I digtets kompakte logik er altså koranens nedsendelse og inkarnationen, forstået som en udstråling eller projektion af Gud, tænkt sammen til en enhed. Slægtskabet med bibelske tankegange understreges i den sidste sætning, hvor urmenneskeskikkelsen siges at rumme ånden og at tale med myndighed.

Men menneskeskikkelsen, udstrålingen fra Gud, er på et helt aktuelt plan, hinsides urtid og futurisk eskatologi og hinsides substans og accidens, også mystikeren og morgendagens martyr *al-Halladj*. Han refererer til sig selv som ”Dit nærværende vidne” (v5) og omtaler sine mystiske gennembrud som ’sjæleforvandlinger’, som en meddelelse af Guds personlige væsen, hvori Gud bliver ensartet med al-Hallads væsen, altså en fuldstændig enhed af Gud og al-Halladj. I tidligere digte har al-Halladj

1. NHC II, 4, jf. *The Coptic Gnostic Library* (Robinson 2002), vol. 2, 234-59. Teksten er oversat til dansk af Søren Giversen i *Gads Religionshistoriske Tekster* (1984, 324-5).

2. En kort orientering findes hos Otzen (1984, 175-178).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

talt om, at Gud bor i hans inderste ”som sjælene bor i legeme,” og at Guds ånd er blandet med hans ånd ”som vinen blandes med det klare vand.” (Pedersen og Søndergaard, 1999, 48). Men det er blot metaforer på vej mod den ublandede enhed. Metaforer er også al-Hallads himmelfarter til sine præksistensers troner. Han låner her, som mange andre muslimske mystikere, den apokalyptiske fortælling om profetens himmelfart som et legendarisk forbillede for det mystiske gennembrud. Koranen (17.1) har kun ganske få linjer om ’Natterejsen’, hvor det fortælles, at profeten ved nattetid rejste fra Kabaen i Mekka til tempelpladsen i Jerusalem. Senere tradition, fx al-Bukharis (810-872) Hadith-samling,³ fortæller med inspiration fra den jødiske senantikke apokalyptik en lang historie om, hvordan profeten på denne rejse kommer til forskellige himle og møder de tidligere profeter. Han får både helvede og paradiset at se, og de fem daglige bønner bliver fastlagt. Og ligesom profeten besøger de syv himle på sin natterejse, sådan farer al-Halladj i sine sjæleforvandlinger op til sine præksistensers troner, dvs. han opgår i forstadier til sin eksistens. Når disse forstadier omtales som ’troner’, må det nok forstås sådan, at de er på én gang Guds og en slags menneskesøns forstadier. Teksten må her forstås ud fra det allerede citerede digt:

Lovet være Han der har åbenbaret sin menneskelighed
 som hemmeligheden i sin strålende guddommeligheds glans
 Derpå kom Han til syne i det ydre for sine skabninger
 i skikkelse af en der spiste og drak ...
 (Pedersen og Søndergaard, 1999, 47)

Det mest fundamentale og transcendentale ved selve guddommeligheden er menneskelighed. Den overbyder endog selve skabelsen og knyttes derfor logisk nok til præksistensen. Det er en præksistenstanke omtrent som i Johannesevangeliets begyndelse, knyttet til den kristne inkarnationstanke. I digtet ses det klart i det skjulte bibelcitater ’en der spiste og drak’ (Matt 11,19 og Luk 7,34). I al-Hallads sidste bøn bestyrkes denne tolkning ligeledes af et skjult bibelcitater: al-Halladj refererer til sit legeme som ”mine åbenbarelsers tempelhus,” ligesom en bemærkning af Jesus under den voldsomme tempeldemonstration i Johs 2,21 – om at nedrive templet og opbygge det igen på tre dage – tydes som en tale om hans legemes tempel, der først kunne forstås efter opstandelsen.⁴

3. Dansk oversættelse: Al-Bukhari (2007, 46-50).

4. En variant af denne tanke findes hos Paulus i 1 Kor 6,19, hvor han begrundes advarsler mod løslagt sex med, at menneskelegemet er et tempel for Helligånden. En sammenhæng mellem al-Hallads opfattelse af sit eget legeme som et åbenbarelsens sted og Paulus’ tanker om ånds-
 Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

