

Hvorfor Danser Visdommen? En undersøgelse af religiøse erfaringspotentialer i dans og bevægelse.

Teologisk speciale i Praktisk Teologi af Anja Worsøe Reiff

Vejleder Bent Flemming Nielsen

Indholdsfortegnelse

Problemformulering..... 5

Kapitel 1: Inkarnationen og den menneskelige krop

1. Inkarnationen.....	9
2. Menneskets krop.....	11
3. Den sociale krop.....	12
a. De synoptiske evangelier.....	12
b. Første Korintherbrev.....	13
Delkonklusion kapitel 1.....	15

Kapitel 2: Kristen dans gennem historie

1. Kristen dans?.....	17
2. Dansens jødiske og græske rødder.....	18
a. Det Gamle Testamente.....	18
b. Græsk kultur.....	20
3. Oldkirken 0-500.....	21
a. De første kristne.....	21
b. Det Nye Testamente.....	22
c. Jesushymnen.....	23
d. Biskoppens betydning.....	24
e. Den konstantinske kirke.....	25
f. De germanske folkeslag.....	26
4. Tidlig middelalder 500-1100.....	27

5. Sen middelalder 1100-1400.....	28
a. Folkelig dans.....	28
b. Gejstlig dans.....	30
6. Renæssance 1400-1700.....	30
a. Dans som kunst.....	30
b. Reformationen.....	31
7. Postrenæssance 1700-1900.....	33
a. The Shakers.....	33
8. 20. århundrede og vor tid.....	35
a. Amerikansk tradition.....	35
b. Europæisk Tradition.....	35
c. Skandinavien.....	36
Delkonklusion kapitel 2.....	37

Kapitel 3: Fænomenologi

1. Fænomenologi som teori og praksis.....	39
2. Fænomenologi og bevægelse.....	40
a. Bevægelse, helhed og erfaring.....	40
b. Kropslige udtryksrum.....	43
c. Praksis og teologi.....	45
d. Forskerens kropslige praksis.....	47
e. Fænomen, ord og bevægelse.....	51
3. Fænomenologi og dans.....	53
a. Beskrivelse af bevægelse.....	53
b. Fænomenologisk metode.....	54
c. At skabe tid og rum.....	55
4. Opsamling.....	58
Delkonklusion kapitel 3.....	59

Kapitel 4: Erfaringer

1. Svend Bjergs erfaringsmodel.....	61
-------------------------------------	----

a. Præsentation.....	61
b. Diskussion.....	63
2. Oplevelser med karakter af erfaring.....	66
3. Religiøse erfaringer.....	70
Delkonklusion kapitel 4.....	76
Afsluttende konklusion.....	77
English Summary.....	79
Litteraturliste.....	83

Problemformulering

Som kristne befinder vi os i en religiøs sammenhæng, hvor det er centralt, at Gud har inkarneret sig. Hvorledes påvirker det da dels teologien og dels menneskers religiøse erfaringer?

Til grund for spørgsmålet ligger de moderne kropsfilosofier, der definerer kroppen som *embodied mind* og dermed placerer kroppen på en central plads i menneskets erfaringsliv.

Indenfor denne tankegang opstår et menneskes begreber ikke ud fra en evig, objektiv og ukropslig virkelighed, men snarere lægger menneskets sanser og motoriske system grundlaget for alle erfaringer.¹

For protestantisk teologi er tanken om kroppen som en væsentlig del af menneskets erfaringsliv fremmed. For så vidt som man kan tale om protestantisk somatologi, så er denne i højere grad præget af en idealistisk forestilling om bevidsthedens primære status i forhold til kroppen. I en rituel sammenhæng kan denne forestilling medføre, at kropslige handlinger forstås som sekundære, variable gestaltninger, der inspireres af og henter deres betydning fra en konstant indholds- eller idéverden. Dette syn indebærer et dualistisk modsætningsforhold mellem indhold og form, bevidsthed og krop, forstået således at det er bevidstheden, der opfanger indholdet og kroppen, der udfører formen. Denne form kan ændres uden vanskelighed, da de kropslige handlinger indenfor en dualistisk tankegang ikke har afgørende betydning for menneskets religiøse erfaringer. I centrum for disse står derimod ”prædiken... menneskelige ord, der fortolker en bibelsk tekst... den hellige grund for fællesskab mellem Gud og mennesker.”²

Moderne kropsfilosofi og protestantisk somatologi repræsenterer altså to forskellige synspunkter, der placerer kroppen på enten en central eller en perifer plads i forhold til menneskelige erfaringer.

Maurice Merleau-Ponty er en af de filosoffer, der arbejder med tanken om en sammenhæng mellem krop og erfaring. Med sin kropsfænomenologi kommer han frem til, at menneskets krop og bevægelse er fundament for al forståelse og erfaring. Kropsfænomenologien som metode kan føre til overvejelser om, hvorvidt også

¹ For en uddybende udlægning af dette begreb se Lakoff og Johnson 1999 s. 16-44.

² Nielsen 2009 s. 20. Min oversættelse.

teologien har et kropsligt situeret udgangspunkt. Og i så fald hvilket? Har teologien kirkens ritualer som kropsligt situeret udgangspunkt, eller bliver den til i andre praksissammenhænge?

Da jeg tog kropsfænomenologien med i ind i folkekirken, opdagede jeg hurtigt, at fænomenologien tilbyder et blik, der giver mulighed for at fokusere på den kropslige del af ritualerne, hvorved det for mig blev tydeligt, at mennesker i ritualer gør sig kropslige erfaringer af førsproglig karakter.³ Man rejser og sætter sig, man synger og folder hænderne, man knæler, spiser og drikker. Præst, brudepar, dåbsbørn og forældre bevæger sig i procession op og ned ad kirkegulvet, præst og menighed kommunikerer med gestik og kropssprog. Kropsfænomenologien giver altså mulighed for at se gudstjenesten med et praksisorienteret blik, der fortæller, at en gudstjeneste ikke bare handler om intellektuel forståelse, men at både krop og bevægelse spiller en essentiel rolle, for at et ritual overhovedet kan finde sted. Når de tilstedeværende kroppe bevæger sig i ritualen, er det så at sige denne bevægelse, der bærer ritualen fremad og tilfører det en kropslig betydning, som ifølge kropsfænomenologien er afgørende. Man kan altså sige, at ritualen i sin kerne *er* bevægelse, der skabes af de tilstedeværendes bevægelser.

Hvis man tager et skridt videre og lader kropsfænomenologien blive anledning til ikke bare et observerende, men snarere et kritisk blik, så flytter tyngdepunktet sig fra en konstatering af kroppens sansende og motoriske tilstedeværelse i ritualen til en opmærksomhed på *formen* af den kropslige tilstedeværelse, idet fænomenologien vil hævde, at det er denne form, der lægger grundlaget for vores religiøse erfaringer i ritualen. Skal man se nøjternt og kritisk på formen af menighedens bevægelser i ritualen, kan man konstatere, at de fører en form for skyggetilværelse og ofte får en meget diskret og nærmest undskyldende karakter. Dette hænger sammen med den indledningsvis skitserede opfattelse af gudstjenesten, der sætter prædikenens primat så højt, at det har overskygget fornemmelsen for den betydning, som kroppens

³ Hvorvidt det er muligt at have erfaringer, der ikke er sproglige, vil jeg diskutere i kapitel 4.

bevægelser har for ritualet. Derfor fylder bevægelserne ganske lidt i forhold til en stillesiddende, kropslig tilstedeværelse.

Som nævnt i indledningen definerer den moderne kropsfilosofi kroppen som *embodied mind*. Denne forståelse kan imidlertid kritiseres for stadig at være teoretisk og distanceret fra kroppen. Som Maxine Sheets-Johnstone siger: ”Når filosoffer taler om kroppen, gør de det uden at blive involveret i kroppen og uden at forstå bevægelse.”⁴ Jeg vil derfor inddrage en anden kropsdefinition af filosof og danser Kimerer LaMothe, hvor netop bevægelsen er central. Denne definition siger: ”Bodies are *movement*, by virtue of which all humans...live.”⁵ En forståelse ikke bare af ritualet, men også af kroppen som *bevægelse* fører visse overvejelser med sig:

Såfremt bevægelse er et essentielt kendetegn både ved kroppen og ved ritualet, og såfremt man konstaterer, at den kropslige tilstedeværelse i ritualerne i deres nuværende form underkender dette særkende, så kan man altså hævde, at den kropslige tilstedeværelse i kirkens ritualer er præget af en grundlæggende misforståelse af både ritual og krop.

Kombinerer man denne tanke med den moderne kropsfilosofis tese om, at den kropslige tilstedeværelse lægger en grund for alle menneskets erfaringer, så kan man hævde, at den grundlæggende misforståelse af den kropslige tilstedeværelse i ritualet blokerer for en fuld forståelse af de kropslige elementer af teologien. Eller mere konkret sagt, så bliver det relevant at spørge om, hvilken betydning ord som inkarnation, frelse og kødets opstandelse får, når de høres på baggrund af en kropslig tilstedeværelse, hvor kroppens særegne karakter, bevægelsen, ikke spiller en væsentlig rolle.

Jeg vil med dansen som gennemgående, paradigmatiske eksempel undersøge en baggrund for inddragelse af bevægelse i folkekirkens ritualer. Undersøgelsen vil tage følgende form:

⁴ Sheets-Johnstone i Jespersen 1999 s. 12-13.

⁵ LaMothe 2008 s. 574. Oprindelig kursivering.

Første kapitel behandler det grundlæggende paradoks i den kristne teologi: at den på trods af at have inkarnationen som udgangspunkt alligevel har vanskeligt ved at tale om kroppen. Andet kapitel gennemgår, hvordan dansen i kristendommens historie har været en form for praktisk forvaltning af inkarnationsteologien. Samtidig vil kapitlet tjene som en illustration af dansens rituelle kompetencer. Tredje kapitel vil med udgangspunkt i Merleau-Pontys kropsfænomenologi blandt andet redegøre for den rolle bevægelsen spiller, både som udgangspunkt for teologien og som erfaringskabende og selvstændigt meningsbærende faktor, hvilket vil blive sat overfor en semiotisk forståelse af bevægelsen. Fjerde kapitel består af en kritisk gennemgang af Svend Bjergs sproglige erfaringsmodel og en redegørelse for, hvordan det er muligt at have erfaringer, der ikke baserer sig på en lingvistisk tolkning af oplevelser.

Kapitel 1: Inkarnationen og den menneskelige krop

1. Inkarnationen

At Gud er blevet menneske er på en gang den kristne teologis vidunderlige udgangspunkt og dens grundlæggende paradoks. Paradokset viser sig ved, at selv om teologien har inkarnationen som udgangspunkt, har den ikke desto mindre haft vanskeligt ved at tale om kroppen. Jeg vil med udgangspunkt i Ola Sigurdssons bog *Himmelska Kroppar* forsøge at undersøge nogle af vanskelighederne ved at tale teologisk om kroppen, samt klargøre nogle af de måder hvorpå Kristi krop og menneskets kropslighed alligevel er blevet tematiseret i praksis og i praksisreflekterende tekster. Sigurdssons metodiske udgangspunkt for at tale om kroppen er fænomenologisk. Idet jeg gennemgår kropsfænomenologien i kapitel 3, vil jeg nu blot ganske kort skitsere, hvad der kendetegner en fænomenologisk tilgang.

I fænomenologisk perspektiv er mennesket i kraft af sin krop tæt forbundet til verden, idet kroppen opfattes som en del af bevidstheden. En fænomenologisk undersøgelse tager udgangspunkt i menneskets erfaringer, som indenfor dette forståelsesparadigme aldrig vil have karakter af objektiv erkendelse, idet erfaringen af verden altid afhænger af menneskets specifikke situation og egenskaber. I forhold til inkarnationsteologien betyder det fænomenologiske udgangspunkt, at inkarnationen ikke udelukkende anskues som en dogmatisk sandhed, men snarere som en eksistentiel, historisk begivenhed, der gennem historien er blevet forvaltet på forskellig vis.

De helt grundlæggende vanskeligheder for inkarnationsteologien handler om at forstå, hvordan det guddommelige kan komme så tæt på det menneskelige, uden at hverken Gud eller menneske holder op med at være hvad de er; fuldkommen guddommelig og fuldkommen menneskelig. At kroppen som det menneskelige bliver ”taberen”, når den måles mod det guddommelige er ikke underligt, for hvordan kan menneskeligheden og kropsligheden overhovedet få en plads og en betydning, når den sættes sammen med Kristi guddommelighed? Og hvordan kan man undgå, at dette fokus på Gud som det fuldstændig anderledes i forhold til mennesket ender med at gøre ham sublim og fraværende? Sigurdsson foreslår, at en almen forudsætning for at forstå relationen mellem transcens og immanens i

inkarnationen, må være at kombinere forståelsen af Gud som det absolut anderledes med en positiv forståelse af det historiske, kropslige og sociale som åbent for det transcendent, uden at det transcendent dermed reduceres til noget immanent.⁶ Hermed angiver Sigurdsson en meget bred definition på begrebet inkarnation, men forsøgene på at nå frem til mere specifikke definitioner har naturligvis været talrige, og i de første ca. 500 år af kirkens historie var debatten særligt intensiv. I Det Nye Testamente samledes de første dele af en mangefacetteret, historisk udvikling af kristologier, blandt hvilke Johannesevangeliets prolog angiver en central bibelsk forståelse med ordene: ”Og ordet blev kød og tog bolig iblandt os” (Joh 1,14), men også den tidligere Filipperbrevshymne (Fil 2,5-11) var og er af central betydning.⁷ I de efterbibelske, kristologiske diskussioner er bekendelserne fra koncilerne i Nikæa (325) og Kalcedon (451) naturligvis centrale milepæle, men Sigurdsson fremhæver, at bekendelserne ikke medførte debattens ophør, men snarere blev bekendelserne udgangspunkt for en fortsat inkarnationsteologisk samtale.⁸ Sigurdsson fremhæver vigtigheden af, at denne fortsatte samtale ikke bliver et forsøg på at fastslå den rette, rene inkarnationslære. Det fænomenologiske perspektiv gør det essentielt at forstå, at alle forsøg på at tolke inkarnationen, også de oldkirkelige bekendelser, er bestemt af de specifikke omstændigheder, som danner ramme for diskussionen eller bekendelsen. Ifølge Sigurdsson er det derfor højst usandsynligt, at bekendelsen fra Kalcedon entydigt siger det samme til en person i dag, som kirkefædrene ønskede at bekende i 451.⁹

Ligesom vi ikke kan tale om kristologien uden at vores egen situation afspejler sig deri, så kan vi mere specifikt heller ikke forsøge at forstå Kristi kropslighed uafhængigt af forståelsen af vores egen kropslighed. Sigurdsson fremhæver nødvendigheden af at forholde sig til de antropologiske konsekvenser af inkarnationen, der har sit centrum i den tanke ”... at inkarnationen indebærer en bekræftelse af kropsligheden som sådan, som den fundamentale måde gennem hvilken vi mennesker relaterer os til andre mennesker og til Gud”.¹⁰ Når vi

⁶ Sigurdsson 2006 s. 14.

⁷ Ibid. s. 60.

⁸ Ibid. s. 14.

⁹ Ibid. s. 16.

¹⁰ Ibid. s. 10. Min oversættelse.

beskæftiger os med inkarnationen, handler det altså ikke udelukkende om, hvordan Gud forholder sig til mennesket, men også om hvordan inkarnationen, Guds kropslige tilstedeværelse i verden, påvirker menneskets forhold til Gud.

I forlængelse heraf fremhæver Sigurdsson en anden væsentlig konsekvens af troen på inkarnationen, nemlig den kristne tros sakramentale karakter. Sigurdsson citerer Tina Beattie, der siger: ”Sakramentalitet refererer til den kristne tro, at den materielle verden gennemsyres af nåde, så den bliver et medium for Guds nærvær iblandt os.”¹¹ Sigurdsson hævder, at inkarnationen lægger op til at anskue menneskets kropslighed som et ”nådemiddel”¹² gennem hvilket Gud formidler sin nåde til menneskeheden. Guds aktive nærvær i Jesus Kristus fører altså til en forestilling om, at relationen mellem det åndelige og det materielle kan være en ganske tæt relation, der ikke behøver at være præget af en dualistisk modsætning.

2. Menneskets krop

Hvordan skal man så forstå menneskets kropslighed og specifikt den kristne krop? Dette er et meget vanskeligt spørgsmål, men ikke desto mindre hævder Sigurdsson, at den moderne systematiske teologi har haft en forkærlighed for entydige definitioner af kroppen, der netop i kraft af deres manglende dybde langt fra har været dækkende. Selv mener han, at kroppen rummer en ubegribelig og ukendt dimension, som ikke kan domesticeres og gøres velkendt og håndterbar ved et enkelt, sprogligt greb.¹³ For at uddybe hvordan kroppen unddrager sig definitionens sproglige herredømme, inddrager Sigurdsson et citat af Friedrich Nietzsche, som siger: ” Alle begreber i hvilke en hel proces sammenfattes semiotisk, unddrager sig definition: definerbart er kun det, som ikke har nogen historie.”¹⁴ Sigurdsson lægger netop vægt på, at kroppen er historisk, både forstået sådan, at forskellige tider har haft forskellige opfattelser af den, men også for så vidt som kroppen aldrig kan beskrives med et udelukkende teoretisk ræsonnement, idet kroppen ikke kan

¹¹ Beattie i Sigurdsson 2006 s. 24. Min oversættelse.

¹² Sigurdsson sætter selv ordet i citationstegn. 2006 s. 24.

¹³ Ibid s. 570.

¹⁴ Ibid s. 22.

adskilles fra bevidstheden. De to kan kun eksistere sammen som ”hele selvet”, der altid er involveret i en sammenhæng.¹⁵

Hvordan kan denne påstand om kroppens undefinerbare karakter hænge sammen med LaMothes kropsdefinition ”Bodies are movement”, som jeg præsenterede i problemformuleringen?¹⁶ Jeg vil mene, at en definition af kroppen som bevægelse, netop er en definition, der lægger vægt på kroppen som det relationelle aspekt ved mennesket både i forhold til Gud og andre mennesker. Samtidig er det en definition, der ikke forsøger at afsløre kroppens mysterium og sige *hvad* kroppen er, men som snarere afdækker *hvordan* kroppen grundlæggende agerer i sin verden. Man kan sige, at hvis enhver krop er en krop i bevægelse, så er enhver krop også en relationel krop. Dette er da også en af Sigurdssons afgørende pointer, idet hans bestræbelser på at indkredse kroppens kvaliteter fører frem til, at et af de væsentlige karakteristika ved den menneskelige krop er dens sociale karakter. Man kan med andre ord sige, at kroppen er en variabel, der bestemmes af dens relationer, af de sammenhænge i hvilke den indgår.