I slutningen af al-Halladjs digt knyttes tanken om legemet som tempel netop til henrettelsen og det, der ligesom skal overleve henrettelsen. Oversættelsen 'kors-fæstes' er ikke tvingende, men svarer meget godt både til tankegangen og til den anvendte henrettelsesmetode. Den dømte blev først mishandlet grusomt og derefter ophængt i et stativ til en langsom og pinefuld død. Til sidst blev han halshugget og brændt.⁵ Med fantastisk digterisk koldblodighed gør han ikke blot sit legeme til et tempel efter nytestamentligt forbillede, men også asken af det til røgelse. Både tempel og røgelse betegner jo guddommens nærvær, som altså – i lighed med den kristne tradition, al-Halladj øser af – også i dette digt bliver nettoresultatet. Et eneste gran af den aske, vinden tog, er vældigere end de grundfæstede bjerge, for den er Guds allestedsnærvær.

Al-Halladj tyder altså sin henrettelse messiansk – eller, om man vil, kristologisk – og i det samme lys anskuer han sin mystiske praksis: Det er en slags inkarnation, der sker; det er Gud, der udstråler sit væsen i hans, al-Halladjs, menneskelige skikkelse, som det i sin tid skete i urmennesket. Eller – set fra den anden side – det er al-Halladj, der genindtager sin plads som den præeksisterende menneskesøn eller endog som Gud selv, for i præeksistensen var menneskesønnen vel ikke forskellig fra Gud. Med sublim poetisk radikalitet er al-Halladjs mystiske praksis altså bestemt ved noget, der ikke ophører ved døden og ikke begynder med skabelsen.

Eckhart

Den kristne mystiker Eckhart (1260-1327) har både inkarnationstanken og præeksistensens retorik fælles med al-Halladj. Det mystiske gennembrud er for Eckhart Guds søns fødsel i sjælens inderste,⁶ og flere steder i hans værk er præeksistensen målet for mystikerens bestræbelser. I *Traktaten om Afsondretheden* søger han "den bedste og højeste dyd, ved hvilken mennesket kunne knytte sig nærmest til Gud og igen blive således som han var i Gud, da der ingen forskel var, førend skabningen blev til" (Eckhart, 1983, 57). Denne dyd, siger Eckhart, er netop afsondretheden, der jo er rensset for alt, hvad der kunne stå enheden med Gud i vejen. Han citerer endda den arabiske filosof Avicenna (Ibn Sina, 980-1037), der ligesom al-Halladj stod i den samme nyplatoniske tradition som Eckhart selv: "Den ånd, der er afsondret, har en magt så stor, at hvad den ser, det er sandt, og hvad den begærer, det til-

åbenbarelse i menighedens medlemmer er vel tænkelig, men det er tydeligvis inkarnationstanken og linjen fra urmennesket til den korsfæstede Kristus, der har vægt hos al-Halladj.

5. En engelsk oversættelse af kilder til al-Halladjs sidste tid findes i Kritzcek (1964, 104-113).

6. Se "Prædikenen over 1. Johannesbrev IV, 9" (Eckhart, 1983, 35).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

falder den, og hvad den byder bliver adlydt!” For Eckhart hænger det sammen med, at afsondretheden i yderste konsekvens er så fri for alle ting, al form og struktur som før nogen ting eksisterede og derfor må tilrive sig Guds eget væsen. Fri for ethvert partikulært begreb må den præeksistente tomhed opfyldes af Gud selv.

Også i sin berømte prædiken over Matthæusevangeliet 5,3, hvor han udlægger bjergprædikens saligprisning af de fattige, benytter Eckhart sig af præeksistensens retorik (Eckhart, 1983, 50-56). Der er, siger han, tre slags fattigdom, som man må lægge sig efter for at blive salig: intet at ville, intet at vide og intet at have. Typisk for Eckhart udsættes disse tre slags fattigdom nu for den særlige mystiske diskurs, som Michael Sells har kaldt *apophasis* eller 'un-saying' (Sells, 1994, 2-13 og Elkjær Olsen, 2008, 40-49). Tentative formuleringer af hvad fattigdom vil sige, forkastes, præciseres og radikaliseres i en stadig transcenderende proces, der synes indrettet på at bringe læseren til et gennembrud. Der doceres ingen endegyldig opfattelse, men rækken af formuleringer, der afløser hinanden, stiler mod en transcendensretorisk kulmination, der ligger hinsides alle sproglige udtryk og derfor kun kan realiseres i det mystiske gennembrud.