3. Den sociale krop

a. De synoptiske evangelier

Den sammenhæng, der definerer de individuelle, kristne kroppe, er Kristi krop. Eller sagt med andre ord, så er Kristi krop den kristnes sociale krop.

Sigurdsson redegør for, hvordan de synoptiske evangeliers teologisk mest interessante fortællinger om forholdet mellem de individuelle, kristne kroppe og Kristi krop som den sociale krop, ikke overraskende, findes i de tekster, der handler om nadverindstiftelsen. Mark 14,22 fortæller, hvordan Jesus bryder brødet og rækker det til disciplene, idet han siger: ”Tag det; dette er mit legeme [τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου]” (paralleller i Matt 26,26 og Luk 22,19). Når Jesus på denne måde byder disciplene sit legeme, så kan man først og fremmest hævde, at stedet angiver en af de klareste, nytestamentlige afvisninger af substansdualisme mellem krop og

¹⁵ Stepen Crites i Sigurdsson 2006 s. 22.

¹⁶ Problemformulering s. 7.

sjæl. Hvis der var tale om kroppen i modsætning til sjælen, så ville handlingen ikke give nogen mening. Skal der være værdi i nadverhandlingen, så må $\sigma\omega\mu\alpha$ forstås som meget mere end blot et hylster eller et redskab for sjælen. Sigurdsson refererer til eksegeten Joachim Gnilka, der giver udtryk for, at sætningen ”dette er mit legeme” kan omskrives med ”dette er mig selv”, idet $\sigma\omega\mu\alpha$ beskriver en persons hele eksistens.¹⁷ Det betyder, at disciplene, og for den sags skyld alle nadvergæster, idet de spiser, inddrages i Kristi eksistens. Men da Kristi krop jo er en fuldstændig menneskelig krop, må det, der gælder for Jesu krop også gælde for andre kroppe. Det vil sige, at dem der tager imod Jesu legeme ikke har mulighed for reservationer; ved nadverdeltagelsen indgår de i et fællesskab, hvor deres egen eksistens også nødvendigvis må inddrages i kraft af de kropslige og, jf. Gnilka, eksistentielt menneskelige perspektiver som handlingen rummer.¹⁸

b. Første Korintherbrev

Paulus taler om nadveren 1 Kor 10,16 -18 og 11,17-34. Han præsenterer kernen i sammenhængen mellem krop og nadver i 10,16-17, hvor han gør det meget klart, at det at indtage nadveren konkret og fysisk forstået fører til fællesskab med Kristi krop og blod. Mennesket ”bliver hvad det spiser”, hvilket også medfører, at Paulus i det efterfølgende 10,18-22 må understrege det problematiske i indtagelsen af afgudsofferkød, idet en sådan fører til fællesskab med afguderne. Sigurdsson forklarer det på den måde, at ”gaven kan ikke adskilles fra giveren”; ved nadveren har gæsten med Kristus selv at gøre og bliver delagtig i hans død og opstandelse både ved et eskatologisk håb og ved Kristi fysiske nærvær i måltidet.¹⁹

I 12,12-31 taler Paulus om Kristi krop og præsenterer tanken om, at den enkelte kristne er en del af Kristi krop, som et af hans lemmer. Forstået som sådan, er den kristnes $\sigma\omega\mu\alpha$ at se som en del af en kollektiv størrelse, og altså ikke skarpt adskilt fra omgivelserne. Set i sammenhæng med ovenstående, får spisningen altså endnu mere vidtrækkende konsekvenser, idet både den gavnlige og den skadelige spisning

¹⁷ Sigurdsson 2006 s. 359.

¹⁸ Tanken om at legemlige handlinger påvirker hele mennesket ligger også bag Paulus' advarsel mod utugt i 1 Kor 6,12-20.

¹⁹ Sigurdsson 2006 s. 370.

vil brede sig ud over den enkelte til hele det kristne fællesskab, idet de kristne er at forstå som én krop, indenfor hvilken der sker en udveksling, både mellem de enkelte kristne kroppe og mellem den enkelte kristne og Kristus. Om denne udveksling bruger Sigurdsson ordene ”interkorporealitet” og ”trans-korporealitet”, idet han mener, at Paulus’ forståelse af den sociale krop dækker over mere end blot en metafor for et kollektiv bestående af individuelle kroppe.²⁰ Denne forståelse af kroppenes indbyrdes forbundenhed finder man også andre steder i Paulus’ samtid, i forskellige antikke organiske forestillinger om kroppen og samfundet, der hver især er med til at udviske de skarpe grænser mellem de enkelte kroppe og skabe en forestilling om, at de enkelte kroppe til sammen udgør en social krop.²¹ Så når Paulus beskriver de enkelte, kristne kroppe som lemmer på Kristi krop, mener Sigurdsson, at der ikke bare er tale om en lignelse, men at Paulus snarere taler om en identifikation, der placerer den kristne menighed som en repræsentation af Kristi krop i verden. En identifikation, der vel at mærke har sin grænse for så vidt, at Kristus naturligvis ikke bliver en funktion af menigheden.²² Ikke desto mindre siger Paulus i 1 Kor 6, 15: ”Ved I ikke, at jeres lemmer er Kristi lemmer? Skal jeg da gøre Kristi lemmer til en skøges lemmer? Aldeles ikke?”. Naturligvis er der ikke tale om, at utugtige kristne kan påvirke Kristus essentielt, men deres handlinger er dog så alvorlige, at de udgør en virkelig trussel for balancen mellem Kristi krop og repræsentationen af den i verden.

Skal man forsøge at samle op og klargøre billedet af det centrale i paulinsk forståelse af Kristi krop og dens forhold til de kristne kroppe, så er det en mulighed at inddrage teksten 1 Kor 10,16-18:

”Velsignelsens bæger, som vi velsigner, er det ikke fællesskab med Kristi blod? Brødet, som vi bryder, er det ikke fællesskab med Kristi legeme? Fordi der er ét brød, er vi alle ét legeme, for vi får alle del i det ene brød. Tænk på Israels folk: Har de, som spiser af offeret, ikke fællesskab med alteret?”

²⁰ Ibid. s 367-68.

²¹ Der kan nævnes forestillingen om kroppen som mikrokosmos af samfundet men også omvendt forestillingen om kosmos som en krop. Sigurdsson s. 368.

²² Sigurdsson 2006 s. 368.

Denne tekst rummer ifølge Sigurdsson et koncentreret udsagn om de forskellige kroppe, som Paulus opererer med,²³ idet der i teksten optræder tre kroppe: Kristi krop identificeret med nadverbrødet, de kristnes kroppe og kirken forstået som Kristi krop.²⁴ Det er muligt at komme til en forståelse af sammenhængen mellem de tre ved at indsætte dem i en form for hændelsesforløb: Det ene brød, forstået som Jesu Kristi krop, brydes i stykker ved nadveren, men det er stadig at forstå som et brød. Hver enkelt, som spiser en del af brødet, bliver ved spisningen en del af det ene brød og dermed bliver de enkelte kristne kroppe hver især en del af Kristi krop, de bliver Kristi lemmer. Når de enkelte dele, de mennesker, der har spist brødet, samles igen, så er det Kristi krop der samles igen, denne gang forstået som kirken. Og her i kirken brydes brødet igen, og sådan fortsætter det. Eller som Sigurdsson siger det, så viser den måde hvorpå Paulus i teksten tolker $\sigma\omega\mu\alpha$ både kristologisk og ekklesiologisk, at Paulus forstår de kristne kroppes fysiske forbindelse med Kristus som noget, der opstår, både fordi Kristi krop er til stede i nadveren, og fordi kirken er identificeret med Kristi krop. Samtidig viser det, hvordan Kristi krop, det sakramentale måltid og kirken, forstået som forsamlingen af kristne kroppe, for Paulus er uadskillelige.²⁵

Delkonklusion kapitel 1

De bibelske eksempler viser, at selv om kroppen er vanskelig at definere teoretisk, så kan man i tekster om nadverpraksis og i selve nadverhandlingen se et essentielt eksempel på hvordan inkarnationen, Kristi krop og den menneskelige krop er blevet tematiseret som ord uløseligt bundet til en praksis snarere end som ord i isoleret intellektuel forstand. Den tematiserende praksis er ikke tilfældig, men betydningsfuld i sig selv, hvilket indstiftelsen af nadveren viser. Jesus opfordrer sine disciple til en kropslig praksis, der i kraft af en nondualistisk opfattelse af krop og bevidsthed får eksistentiel betydning for de mennesker, der bevæger sig i ritualen.

²³ Med undtagelse af opstandelseskroppen som Paulus behandler i 1 Kor 15.

²⁴ Sigurdsson 2006 s. 370.

²⁵ Ibid. s. 371.

Jeg opfatter nadveren som det centrale - men ikke det eneste - eksempel på kirkens rituelle forvaltning af inkarnationsteologien. I det næste kapitel vil jeg belyse den rolle, som dans i rituel sammenhæng har spillet i løbet af kristendommens historie, idet dansen også kan anskues som en form for praktisk tematisering af en somatologi i lyset af inkarnationen.