I denne apofatiske *tour de force* bliver den første slags fattigdom, intet at ville, noget ganske provokerende: Den består ikke blot i at give afkald på egen vilje og egne ønskemål, men må ret beset også indebære bortfald af viljen til at opfylde Guds vilje. For virkelig at være fattigt, må mennesket være så fri for sin skabte vilje, ”som da han endnu ikke var til.” Igen er det en præeksistenstanke, der optager Eckhart, for han fortsætter:

Da jeg endnu var i mit udspring, da havde jeg ingen Gud, da tilhørte jeg mig selv. Jeg ville intet, jeg begærede intet, thi jeg var et bestemmelsesløst væsen og en erkender af mig selv i nydelsen af sandheden. Da ville jeg mig selv og ville intet andet; hvad jeg ville, det var jeg, og hvad jeg var, det ville jeg, og jeg var fri for Gud og alle ting ... (Eckhart, 1983, 52)

I sin præeksistente tilstand var Eckhart ikke forskellig fra Gud, og han kan derfor sige, at han var fri for Gud, nemlig som objekt for tanke og stræben. Han kan endda gå endnu videre, helt ud i det provokerende, når han i det følgende ligefrem beder om at blive fri for Gud. Selvom det er både paradoksalt og provokerende at bede Gud om at blive fri for Gud, er det logisk nok. Kun ved at slippe for Gud som objekt og mål kan præeksistensens enhed med Gud opnås.

Også den anden fattigdomsform, intet at vide, bestemmes i forhold til præeksistensen. Mennesket skal være blottet for enhver viden eller erkendelse ”som han var, da han ikke var til.” Mennesket skal altså også være uden bevidsthed om, at Gud

lever i det, for dengang det endnu var i Guds evige tilstand, var det selv alt, hvad der levede i det. En bevidsthed om Gud som en separat person er i det hele taget en hindring for enheden med Gud, og Eckhart forkaster i utvetydige vendinger hele det (i gammeldags forstand) *teologiske* projekt: ”Gud er hverken væsen eller fornuft, og ej heller erkender han dette eller hint. Derfor er Gud fri for alle ting, og derfor er han alle ting.” En videnskab eller blot en bevidsthed om Gud ser Eckhart som noget kontraproduktivt; for ham er det ultimativt guddommelige den præeksistente enhed af Gud og menneske og alt andet, og for at nå den må man befri sig for viden, der jo altid har partikulære objekter.

Den tredje fattigdomsform, intet at have, bestemmes af Eckhart som den inderligste og egentligste. Han refererer først til en tidligere udtalelse om, at mennesket skal være fri for alle ting og alle gerninger og således være et sted, hvor Gud kan virke. Men nu radikaliserer han: selv hvis mennesket befriede sig for alt uvedkommende, således at Gud i ham kunne finde et sted at virke, så vil det ikke være en virkeliggørelse af denne den inderligste og egentligste fattigdom. Den nås først, når mennesket også er fri for Gud og alt hans værk og ikke reserverer lokaler til ham. Så må Gud for at virke i sjælen *selv* være det sted, hvor han vil virke. Eckhart overbyder altså sine tidligere formuleringer med den tanke, at det ikke drejer sig om, at mennesket har eller rummer Gud, men at Gud bliver identisk med mennesket. Endnu en gang beder han Gud om at blive fri for Gud, og endnu engang knyttes denne frihed til præeksistensen:

...thi mit inderste væsen er over Gud, når vi opfatter Gud som alt det skabtes oprindelse. Thi i det i Guds væsen, hvorved han endog er hævet over selve Treenigheden, der var jeg selv, der ville jeg mig selv og erkendte jeg mig selv som den, jeg er. Derfor er jeg min egen oprindelse ... (Eckhart, 1983, 55)

Menneskets præeksistente enhed med Gud er altså den oprindelige tilstand og den ultimative guddommelighed. I al sin radikalitet medfører denne præeksistensens retorik, at skabelsen, adskillelsen mellem skaber og skabning, anskues som et fald. I det stykke kan Eckhart ligne senantikkenes gnostiske strømninger, men han er under alle omstændigheder mest optaget af den positive side af sagen: at mennesket har mulighed for, i det mystiske gennembrud, at vende tilbage til præeksistensens enhed med Gud og opnå, ”hvad han evigt har været og evigt vil forblive.” (Eckhart 1983, 56).

Som allerede nævnt står både al-Halladj og Eckhart i den samme nyplatoniske tradition, hvor det netop er karakteristisk, at verden og naturen foldes ud af et første, transcendent princip, der er karakteriseret ved enhed og forskelsløshed. Der kan

slet ikke herske tvivl om, at det er denne tanke, de hver på sin måde udmønter i en mystikkens retorik. Det betyder imidlertid ikke, at præeksistensens retorik er forbeholdt mystikere med nyplatoniske rødder.

Dao de jing

I det gamle Kina var de filosofiske og kosmologiske forudsætninger for den tidlige mystik helt anderledes. Man ansuede ikke verden som et stykke statisk geometri, og ideen om en skabelse som et markant vendepunkt var ikke fremherskende. I Europa er det vistnok kun den førsokratiske græske filosof Heraklit, der har set verden for sig som man gjorde i det gamle Kina: som en stadig strøm, i uophørlig bevægelse og forvandling, men dog styret af et konstant princip. Heraklit kalder det *logos* og er faktisk den første, der bruger dette græske ord som betegnelse for en universel verdensfornuft.⁷ I Kina hed dette universelle, verden iboende styringsprincip *dao*. Ligesom det græske *logos* har også *dao* mindre universelle og mere konkrete betydninger: 'vej', 'metode', 'norm' (jf. Kaltenmark, 1969). Navnlig kommer *dao* i den konfucianske samfundstænkning til at betegne den måde, verden hang sammen på, før den gik af lave. *Kongfuzi* (551-479 f.v.t.) og *daoismens* klassikere er fælles om drømmen om, at der var en tid, hvor alt gik af sig selv; de vise fyrster udstrålede så at sige stabilitet og sammenhængskraft i samfundet, og al tvang og magtanvendelse var overflødig. For Kongfuzi lå hemmeligheden i ritualerne; med dem havde de vise fyrster styret og vedligeholdt en ideel samfundsorden, og *dao* betegnede på én gang denne orden eller norm og den kosmiske sympati, som fyrsterne forstod at administrere i deres ritualer. *Dao* var altså selve rationalet i verdens, naturens og samfundets gang, men dermed også den metode, der skulle bruges, og den norm, der skulle overholdes for at holde samfundet i en positiv gænge.

Mens Kongfuzi var tilbøjelig til at udmønte hele traditionen som normsættende ned i alle detaljer, reagerede *daoismens* klassikere radikalt mod tanken om, at *dao* skulle kunne udmøntes i et normsystem eller en brugsanvisning. Den berømte *Dao de jing*, der sandsynligvis er blevet til i 300-tallet f.v.t., insisterer på *dao* som en transcendent størrelse. Allerede bogens første sætning forbereder denne indsigt:

Vejene er det der kan følges, det er ikke nogen fastlagt vej
(Andersen, 1999, 65)

7. Diels/Kranz, 1985, 1-2, 50 (jf. Mejer, 1971, 63-64, § 75-79).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Der står *dao* hele tre gange i denne sætning, for *dao* kan også stå i verbal betydning: 'følge', 'vise vej'. Poul Andersens oversættelse, som her er gengivet, formidler den tanke, at *dao* ikke er den slagne vej, ja slet ikke en konkret vej, men må forstås på et højere abstraktionsniveau. Andre har ment at kunne oversætte:

The Tao that can be told of is not the Absolute Tao. (Welch 1966: 51)⁸

Hvis denne oversættelse (som har støtte i en kinesisk kommentar fra 200-tallet) er rigtig, bliver *chang dao* ('the Absolute Tao') allerede et udtryk for den transcendent, uudsigelige *dao*. Senere i kapitel 1 tales der om det navnløse, der er himlens og jordens begyndelse, og det siges, at den, der er fri for begær, vil se dets mysterium, mens den, der begærer, vil se dets omrids. Det passer godt med begge oversættelser, og læsere af Eckhart vil genkende den tanke, at den fattigdom i ånden, der gør salig, ikke kan nås, så længe man har partikulære objekter for sin vilje eller sin viden. Ligesom Eckhart beder om at blive fri for Gud (som objekt), sådan ønsker *Dao de jing* at distancere sig fra et *dao*-begreb, der forstås som noget konkret, man kan pege på, ønske sig eller eventuelt komme i besiddelse af. Denne opfattelse er også meget tydelig hos *Zhuangzi*, den anden store daoistiske klassiker (jf. Chuangtse, 1981, 63-69).