Kapitel 2: Kristen dans gennem historien

1. Kristen dans?

Hvorfor danser visdommen? Specialets titel henviser til Ordsprogenes Bog 8,30-31, hvor visdommen, Guds første skabning og menneskenes vejleder, beskriver sin tilværelse ved Herrens side som en dans: ” ... jeg dansede foran ham hele tiden, jeg

dansede på hans vide jord og glædede mig over menneskene.” Imidlertid har det været vanskeligt for visdommen at finde dansepartnere blandt teologer, idet teologien ikke har vist dansen megen interesse. Ikke desto mindre trækker dansen et spor gennem kristendommens historie, om end det ofte går gennem uvejsomt terræn og ad næsten skjulte stier. Som Kimerer LaMothe udtrykker det: ”Kristne gennem historien har danset, og danser, deres tro ud, men teologer og filosoffer, med deres interesse i at teoretisere ”religion”, har haft tilbøjelighed til ikke at bemærke det.”²⁶

Ruth St. Denis (1879-1968) var pioner indenfor moderne dans og opfattede dansen som et religiøst fænomen, og for hende var dansen essentielt forstået en gudstjeneste. Hun havde mange storladne visioner om dansens rolle i menneskets spirituelle liv og formulerer her sine tanker om symbiosen mellem det kristne ritual og *The Divine Dance*:

“My concept of the new forms of worship that would include rhythmic movement in the church services... a new vital expression that will bring humanity into a closer, more harmonious relationship with the One who created our bodies as well as our souls... Looking into the future, I see thousands of churches pulsing with life and revealing the beauty of holiness; I see thousands of altars where the young Miriams and Davids of today are dancing before the One!”²⁷

Selv om St. Denis havde sine største kunstneriske succeser i Europa, så kan man næppe hævde, at hendes vision for dans i kirken vandt fodfæste i den europæiske, protestantiske kirke. Ser man specifikt på den danske folkekirke i dag, så gør den brug af mange forskellige kunstarter, men passer glimrende ind i det billede, som Gerardus van der Leeuw tegner, når han siger:

”Kirken taler, synger, maler og bygger, men den danser ikke.”²⁸

Den historiske gennemgang vil vise, at kirken bestemt har danset, men også at dens forhold til dansen aldrig har været uproblematisk.²⁹ Med gennemgangen ønsker jeg

²⁶ LaMothe 2005 s. 101. Min oversættelse.

²⁷ Citat af Ruth St. Denis fra *The Divine Dance* 1934. I Miller 1997 s. 51.

²⁸ Van der Leeuw 1963 s. 36.

²⁹ Van der Leeuw er af den opfattelse, at den væsentligste grund til modstanden skal findes i dansens ontologiske binding til den ”onde krop” og kødets syndige lyster, hvilket har medført, at der er blevet set på dansen med alvor og betænkelighed. Van der Leeuw 1963 s. 54-55.

at trække dansens ellers skjulte tilstedeværelse gennem kristendommens historie frem i lyset. Derudover vil jeg i løbet af den historiske gennemgang forsøge at tolke denne, med det formål at spore mig frem til karakteristika ved dansen som religiøst ritual.

2. Dansens jødiske og græske rødder

a. Det Gamle testamente

I Det Gamle Testamente finder vi omkring 10 forskellige ord for dans. De forskellige udtryk repræsenterer tilsammen et rigt vokabular af varieret og teknisk karakter, der er velegnet til præcise beskrivelser af dansens varierede former. Ifølge Mayer I. Gruber giver det varierede udtryk belæg for at antage, at dans var en integreret del af jødedommen. Rigdommen i nuancer vidner om, at Det Gamle Testaments forfattere havde et nært kendskab til dansens mange forskellige former, et kendskab der sandsynligvis er udsprunget af et liv med dans som en integreret, religiøs praksis.

Når det hebraiske skal oversættes til dansk, bliver de forskellige ord for dans imidlertid blot oversat med det ene, og egentlig ganske upræcise, ”dans”. Dette kan umiddelbart synes at være en detalje, men set i ovenstående sammenhæng kan denne manglende nuancerighed i oversættelsen ses som et udtryk for danske oversætteres mere distancerede forhold til dans. Når religiøs dans ikke er en del af ens verden, så kan det altså tyde på, at den manglende viden om dansen og dens varierede udtryksformer i sidste ende viser sig i en unuanceret oversættelse. Udtrykt i mere generelle vendinger, så kan eksemplet illustrere kropsfilosofiens tese om, at den praksis man har, påvirker den måde man tænker på.

Når der danses i Det Gamle Testamente er verbet *מחול* ifølge Gruber det mest benyttede.³⁰ *מחול* betyder en dans ledsaget af sang og trommer og beskriver en ofte hvirvlende og energisk danseform, der typisk blev brugt ved glædelige begivenheder. Ifølge Gruber udviklede betydningen af *מחול* sig da også med tiden til

³⁰ Eks: Sl 30,11; Dom 11,34; 1 Sam 18,6-7; 2 Mos 15,20, M. Gruber 1990 s. 56.

at betyde ”glæde”.³¹ Den hyppige brug af מְחוּל i forbindelse med dans i Det Gamle Testamente kan altså lede til den konklusion, at israelitterne i høj grad brugte dans ved fejring og lovprisning, af glæde over Jahve og hans trofaste indgriben i deres liv. Et godt eksempel er at finde i 2 Mos 15,20, hvor Miriam leder de israelitiske kvinder i en glædesdans, fordi Herren har frelst sit folk fra egypterne.³² Lovprisningsdansen i Det Gamle Testamente bliver ifølge Doug Adams udført hovedsagligt som fællesdans. Et eksempel på fællesdans som udtryk for glæde og lovprisning findes bl.a. i Sal 149,3: ”Lad *dem* prise hans navn med dans”,³³ et andet eksempel er profeternes fælles dans flere forskellige steder i 1 Sam,³⁴ ligesom det i traditionen fra Talmud og Midrash er gennemgående, at visioner af himlen rummer beskrivelser af fælles dans.³⁵ Adams fremhæver den israelitiske kulturs kollektive præg som årsag til, at der i Det Gamle Testamente kun sjældent forekommer individuelle danse. Et af de få eksempler på individuel dans er Davids dans foran arken i 2 Sam 6,14, hvor den næsten nøgne David fremfører en kraftfuld dans, bestående af hvirvlende og springende bevægelser.³⁶ Adams fremhæver, at nogle forskere mener, at dansen var en form for prælude til Davids kroningsritual og forventede seksuelle forening med sin kommende dronning, den tidligere kong Sauls datter Mikal.³⁷ Det faktum at dansen ikke ligefrem vækker den kommende bruds varme følelser,³⁸ skitserer Adams en mulig forklaring på: Davids dans kan ses som en videreførelse af den profetiske dans, der i 1 Sam 19, 19-24 ydmygede kong Saul,³⁹ og hvis det sammenholdes med profeternes kritiske indstilling til kong Saul, kan det give en forklaring på, hvorfor Mikal, som Sauls datter, føler foragt for Davids profetisk

³¹ Gruber 1993 s. 56-58.

³² Ibid. 40.

³³ Kursivering tilføjet.

³⁴ Adams 1993 s. 36.

³⁵ Ibid. s. 36 og note 5.

³⁶ Bl.a. 1 Sam 10,5 og 19, 20-21. Adams 1993 s. 36.

³⁷ For henvisninger til relevant, eksegetisk forskning i 2 Sam 6,14-16 og 1 Krøn 15,29 se Adams 1993 s. 44 note 9-12.

³⁸ 2 Sam 6,16;20.

³⁹ Idet den forhindrede Saul i at slå David ihjel.

inspirerede dans.⁴⁰ David forsvarer sin dans, idet han siger, at han dansede for Herrens ansigt og gerne nedværdigede sig for Herren.

Eksemplerne fra Det Gamle Testamente viser, hvordan dans bruges i fællesskab; ekspressivt og kommunikativt fra menneske til Gud. Ligeså viser eksemplet med David, at dansen også kommunikerer stærkt mellem mennesker, og vækker modstridende følelser. I 1 Sam 19,19-24 får dansen næsten en politisk karakter, mens David i forsvar af sin dans foran arken lægger vægt på intentionen bag dansen som det, der afgør dansens værdi.

b. Græsk kultur

Bevæger man sig ind i en græsk, filosofisk sammenhæng, så skriver Platon om dansens positive egenskaber i den sokratiske dialog *Phaedrus* (o. 370 f.Kr.). Elisabeth Belfiore gør i sin artikel *Dancing with the Gods* rede for, hvordan Platon beskriver dansens korrespondance med sjælen således, at dansens ordnede bevægelser skaber harmoni i en urolig sjæl. For børn og unge mennesker med et hidsigt temperament og uordentlig opførsel har en uddannelse i dans den egenskab, at den bibringer guddommelig orden til sjælen, der med dansens rytme får del i ”det gode”.⁴¹ Ifølge Platon skaber dansen desuden kropslig balance mellem modstridende tendenser til på den ene side overdrevne bevægelser og på den anden side overdreven tilbageholdenhed.⁴² Man kan altså sige, at når et menneske lærer at danse, så er det for Sokrates, i Belfiores fortolkning, det samme som at skabe ligevægt i både dets sjæl og krop.

Senere skriver den græske historiker Lukian om, hvordan dansen er en essentiel del af enhver mysteriereligiøns indvielsesritual,⁴³ og han beretter endvidere, at man vil kunne finde tilhængere af dansen, der vil hævde, at dansen er så gammel som skabelsen selv, og at himmellegemernes bevægelser repræsenterer et universelt

⁴⁰ Beretningen om dansen findes i stærkt forkortet udgave i det præstelige skrift 1 Krøn 15,29. Der er den modsætning mellem de to udgaver, at David i beretningen fra 2 Sam får lejlighed til at retfærdiggøre sin dans overfor Mikal, mens den præstelige beretning om dansen i 1 Krøn ikke giver plads til formildende kommentarer, men blot slutter med Mikals foragt. Adams 1993 s. 36-37.