De tidlige daoistiske klassikere bygger altså *dao* op som et subtilt, transcendent begreb, der er højt hævet over konfucianismens lappeløsninger. Deres anliggende er mystikken⁹ og det åndelige gennembrud, der kan nås ved at radikaliseres og transcendere de mest universelle og fundamentale begreber. Til transcendensretorikken i *Dao de jing* hører også præksistens:

Der var noget som dannedes utydeligt,
 Det fødtes før himmel og jord.
 Hvor stille, hvor ensomt!
 Det står alene og ændres ikke
 Det bevæger sig overalt, men er ikke i fare.
 Det kan betragtes som verdens moder.
 Jeg kender ikke dets navn, og således er det at
 Hvis jeg endelig skal betegne det, siger jeg 'Vejen' (*dao*).
 (Andersen, 1999, 89)

8. De fleste, især lidt ældre, oversættelser følger dette mønster. En nøjere udredning af oversættelsesproblematikken er givet af Poul Andersen (1999, 168-169, note 97).

9. Om mystik i daoismens klassikere, se Welch (1966, 50-97), Kohn (1992), Nielsen (2011). På dansk foreligger også en ældre populærvidenskabelig fremstilling i Marcus (1941).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Her bliver *dao* en ufuldkommen betegnelse for altings dunkle, navnløse urgrund og moder, som eksisterede før himmel og jord. Præksistensen hører sammen med enhed og uforanderlighed, men er dog det potentiale, hvori mangfoldigheden har sit udspring. I kapitel 21 hedder det:

Som fænomen er Vejen (*dao*) tåget og uklar.
 Hvor uklar, hvor tåget!
 Og dog rummer den billeder.
 Hvor tåget, hvor uklar!
 Og dog rummer den ting.
 ...
 Igennem den kan man se alle begyndelser.
 (Andersen, 1999, 85)

Dao har altså tingene i sig, men i en endnu ikke eksekveret form. Skønt tåget og uigennemskuelig er den for mystikeren vejen tilbage til "alle begyndelser," altså til tilværelsens kilder og hans eget "høje udspring," for nu at tale med Eckhart. Og ligesom Eckharts præksistente udspring kan nås på ny i gennembruddet, sådan er *daos* dunkle urstrøm også stadig virksom og tilgængelig for den daoistiske mystiker:

Vejen (*dao*) er til stadighed uden handlen,
 Og dog lader den intet ugjort
 Hvis konger og lensherrer kan fastholde den
 vil alle ting af sig selv forvandles.
 De forvandles, og hvis begæret dukker op,
 så undertrykker jeg det med det uforarbejdede uden navn ...
 (Andersen, 1999: 101)

Her udvindes ligefrem en politisk filosofi af tanken om *dao* som det endnu ikke eksekverede potentiale til alt. Fyrster må lære ikke at gribe målet ind, men lade urstrømmen strømme og forvandle alt. Det navnløse uforarbejdede, dvs. *dao* som *prima materia* eller altings potentiale, kan ligefrem mobiliseres mod det målrettede begær. Det er muligt at efterligne dette potentiale, som ikke handler, men dog forårsager alt. I denne tanke er der vel en refleks af drømmen om fortidens vise konger, der aldrig greb ind, men dog fik alt til at gå som det skulle. Men der er også en tydning af mystikerens religiøse praksis. Den består ligesom hos Eckhart i at blive "fri for Gud og alle ting," fri for al målrettet stræben og flyde med den strøm, som var til, før alle optænkelige mål for stræben eller handlen blev til.

Endnu et daoistisk grundbegreb betegner netop denne imitation af præeksistensens kaotiske inertie. Det er begrebet *wu wei*, 'ikke-handlen' eller 'ikke-indgriben,' som vi allerede har mødt netop som en karakteristisk af *dao* i citatet fra kap. 37 ovenfor. Det handler ikke om dovenskab, men om ikke at gribe forstyrrende ind i naturens evige rytme af forvandlinger. Det klassiske sted i *Dao de jing* er kap. 48, hvor *wu wei* kontrasteres med konfucianske idealer:

Den der giver sig af med studier forøges dagligt.
 Den der giver sig af med Vejen (*dao*) formindskes dagligt.
 Han formindskes og formindskes
 for til slut at nå frem til ikke-handlen.
 Han handler ikke og lader derved intet ugjort
 (Andersen, 1999, 115)

Mens konfucianere svulmer op af akkumulerede kundskaber, svinder den daoistiske mystiker ind. Han er på vej mod det, som Eckhart kalder fattigdommen i ånden, og ender med at ville, vide og have så lidt som før han var til. Eller, hvis vi holder os til den kinesiske formulering: han ender med den *wu wei*, der imiterer præeksistensens kaotiske inertie.