⁴¹ Belfiore 2006 s. 211.

⁴² Ibid. s. 208.

⁴³ Van der Leeuw 1963 s. 18.

forstadium til dansen, som det udtrykkes i følgende citat: ”I de himmelske legemers dans, i de komplicerede bevægelser ved hvilke planeterne bringes i harmonisk relation til stjernerne, ser man et eksempel på denne kunstart i sin første fase”.⁴⁴

Platon udtrykker altså hvordan dansens bevægelser åbenbart har en særlig evne for at bygge bro mellem krop og sjæl og påvirke sjælen positivt. Lukian beskriver dansen som en form for mikrokosmos af universets makrokosmos, hvilket vil sige at dansen i denne opfattelse også skaber en form for forbindelse mellem den dansende og universet.

3. Oldkirken 0-500

a. De første kristne

Den tidlige kristendom havde dybe rødder i både jødisk og græsk tradition. De første kristne var palæstinensiske, aramæisk talende jøder, der på trods af deres kristne dåb stadig følte sig som jøder, og ifølge Ap Gern 2,46 indfandt de sig ”vedholdende og dagligt i helligdommen”.⁴⁵ Derudover gik også græsktalende diasporajøder over til kristendommen, og disse havde en anden kulturel baggrund.⁴⁶ Hedningekristne kom både fra Samaria i Palæstina, men senere også fra Antiokia i Syrien. I henhold til den ovenfor skitserede betydning af dans for jødedom og græsk filosofi og religion, kan man med rimelighed antage, at en del af de første kristne har bragt deres dansetraditioner med ind i kristendommen.

En del af forklaringen på at dans som ritual på denne måde kan flyttes fra en religiøs sammenhæng til en anden, har at gøre med hvad David sagde, da han forsvarede sin dans: Det væsentlige er ikke selve dansen, men den intention, der ligger i den. Man kan overordnet sige, at dansen kan forstås som et ritual, der i sig selv er tomt og dermed åbent for forskellige religiøse tydinge. Så en dans, der havde været brugt i en sammenhæng, kunne altså forholdsvis uproblematisk nytolkes og indsættes i en anden sammenhæng. I de beskrivelser af tidlige, kristne gudstjenester, som man kan

⁴⁴ Ibid. s. 22.

⁴⁵ Schwarz Lausten 1997 s. 15.

⁴⁶ Ibid.

læse i Didaké (100/150) og hos Justin (150), er der imidlertid ikke nogen omtale af dans, men derimod af skriftlæsning, formaningsstale, bøn, lovprisning og nadver. Der har formentlig også været sunget hymner og salmer,⁴⁷ men vi ved altså ikke, om disse har været ledsaget af dans.

b. Det Nye Testamente

Heller ikke i Det Nye Testamente er der skrevet meget om dans, men det er et spørgsmål, hvorvidt den manglende omtale er udtryk for en decideret afvisning af dansen. Hvad angår nytestamentlige praksisanvisninger til de første kristne, så kan man sige, at disse først og fremmest behandler de skikke, der skal lægges afstand til, såsom offerpraksis, omskæring og spiseforskrifter. Når dansen ikke nævnes, kan det naturligvis ses som et udtryk for, at der slet ikke blev danset blandt de første kristne, men det kan omvendt også udtrykkes, at de nytestamentlige forfattere ikke finder grund til at gøre dansen til genstand for et opgør.

Derudover er det muligt, at der i Det Nye Testamente er flere referencer til dans end først antaget. Ud fra en sproglig analyse af Luk 6,23 hvor Jesus siger: ”Spring af glæde”, fremfører Doug Adams det synspunkt, at den hebraiske forståelse hvor verbet *at springe* forstås som en form for danseteknisk udtryk, skal læses med ind i fortolkningen af Lukas, hvis udsagn dermed kan ses som en opfordring til dans.⁴⁸

Margaret Taylor fremhæver et lignende eksempel, nemlig at det aramæiske verbum *dusu* både rummer betydningen *at fryde sig* og *at danse*. Når Taylor læser denne dobbelte betydning ind i de nytestamentlige tekster, så rummer alle opfordringer til *at glæde sig* altså implicit også en opfordring til at danse.⁴⁹ Så når Paulus f.eks. i Filipperbrevet igen og igen betoner, at filipperne skal glæde sig, så er det altså muligt, at denne glæde, ifølge en samtidig opfattelse, ikke bare har været forstået som en indre følelse, men at glæden også har været forbundet med et ydre, kropsligt udtryk.

⁴⁷ Ibid. s. 43.

⁴⁸ Adams 1990 s. 41.

⁴⁹ Taylor 1990 s. 16. Også Coleman 1995 s. 36 og Black 1967 s. 158

De ovenstående eksempler minder om, at dans på lige fod med andre sædvaner som er fremmede for os i dag, kan skjule sig i tekster, simpelthen fordi det ikke falder os ind at lede efter dem. Faren er selvfølgelig, at man kan læse sine egne præferencer ind i teksten, og læse dans ind på steder, hvor det ikke hører hjemme. Mere tungtvejende argumenter for, at de nytestamentlige tekster skulle indeholde sproglige referencer til dans, vil kræve en mere tilbundsående analyse af både sproglige og historiske faktorer, hvilket desværre ligger udenfor rammerne af dette speciale.

c. Jesushymnen

Et af de skrifter fra oldkirken, der direkte omtaler dans som en form for ritual, er den gnostiske *Jesushymne* fra Johannesakterne, en apokryf dateret sidst i 2. årh. Jesushymnen består af en beskrivelse af en cirkeldans som en form for højtideligt ritual, hvor disciplene på Jesu opfordring danser rundt om ham. Jeg vil undlade at kommentere tekstens gnostiske indhold, men blot overordnet bemærke det interessante ved, at en tekst fra en tradition, som vi normalt karakteriserer som kropsfjendtlig, her skitserer et ritual af meget kropslig karakter. Barbara E. Bowe tilbyder i sin artikel *Dancing into the Divine* en mulig tolkning af den rolle dansen spiller i Jesushymnen:

“The act of praise and dance becomes an act of union and *communion*... The hymn, therefore, can rightly be understood as a celebration of the mystery of the union between the Lord... and those who dance their way into this mysterious, divine presence.”⁵⁰ Bowe forstår altså cirkeldansen som en rituel vej til en mystisk forening, der både går fra menneske til menneske og mellem menneske og Gud, idet dansens geometriske form indikerer en forståelse af ritualen som et kollektivt centreret fællesskab.

d. Biskoppens betydning

Efterhånden som kristendommens popularitet voksede, blev det ifølge Margaret Taylor nødvendigt at sætte rammer op for hedenske konvertitter, hvilket blandt

⁵⁰ Bowe 1999 s. 100.

andet indebar en klar skelnen mellem acceptable og uacceptable former for dans, ligesom det var nødvendigt at lægge afstand til den dekadente og løsslupne dans, som var en del af det romerske rige i det 1. årh.⁵¹ Den tidlige kristendom havde i det hele taget mange fronter, hvor den allerede i løbet af 2. årh. måtte forsvare sig. En fast indre ledelsesstruktur var et af tiltagene i bestræbelserne på at konsolidere sig mod især gnosticisismen og dermed sikre enheden i den kristne lære. Både 1. Klemensbrev (o. år 96) og Didaké (100/150) nævner en strukturel ordning med biskopper, ældste og diakoner. Af disse havde en enkelt biskop et særligt ansvar, da det var ham, der forestod nadveren.⁵² Hvad angår denne biskops rolle i forhold til eventuel liturgisk dans, hævder Louis Backman, at ordet biskop har en dobbelt betydning, hvilket han udleder af det latinske ord for biskop, *praesul*, som også betyder *fordanser*.⁵³ Det er altså en mulig tanke, at biskoppen har haft den rolle at lede dansen under de kristnes sammenkomster. Under alle omstændigheder fik biskoppen i løbet af det 2. årh. stor autoritet⁵⁴ og mens en voksende magt og læreautoritet knyttede sig til embedet, blev kvinderne trængt tilbage fra kirkens ledelse.⁵⁵ Der blev oprettet en række nye embeder og specialiserede funktioner, der var med til at skabe et skel mellem gejstlige og lægfolk.⁵⁶

Vi kan altså se, at dansen i den rette form er et af de midler, som den tidlige kristne kirke brugte til at skille sig ud fra den ikke-kristne verden. Hvis det er rigtigt, at biskoppen var fordanser, kan man antage, at man i de første århundreder af kristendommen opfattede dansen som en betydningsfuld rituel faktor, der skulle varetages af den person, der havde den overordnede indsigt og læreautoritet.

e. Den konstantinske kirke

⁵¹ Coleman 1995 s. 3.

⁵² Schwarz Lausten 1997 s. 44-45.

⁵³ Backman 1948 s. 49. Jensen og Goldschmidt s. 562.

⁵⁴ Jf. Ignatius af Antiokia (105/117), der går så vidt som til at beskrive det biskoppelige embede således: ”Man skal betragte biskoppen som Herren selv”, ligesom Ignatius formaner menigheden: ”uden biskoppen må I intet gøre”. Schwarz Lausten 1997 s. 26.

⁵⁵ Schwarz Lausten 1997 s. 46.

⁵⁶ Ibid. s. 47.