Men hvordan går det til, at intet lades ugjort for den, som intet gør? Det kinesiske udtryk er bevidst paradoksalt sat op: *wu wei ze wu bu wei*.¹⁰ Tanken er i slægt med det, som Eckhart siger om den inderligste og egentligste armod:

... det er først at være fattig i ånden, når mennesket er så fri for Gud og alt hans værk, at såfremt Gud ville virke i sjælen, måtte han selv være netop det sted, hvor han vil virke; og hvor gerne er han ikke det! Thi finder Gud mennesket så yderlig fattigt, så bliver han sin virkens eget sted ... (Eckhart, 1983, 54-55)

Også *Dao de jing* ser for sig, at det er muligt at minimere egne aktiver i en sådan grad, at *dao* tager over og virker i mennesket. Ligesom Eckhart betragter alle slags ideer og forestillinger om Gud som kontraproduktive, sådan ser *Dao de jing* konfucianernes ustandselige normsætninger som en hindring for *dao*. Man må netop tænke sig, at *dao* lever i det spontane og kreative, ikke i efterlevelse af regler og implementering af patentløsninger. *Wu wei* betyder ikke, at man ikke skal bestille

10. Om dette udtryk og varianten *wu wei* ('handle uden indgriben'), se Andersen (1999, 170, note 100).

noget, men at man ikke skal gribe ind i naturens og verdens gang, men lade *dao* ske fyldest. Præksistensens kaotiske inert, som *wu wei* imiterer, greb heller ikke ind og involverede sig ikke, men var ikke desto mindre den skabende årsag til alt.

At præksistensen så at sige lader sig gentage, ser vi i det råd, der gives i kap. 64: ”Grib ind i det når det endnu ikke eksisterer.” Arthur Waley oversatte det ”Deal with things in their state of not yet being.” (Waley 1977, 221). Vi kan begynde med at konstatere, at dette er et meget træffende udtryk for, hvad man verden over gør i ritualer. Det er fx sådan, man indvier en storebæltsbro: man spænder et bånd over kørebanen, så trafikforbindelsen ikke eksisterer endnu. Så er der musik og taler, og dronningen klipper båndet over, hvorefter det relevante hierarki i højtideligt tempo kører over broen. Utallige overgangsriter nulstiller den eller det, der skal gå fra en tilstand eller status til en anden, og kan på den måde gennemføre overgangen eller transformationen. Rituallets objekt reduceres til et potentiale, altså en art præksistent tilstand (Podemann Sørensen, 2006, 78-82). Noget tilsvarende sker i mange ritualer, der udnævner sig selv til gentagelser af den mytiske urtids skabende begivenheder (Podemann Sørensen, 2006, 83-91 og 2008, 122-124).

Dao de jings kapitel 64 forener naturfilosofi, praktisk visdom og mystik i det vise råd om at tage udgangspunkt i præksistensen: Et træ bliver til af et lille skud, en lang rejse begynder fra stedet under ens fod. Den vise må tilsvarende lære ikke at lære, dvs. ikke at skyde læresætninger, socio-politiske visioner eller bureaukratiske planer ind mellem sig selv og virkeligheden, men tværtimod, netop ved ikke at gribe ind, bistå alle ting i at være som de er af sig selv. Det præksistente potentiale er kreativt i sig selv og behøver egentlig blot at få lov til at udfolde sig som delagtig i den strøm, verden er, dvs. *dao*. Tilsvarende kan den mystiker, der indser præksistensens iboende kreativitet og praktiserer *wu wei*, leve sit *vita unitiva*,¹¹ ”fri for Gud og alle ting.”

11. I flere mystiske traditioner indgår den tanke, at det mystiske gennembrud (i kristen tradition sommetider kaldet *unio mystica* eller mere drastisk *mors mystica*, ’den mystiske død’) kan blive til en mere permanent tilstand eller livsform, i kristen tradition *vita unitiva*, livet i forening med Gud (jf. Underhill, 1967, 413-443). I islamisk tradition tales der på lignende måde om *fana’* (’forsvinden’, dvs. henrykkelse), kontrasteret med *baqa’*, ’forbliven’, dvs. en varig opgåen i eller forening med Gud (jf. Schimmel, 1975, 44, 306 og *Gads religionshistoriske tekster* (1984, 432-433). Tekster om *fana’* og *baqa’* fra Abu Nasr Abdallah as-Sarradjs håndbog for sufier *Kitab al-Lumaa*, er oversat af Svend Søndergaard (Pedersen og Søndergaard, 1999, 30-43).