Da Konstantin i 313 gjorde kristendommen til statsreligion, øgedes biskoppernes magt yderligere.⁵⁷ Efter en periode med hårde forfølgelser fik kirken under Konstantin nye hidtil uhørte privilegier. Konstantin lod opføre storslåede kirker, i hvilke gudstjenesten fik nye rammer. Hvad angår liturgien, blev den romerske liturgi ifølge Schwarz Lausten den fremherskende, idet denne ”forekom mere saglig og nøgtern, uden de mange dramatiserende elementer og hymner og lægfolkets aktive medvirken begrænsedes”.⁵⁸ Men helt entydigt har billedet nok ikke været, hvilket man blandt andet kan se, når biskoppen i Konstantinopel, Gregor af Nazianz (329-88), i det 4. årh. skriver om dans og, ifølge Adams, giver udtryk for, at triumferende, fælles cirkeldanse var den mest passende måde at fejre påsken på.⁵⁹ Ved særlige højtider har dansen altså været med inde i kirken. Gregor lagde stor vægt på, at dansen skulle tjene et spirituelt formål og ikke fremme kødelige lyster, hvorfor han advarede mod dans af den type, som Salome danser for Herodes, hvorimod han beskrev Davids dans foran arken som ”that swift course of revolution manifold ordained by God”⁶⁰ samt en øvelse i fred og fromhed, der er ”worthy of an emperor and of a Christian.”⁶¹

Gregor giver altså et billede af dansen som *that swift course of revolution*; en særlig hurtig, eller man kan måske ligefrem sige effektiv, vej til omvendelse. Samtidig beskriver Schwarz Lausten en strømning i tiden, der indikerer en betænkelighed ved en sådan ”dansen vej til omvendelse”, samt en tendens til at kontrollere ritual og dans ved at forbeholde disse de gejstlige, idet lægfolkets medvirken ved ritualerne blev minimeret.

f. De germanske folkeslag

I løbet af det 4. og 5. årh. bredte kristendommen sig videre fra den jødiske, græske og romerske verden til de germanske folkeslag. Med slægten og stammen som centrum var husherren familiens præst i det daglige, og høvdingen eller kongen

⁵⁷ Centralt var det, at biskoppernes domstole blev fuldt lovlige institutioner, hvis domme ikke kunne appelleres til verdslige domstole. Schwarz Lausten 1997 s. 60.

⁵⁸ Ibid. s. 63.

⁵⁹ Adams 1990 s. 37.

⁶⁰ Taylor 1990 s. 17.

⁶¹ Ibid.

havde det øverste præstelige ansvar.⁶² De germanske områders overgang til kristendommen foregik i vid udstrækning på baggrund af områdernes oprindelige struktur, hvor høvdingen eller kongen vedblev at være religiøs leder, og idet han konverterede, fulgte folket med. Louis Backman hævder, at de germanske folk som en del af deres førkristne, religiøse skikke havde højt udviklede rituelle danse, der dels fungerede som gudstjeneste, og derudover blev brugt i ritualer forbundet med de afdøde.⁶³ Ved kristianiseringen af de germanske områder var det karakteristisk, at de oprindelige skikke, herunder også dansene, i vid udstrækning blev taget med ind i kristendommen, hvor de fik en kristen nytolkning.⁶⁴ Det var selvfølgelig ikke uproblematisk, og man kan op gennem den tidlige middelalder se, hvordan dansen var genstand for vedvarende diskussion blandt præster, biskopper og ærkebiskopper.⁶⁵

Kristianiseringen af de germanske danseritualer viser igen, hvordan dansen kan forstås som et tomt ritual, der kan fyldes med forskellig mening.⁶⁶ Det viser også, at den dansendes intentioner let kan skjule sig bag dansen, idet man må spørge sig selv, om ikke en hel del af de germanske dansere stadig havde deres førkristne guder med i dansen. At dette har kunnet foregå, siger noget om dansens rummelige og udogmatiske karakter, en karakter, som selvfølgelig kan anses for problematisk.

4. Tidlig middelalder 500-1100

I det 6. årh. var Pave Gregor d. 1. (590-604) den første til at betone kirkeboden, nærmere bestemt syndsforladelsens afhængighed af et gejstligt led mellem Gud og mennesker.⁶⁷ I den forbindelse er det interessant at inddrage Bowes tidligere nævnte⁶⁸ forståelse af cirkeldansen i Johannesakternes Jesushymne som en form for geometrisk katalysator for erfaring af et stærkt, kollektivt centreret fællesskab. Denne forståelse kan tjene som en mulig forklaring på kirkens vanskelige forhold til dans. Såfremt den enkelte kristne i dansen havde en sådan erfaring af horisontalt og

⁶² Schwarz Lausten 1997 s. 78-79.

⁶³ Backman 1952 s. 2 og 7.

⁶⁴ Schwarz Lausten 1997 s. 80-81.

⁶⁵ Gagne 1984 s. 81-83.

⁶⁶ Jf. dette kapitel s. 22.

⁶⁷ Schwarz Lausten 1997 s. 85.

⁶⁸ Jf. dette kapitel s. 23-24.

vertikalt fællesskab, kunne denne erfaring føre til en form for autonomi,⁶⁹ hvilket naturligvis ville gøre det vanskeligere for kirken at trænge igennem med budskabet om præsteskabet som et nødvendigt led mellem Gud og menneske. Set i dette perspektiv kan man sige, at dansen viser et potentiale til at true både pavens og de gejstliges autoritet.

I det 7., 8. og 9. århundrede, hvor religiøse danse spredtes i Europa, havde kirken travlt med at regulere både dans og mange andre kirkelige aktiviteter.⁷⁰ Man ser derfor i perioden, hvordan mange forskellige synoder i Frankrig, Spanien og Tyskland forbød lægmænd at danse i processioner og kordanse både i og udenfor kirken, og restriktioner blev i særlig grad pålagt kvindernes dans. Enkelte steder var der dog også tiltag til at indføre rituel dans, bevægelse og drama i kirken,⁷¹ og forskellige processioner og cirkeldanse blev udført både af præsterne og af andre personer i hierarkiet.⁷²

Det er desuden muligt at anskue messens nøje anviste symbolske bevægelser, akkompagneret af gregoriansk sang, som en form for ”de gejstliges dans”, vel at mærke en dans i nøje kontrolleret og stiliseret form. *El Rito Mozarabe* er et eksempel på en særlig rigt koreograferet messe, der også indeholdt decideret dans. Messen blev til på foranledning af synoden i Toledo i 589 og en af hovedmændene bag den var ærkebiskop Isidor af Sevilla⁷³ (d. 636). Den dansede del af messen fik tilnavnet *los seises* og bestod, såvel dengang som nu, af en dans for kordrenge, udklædt som himmelske engle, der var steget ned fra himlen for i kirkens kor at danse de saliges dans fra paradiset.⁷⁴ De dansende engle i *los seises* viser endnu en

⁶⁹ Gregor af Nazianzus’ tanker om dansen som en vej mellem menneske og Gud (s. 25) peger i samme retning.

⁷⁰ Daniels 1981 s. 24.

⁷¹ Gagne 1984 s. 81-83.

⁷² Taylor 1990 s. 19.

⁷³ I kraft af sit stærkt udbredte 20-bindsværk *Etymologiae* havde Isidor stor indflydelse på den gejstlige dannelse gennem middelalderen. Schwarz Lausten 1997 s. 82. Indtil begyndelsen af det 20. årh. fejredes messen stadig i Capilla Muzárabe i Toledo. I dag fejres den lejlighedsvis rundt om i den katolske verden. De ældste manuskripter til messen stammer fra det niende århundrede. Catholic Encyclopedia: Mozarabic Rite. Også Taylor 1990 s. 20.

⁷⁴ Taylor 1990 s. 20.

gang dansen som et mikrokosmos af et himmelsk makrokosmos, men her et nøje kontrolleret mikrokosmos kun for udvalgte.

Coleman ser sådanne koreograferede liturgier udført af udvalgte personer i kirkens hierarki som et vigtigt udtryk for specialiseringen af kirkens forskellige, liturgiske embeder og den medfølgende, tydelige distinktion mellem kleresi og lægmænd.⁷⁵ En distinktion der afskar menigheden fra at deltage med dans og bevægelse i liturgien.

5. Sen middelalder 11-1400

I denne periode cementeres den begyndende opdeling af den religiøse dans i to grupper: Kirkens hellige danse, der blev udført af de gejstlige, og folkets populære, religiøse danse.⁷⁶

a. Folkelig dans

Hvad angår den folkelige del, så var denne stadig til en vis grad tilknyttet kirken, hvor der på særlige dage af kirkeåret udspillede sig forskellige former for drama og teatraliske udtryk i mysterie-, mirakel- og narrespil. I disse var ofte inkluderet dans, og i narrespillene kunne man ofte se eksempler på djævelen som den ledende danser.⁷⁷ Et motiv der går igen mange steder i periodens kirkekunst.⁷⁸

En af de i vore dage mest kendte, folkelige danse fra den sene middelalder er *Dødedansen*. Dansen var et yndet motiv i kirkekunsten, hvor særligt Holbeins værker kan nævnes. Motiverne maledes enten i kirkerummet eller på mure og bygninger ved kirkegårde og lighuse,⁷⁹ og i Danmark har vi bevarede motiver af dødedans på kalkmalerier i Nørre Alslev og Egtved.⁸⁰ Dødedansen indeholdt både folkelige og kirkelige elementer og repræsenterede en form for paradoksal syntese af glæde og sorg, dans og død. Dansen startede på kirkegården, ofte på mindedagen for

⁷⁵ Coleman 1995 s.39.

⁷⁶ Backman 1948 s. 50.

⁷⁷ Taylor 1990 s. 21.

⁷⁸ Stewart 2000 s. 66.

⁷⁹ Bongers 2010 s. 30.

⁸⁰ <http://www.dodedans.com/Ddanmark1.htm> [12. februar 2009].

de hensovne, idet man var af den opfattelse, at de døde dansede med. Først blev der holdt en prædiken over dødens uafvendelighed, hvorefter fordanseren, maskeret som en personificering af døden, trådte ud af lighuset og bød op til kædedans. Resten af danserne var klædt ud som repræsentanter for alle samfundslag lige fra bonde til pave, og døden tog alle med i dansen uden undtagelse.⁸¹ At døden ikke tog hensyn til social status var altså en af dansens væsentlige pointer, som især blev fremherskende under den sorte død i slutningen af det 14. årh. Blandt en stor del af de gejstlige var den groteske dødedans ikke populær, i særdeleshed fordi den i sine forskellige former ofte blev brugt som et forum for kritik, ikke mindst af paven.

Dødedansen siger mange ting om dans. Den fungerede som en form for samfunds- og kirkekritik og viser dermed dansens politiske, i dette tilfælde nærmest oprørske, potentiale. Derudover kunne dansen rumme det groteske og det paradoksale og fungerede på den måde som en form for rituel bearbejdelse af brutale og grundlæggende livsvilkår. Dødedansen er hermed et værdifuldt vidnesbyrd om, at dans har rituel potentiale til at tematisere ikke bare glæde, men også for sorg og frustration.⁸²

b. Gejstlig dans

De gejstlige havde deres egne ”hellige” danse, som blandt andet blev udført i klostrene, hvor dansen både var en del af munke og nonners praksis og en del af visse gudstjenestefejring. Eksempler herpå er cisterciensermunkene, der dansede og bad for universets frelse, franciskanerne, der også dansede og tog tilnavnet *Kristi syngende tjenere* ligesom nonnerne i Villaceaux, der fejrede helgenfester med sang og dans.⁸³ Derudover fortæller Backman om danse for præster, biskopper og ærkebiskopper, herunder *pelota* dansen fra katedralen i Auxerres. Dansen blev danset påskemorgen, og beskrivelser fortæller,⁸⁴ hvordan en lang række af gejstlige

⁸¹ Taylor 1990 s. 22-23.

⁸² Der findes stadig to ”levende” dødedanstraditioner tilbage, nemlig *Danca de la Muerte* i Verges i nordøst Spanien og *Processio Locopolitana* i Skofja Loka i Slovenien. Bongers 2010 s. 30.

⁸³ Taylor 1990 s. 21.

⁸⁴ Pelota dansen er beskrevet i en anset, teologisk håndbog af biskoppen af Mendes, G. Durandus (1230-1296). Backman 1948 s. 67.

mænd i kæde dansede en tretrins kombination (*tripodium*), mens de kastede en bold (*pelota*) til hinanden og sang en påskehymne.⁸⁵ Dansen fulgte den labyrint, der var indlagt i katedralens gulv, og ifølge Van der Leeuw symboliserer labyrintdansen Kristi mørke vej i dødsriget og vejen ud igen.⁸⁶ Labyrintdansen er endnu et eksempel på, hvordan dansens geometriske form bliver en form for kropslig tematisering af et centralt, kristent grundmotiv.

6. Renæssance 1400-1700

a. Dans som kunst

Hvis djævelen dansede i senmiddelalderens europæiske kirkekunst, så var Dante (1265-1321) af en ganske anden opfattelse. I overgangen mellem middelalder og renæssance skrev han *Den Guddommelige Komædie*, i hvilken djævelen portrætteres som fastfrosset i en isblok og således er associeret med fuldkommen ubevægelighed. For Dante er den ypperste form for bevægelighed derimod dansen, og den foregår tæt på Gud, hvor englene danser rundt om Herren. Skildringen af dansende engle i paradiset går igen hos bl.a. Bonaventure,⁸⁷ ligesom motivet er yndet blandt renæssancens malere og skulptører som Boticelli og Donatello.

Særligt ved hoffet bliver dansen i denne periode til et kunststykke med fantastiske masker og dragter, ofte med symbolsk betydning hentet i det religiøse univers.⁸⁸

I Provence indeholdt *Corpus Christi* processionerne dans og drama, der tematiserede bibelske motiver, ligesom dele af korets hymner og sange i kirken kunne være ledsaget af dans.⁸⁹ Man kan sige at renæssancen er kulminationen på en periode, hvor dansen bevæger sig fra at være en religiøs praksis til at være en form for allegorisk skuespil med den ydre form i fokus.

b. Reformationen

⁸⁵ Backman 1948 s. 66-69.

⁸⁶ Van der Leeuw 1963 s. 45.

⁸⁷ Adams 1990 s. 41.

⁸⁸ Taylor 1990 s. 24.

⁸⁹ Ibid. s. 27.

Flere sammenfaldende begivenheder i renæssancen blev af afgørende betydning for dansens tilbagegang i kirken: Reformationens begyndelse i 1517, den humanistiske bevægelse i starten af 1500-tallet og bogtrykkerkunstens opfindelse i 1455.

Humanisten Erasmus af Rotterdam (1467/69-1537) stod i 1516 bag udgivelsen af en gennearbejdet, videnskabelig udgave af Det Nye Testamente på græsk. Han mente, at det vigtigste for den enkelte kristne var at leve efter ”Kristi filosofi”,⁹⁰ som den kom til udtryk i Det Nye Testamente, og han klargjorde vigtigheden af, at alle kristne fik mulighed for at læse de bibelske skrifter på modersmålet.⁹¹ Trods teologiske uenigheder mellem reformationens fader Martin Luther (1483-1546) og Erasmus, blev humanismens *ad fontes* princip afgørende for reformatorerne, og det var da også humanisten Philip Melancton (1497-1560), der sammen med Luther lagde grundstenen til den evangeliske kristendom med Luthers *Lille Katekismus* (1529) og Melanctons *Confessio Augustana* (1530). Den teologiske betoning af skriftsproget og de nye muligheder for bogudgivelser gav hidtil uanede betingelser for menneskers tilegnelse af viden. Men samtidig havde den nye fokus på intellektet den bagside, at den abstrakte tankeverdens begyndende monopol på definition af virkeligheden, fandt sted på bekostning af fornemmelsen for kroppens sprog i ritualerne.

Reformationen medførte en udrensning af, hvad reformatorerne opfattede som overflødige elementer af kirkens liv, herunder kirkens kunst, men også dens dans og processioner. I stedet satte man fokus på ordet og prædikenen, men det betød ikke, at reformatorerne betragtede dans som syndigt i sig selv, idet også de forstod dans som en handling, hvis værdi afhang både af omstændighederne og intentionen bag. Dette viser sig i en diskussion mellem den calvinistiske aristokrat Johann von Münster og en luthersk præst fra Polen, Mathias Butschky. Von Münster skrev i 1594 et næsten 400 siders værk imod dans, som han beskrev med ordene “en gudelig afhandling om den ugudelige dans”.⁹² Butschky opponerede mod von Münsters bog og udtalte følgende: ”Under de rette omstændigheder, kan dans

⁹⁰ Schwarz Lausten 1997 s. 152.

⁹¹ Ibid.

⁹² Arcangeli 1994 s. 136. Min oversættelse.

simpelthen være en glæde for sjælen og en andagtsøvelse for kroppen” (*delectamentum animi, et exercitium corporis*)”.⁹³

Luther selv skrev følgende om dans i en af sine kirkepostiller, hvor han udlægger teksten om brylluppet i Kana:

Man spørger sig selv om dansen, som der synes at komme så meget ondt fra, om den er at regne blandt synderne? ... At der dog foregår synd og laster, kan ikke tilskrives dansen, men de dansendes ustyrlige begær: for lignende ting kan jo også foregå over bordet og i kirkerne... Og dans bare; troen og kærligheden lader sig ikke bortdanse, så længe du forbliver kysk og mådeholdende i dette. Børn danser uden synd: Gør det også, dans som et barn, da skal dansen ikke skade dig. For hvis dansen i sig selv var synd, da måtte man jo også forbyde de små børn at danse.⁹⁴

Hverken dansen eller menneskets krop var Martin Luthers teologiske hovedærinde, men begge blev anskuet i lyset af det overordnede formål: at udrydde hvad der i kirken var falsk og hyklerisk og bortledte de kristnes opmærksomhed fra ordet om Kristus. Hvis dansen skete ud fra en ærlig og sand tro, af glæde og til Guds pris, var den ikke noget problem. I Luthers gudstjenester var der ikke dans, men i en af hans salmetekster viger han ikke tilbage for at give glæden over Jesusbarnet kropsligt udtryk. Det drejer sig om vers 14 af salmen *Fra Himlen højt* (1535), hvoraf 10 vers er at finde i den danske salmebog. Det pågældende vers lyder med Luthers ord således:

Davon ich allzeit fröhlich sei,
Zu springen, singen immer frei
Das rechte Susaninne schon,
Mit Herzenslust den süßen Ton.⁹⁵

På den ene side kan man altså konstatere dansens tilbagegang under reformationens tekstuelle fokus, hvilket viser, at dans og tekst i en rituel sammenhæng kan komme

⁹³ Arcangeli 1994 s. 137. Min oversættelse.

⁹⁴ Bongers s. 33. Min oversættelse.

⁹⁵ Dansk oversættelse (ikke sangbar): Så vil jeg altid være glad/ og hoppe og synge i frihed/ den rette, smukke vuggesang/ med hjertens lyst og sød musik. Både Luthers tyske tekst og oversættelsen af cand. Theol. Finn B. Andersen fra: <http://www.lutherdansk.dk/Web-Luthers%20sange%202005/default.htm> [26. juni 2009]. Tysk tekst også Bongers s. 34.

til at virke udelukkende på hinanden. Imidlertid viser de ovenstående teksteksempler, at det ikke behøver være tilfældet.