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

Konklusion

På tværs af religioner og kulturer kan præeksistens altså optræde som et vigtigt motiv i mystikkens retorik. Selve ideen om en tid eller en tingenes tilstand, hvor de nu kendte former endnu ikke forelå, men dog fandtes som et potentiale, er jo en indlysende transcendersretorisk ressource. Vi har i det foregående også – om end ultrakort – set, at mere manifesterede religiøse praksisformer som overgangsriter og mytologiserende kulturdramaer betjener sig af en lignende retorik. Netop ved at forholde sig til tingene ”in their state of not yet being” sætter de sig i scene som handlinger, der kan gennemføre fundamentale ændringer og bevirke grundlæggende fornyelse.

Mystik er en væsentlig mindre manifesteret religiøs praksisform, idet den foregår i menneskers sind og består i at følge visse tankebaner eller styre sin opmærksomhed på en bestemt måde, der kan lede den praktiserende til et åndeligt gennembrud, som ofte siges at ligge ud over enhver sproglig formulering eller diskursiv ræsonneren, en slags total oplevelse uden et afgrænset objekt, ja endog uden det ellers aprioriske skel mellem et oplevende subjekt og et oplevet objekt. Det er som om ethvert forsøg på at karakterisere selve dette gennembrud ender i en transcendersretorik, der til syvende og sidst ikke for alvor er informativ på et adfærdsvidenskabeligt niveau. Vi får næppe nogen sinde at vide, om alle, der betjener sig af det, vi kalder mystikkens retorik, oplever det samme eller gennemgår den samme indre proces. Her deler det mystiske gennembrud skæbne med mange andre hændelser i menneskers sind: betagelse, glæde, overraskelse, smerte – for blot at nævne nogle få eksempler. Om dem kan der også bruges store ord, der synes at indebære subjektets eller objektets sammenbrud eller bortfald, uudsigelighed og noget, der er over al forstand. Vi kan i det store og hele forstå retorikken og forestiller os i almindelighed, at der er et ligefremt forhold mellem den retoriske intensitet og oplevelsens styrke – selvom vi godt ved, at tilbøjeligheden til store ord og radikale formuleringer varierer fra menneske til menneske. Også det mystiske gennembrud må historikeren nøjes med at forestille sig på grundlag af den overleverede retorik, og her må man gøre sig klart, at den mystiske litteraturs retorik ikke tager sigte på at skildre den mystiske oplevelse, men på at fremkalde den. Oplevelsen eller gennembruddet ligger hinsides det sproglige udtryk, men vi må forestille os, at det ligger i forlængelse af det, altså at den mystiske tekst udstikker tankebaner, der kan føre en læser til gennembruddet.¹² Michael Sells’ teori om den mystiske tekst som apofatisk, altså i sit forløb benægtende, reviderende og radikaliserende egne udsagn, anskuer netop en tekstform, der ikke munder ud i et forpligtende udsagn om noget, men bringer sin læser ind i en

12. En lidt anderledes formulering – som en udbygget definition af mystik – har jeg givet i Podemann Sørensen 2011: 90.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 18

Præeksistens, red. Kristian Mejrup, Søren Holst og Søren Feldtfos Thomsen

ISBN 978-87-635-4145-9 (print) 978-87-635-4441-2 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2012 (ebook 2016) www.mtp.dk

proces, der kan føre videre end sprog og tekst kan nå, til det, som Eckhart kalder gennembruddet.

Men den mystiske tekst er ikke kun form. Selv en apofatisk form kræver et indhold og et emne, der kan udsættes for *apophasis*. Hertil kommer, at den mystiske tekst også har en anden opgave at varetage. Den er ikke kun en serie stimuli eller en åndelig pacemaker; den har også til opgave at udnævne den proces, læseren gennemgår – altså den mystiske praksis – til virkeliggørelse af høje religiøse mål. Vi kender det fra ritualtekster, der jo netop udnævner en konkret praksis til at være andet og mere end det profane blik kan opfatte. I det gamle Ægypten udnævnte man næsten ethvert offer til at være guden Horus' øje, som hermed blev givet tilbage til sin rette ejermand. I de fleste kristne kirker udnævner man ved nadveren eller eukaristien brød og vin til at være Kristi legeme og blod. Man kalder også dette 'sakramental udtydning', men udnævnelse er egentlig et bedre ord. Der afkodtes jo ikke en mening, som blev til ved bagning eller gæring, men der etableres aktivt en rituel betydning.

På tilsvarende måde udnævner den mystiske retorik mystikerens og altså potentielt læserens indre praksis til at være virkeliggørelsen af høje religiøse mål. Vi så, at al-Halladj udnævnte sine mystiske gennembrud til himmelfarter til sine præeksistensers troner, og at Eckhart udnævnte sit eget inderste væsen til at være over Gud som skaber og ét med Gud i præeksistensen, før skabelsen og dermed adskillelsen. I *Dao de jing* var målet tilsvarende *dao*, den præeksistente enhed, hvorfra alle begyndelser kan ses, og til *dao* var både den vise fyrstes styre og mystikerens praksis udnævnt. Netop i mystikkens retorik er præeksistensbegrebet en helt ideel ressource. Ikke blot overtrumfer det enhver mytisk prioritetsretorik og formentlig enhver anden transcendensretorik; det genererer også næsten med begrebslogisk nødvendighed en apofatisk diskurs (om alt det der ikke kan udsiges om det), og det indebærer en ide om ubegrænset, endnu strukturløs enhed, som – også hvor præeksistens ikke er nævnt – er karakteristisk for mystikkens retorik og sætter historikeren i stand til at *forestille sig* oplevelsens art.

Litteraturliste

Andersen, P., 1999, *Daode jing. Bogen om vejen og magten*, København: Spektrum.

Al-Bukhari, 2007, *Hadith-samling*, red. E. Andreassen og E. Wulff, Aarhus: Systime.

Chuangtse, 1981, *Forstanden drager nordpå*, red. Søren Egerod, København: Sankt Ansgars Forlag.

- Diels, H / W. Kranz, 1985, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich: Weidmann.
- Eckhart, 1983, *Prædikener og traktater*, København: Sankt Ansgars Forlag.
- Elkjær Olsen, N.L. 2008, *Det Uudsigelige. Studier i Plotins Mystik*. Janua religionum 3, København.
- Gads religionshistoriske tekster*, 1984, red. B. Alster og C. Lindtner, København: Gad.
- Kaltenmark, M., 1969, *Lao Tzu and Taoism*, Stanford: Stanford University Press.
- Kohn, L., 1992, *Early Chinese Mysticism*, Princeton: Princeton University Press.
- Kritzeck, J. (red.), 1964, *Anthology of Islamic Literature*, Harmondsworth: Pelican Books.
- Marcus, A., 1941, *Den blaa Drage*, København: Gyldendal.
- Mejer, J., 1971, *Filosofferne før Sokrates*, København: Munksgaard.
- Robinson, J. M. (red.), 2002, *The Coptic Gnostic Library I-V*, Leiden: Brill.
- Nielsen, K. B., 2011, 'Kosmologi og mystik i daoismen', *Mystik – i filosofi, religion og litteratur*, red. A. Haaning og M. Risager, Højbjerg: Univers: 58-88.
- Otzen, B., 1984, *Den antike jødedom*, København: Gad.
- Pedersen, J./ S. Søndergaard, 1999, *Islamisk mystik*, København: Spektrum.
- Podemann Sørensen, J., 2006, *Komparativ religionshistorie*. Janua religionum 2, København.
- Podemann Sørensen, J., 2008, 'Chaotisk retorik', *Chaos. Skandinavisk tidsskrift for religionshistoriske studier* 49: 113-131.
- Podemann Sørensen, J., 2011, 'Gnosis og mystik.' *Mystik – i filosofi, religion og litteratur*, red. A. Haaning og M. Risager, Højbjerg: Univers: 89-100.
- Schimmel, A., 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sells, M., 1994, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: University of Chicago Press.
- Underhill, E., 1967, *Mysticism*, London: Methuen.
- Waley, A., 1977, *The Way and its Power*, London: Allen & Unwin.
- Welch, H., 1966, *Taoism. The parting of the Way*, Boston: Beacon Press.

Østergaard, K., 1995, 'Nulstilling af kroppen og velsignelse i maden', *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 23, 102-117..