7. Postrenæssance 1700-1900

I perioden efter renæssancen forsvandt dansen ud af både den katolske og den protestantiske kirke. Mange af dansene blev til folkedanse og sanglege for børn, hvis oprindelige betydninger gik i glemmebogen.⁹⁶ I den katolske kirke blev messens symbolske bevægelser tilbage.⁹⁷

a. The Shakers

En af de få, dansende undtagelser i postrenæssancen var den milleniaristiske, kristne sekt *The Shakers*, der blev grundlagt i England i 1747. Shakernes grundlæggere tog afstand fra den engelske kirkes liturgi og søgte et friere, mere personligt udtryk for den kristne tro. Bevægelse og dans var en vigtig del af shakernes ritual, idet dansens funktion hos shakerne var grundet i en skabelsesteologisk overbevisning om, at eftersom Gud havde skabt mennesket med en krop, så var det også Guds mening, at mennesket skulle benytte denne krop i tilbedelsen af Gud, idet kroppen i gudstjenesten skulle være et udtryk for sjælens ærbødighed.⁹⁸ Men udover at være et udtryk for sjælens rette indstilling var dansen også et middel til at komme frem til denne indstilling. Shakerne betragtede dansen som et nødvendigt arbejde (*labour*), der havde det formål at ryste tvivlen af og dræbe kødets lyst,⁹⁹ så kroppen kunne stille sig i Guds tjeneste i stedet for at føje sig efter den modbydelige natur (*the ugly nature*). Shakernes overbevisning om dansens og kroppens vigtige rolle i det religiøse liv kommer også til udtryk i mange af teksterne til de sange, der akkompagnerede dansen, hvilket følgende eksempel illustrerer:

I mean to be obedient,
And cross my ugly nature,
And share the blessings that are sent
To ev'ry honest creature;

⁹⁶ Van der Leeuw 1948 s. 44.

⁹⁷ Taylor 1990 s. 29.

⁹⁸ Andrews 1940 s. 146.

⁹⁹ Ibid. s. 144.

With ev'ry gift I will unite
And join in sweet devotion:
To worship God is my delight,
With hands and feet in motion.¹⁰⁰

Ifølge shakerne kan man altså betragte dansen som et spirituelt arbejde, noget der er elementært nødvendigt for at opretholde et religiøst liv. For en så verdensfjern sekt som shakerne har det uden tvivl været nødvendigt med et omfattende spirituelt arbejde for simpelthen at opretholde eksistensen af deres trossamfund. At netop dansen for shakerne var placeret centralt i den rituelle del af dette arbejde, kan sige noget om, at dansen tilsyneladende rummer rituelte potentiale til at styrke sammenhængskraften i religiøse samfund.

8. 20. århundrede og vor tid

a. Amerikansk tradition

Ruth St. Denis havde, som nævnt i indledningen til dette kapitel,¹⁰¹ mange religiøse tanker om dansen. Blandt andet forstod hun dansen som en sakramental handling; et fysisk, synligt tegn på nåden.¹⁰² Sammen med sin mand Ted Shawn var hun grundlægger af *The Denishawn School*, der blev et vigtigt arnested for den moderne dans. Shawn delte St. Denis' visioner om dansens religiøse potentiale og var af den opfattelse, at dansens rytmiske skønhed var "the activity og God himself".¹⁰³ Det blev Shawn, der formåede at få dansen ind i amerikanske kirker idet han var den første, der skabte danse til kirken, og han koreograferede både gudstjenester og danse inspirerede af bibelske fortællinger. En af de dansere, der foldede sig ud fra

¹⁰⁰ Ibid. s. 17.

¹⁰¹ Dette kapitel s. 17.

¹⁰² Crowe 2004.

¹⁰³ Crowe 2004.

The Denishawn School var Isadora Duncan (1878-1927). Hun anså kristendommens negative opfattelse af kroppen som en stor fejl og mente, at dansen havde potentiale til at vise en vej ud af fejlopfattelsen, og skabe en forståelse af kroppen som hellig.¹⁰⁴ Denishawns moderne dans blev grundlaget for en amerikansk kirkedanstradition, der er præget af denne ekspressive danseform, og i hvilken dansen i høj grad bruges som et dramatisk element ved gudstjenesten, hvor enten professionelle dansere eller trænede amatører opfører solo- eller ensembledans for menigheden.

b. Europæisk tradition

Anderledes end den amerikanske tradition er den europæiske, der tog sin begyndelse i Tyskland,¹⁰⁵ hvor det var præstesøn og balletdanser Bernhard Wosien (1908-1986), der i sidste halvdel af det 20. århundrede arbejdede med den religiøse dans. I balletten savnede han en åndelig dimension, som han til gengæld fandt gennem sit studie af folkedanse, hovedsagligt fra Grækenland og Balkan. Med folkedansene som inspiration koreograferede han selv nye, religiøse danse, men den europæiske, kristne kirke var i første omgang ikke interesseret i dansen, så Bernhard Wosien fandt i det kristent funderede *Findhorn Community* i Skotland en base for sine *Heilige Tanze*. Her kunne beboere og tilrejsende studere cirkeldansene, der blev meget populære og bredte sig til store dele af verden.¹⁰⁶ Wosiens datter Gabriele Wosien byggede videre på sin fars arbejde og formidler i dag både sine egne og faderens danse på workshops i hele verden. Man kan sige, at Bernhard og Gabriele Wosien har skabt en europæisk tradition for religiøs dans, der fortrinsvis består af cirkeldanse, ikke med opførelse for øje, men med selve deltagelsen som det væsentlige.

c. Skandinavien

I Skandinavien har denne europæiske tradition for religiøs dans bevæget sig indenfor i kirken, i større eller mindre grad i de forskellige lande.

¹⁰⁴ LaMothe 2005 s. 117.

¹⁰⁵ Netop i Tyskland havde Ruth St. Denis stor succes med sine sceneoptrædener med hellig dans. Miller 1997 s. 9.

¹⁰⁶ Lamberth 2004 s. 87-88.

I Sverige blev det danser og præst Maria Rönn, som i starten af 1990'erne bragte Gabriele Wosiens cirkeldanse ind i Svenska Kyrkan. Interessen voksede, og for at imødekomme kirkernes ønske om dans, startede den svenske kirkes uddannelsesafdeling en basisuddannelse i *Heliga Danser*. Danselederne kommer ud i de forskellige menigheder og arrangerer dansegudstjenester sammen med præsterne. En af de kirker, der har taget traditionen til sig, er Kirsebergs Kyrkan i Malmö. Her er der tradition for dansegudstjeneste til Allehelgen og Langfredag, sidstnævnte transmitteredes i svensk TV i 1996. Ved festgudstjenesten i anledning af 50 års jubilæet for kvindelige præster (2008) blev der ligeledes danset i Stockholms Domkirke.¹⁰⁷

I Norge har organist Emma-Elze Bongers siden starten af 1990'erne arbejdet med danseandagter i den Norske Kirke, og hun er forfatter til bogen "Kom, dans for vör Gud",¹⁰⁸ den første bog på norsk om dans i kirken. I den Norske Kirkes årlige udgivelse "Kunsten å være kirke", der omhandler forskellige former for kunst i kirken, var der i 2005 et kapitel om dans.

I Danmark står Anne-Mette Riis, lektor ved Det Kgl. Danske Musikkonservatorium, bag bølgen af babysalmesang i folkekirken, hvor bevægelse og dans tager udgangspunkt i babyerne, men også inddrager deres forældre. Med sin nyeste bog "Salmer i dans og bevægelse"¹⁰⁹ har Anne-Mette Riis udvidet målgruppen til konfirmander og minikonfirmander. Anne Mette Riis har holdt kurser i kirkeligt regi, senest ved Sjællands Kirkemusikskole.¹¹⁰

Selv uden børn som anledning har voksne også mulighed for at danse i folkekirken. Diakon Helle Lerke har fra starten af 90'erne arbejdet med formidling af dans i kirken, idet hun under overskriften *Kroppens Bøn i Kirkens Rum* har arrangeret sogneaftener med dans rundt om i landet. I 1998 startede hun en stadig levende tradition for danseandagter og retrætedage med dans, begge dele i Emmauskirken på Frederiksberg. I sin artikel *Dans og bøn i kreds og kæde* beskriver hun den liturgiske cirkeldans således: "Bevægelserne er opbygget som ritualer og gentager sig over et

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Udkommer 2010.

¹⁰⁹ 2009 København: Det Kgl. Vajsenhus Forlag.

¹¹⁰ Efterår 2009 kurset: "Salmer, dans og bevægelse med især konfirmander og minikonfirmander" <http://www.sjkms.dk/kurser.php> [3.juli 2009].

fastlagt mønster. Det åndelige og det materielle, musik og krop, sammensmeltes i dansen, og strukturen i de poetiske, gamle danse kan med dyb enkelhed rumme livets kompleksitet.”¹¹¹

Delkonklusion kapitel 2

Gennemgangen af den kristne dans gennem historien har illustreret mange af dansens forskellige potentialer og dens evne til på forskellig vis at indgå i rituelle sammenhænge. Jeg vil specifikt fremhæve, hvordan dansens geometriske former både kan kropsliggøre forskellige kristne grundmotiver og begreber og selve ritualet som et kollektivt centreret fællesskab i bevægelse.

Det sidste afsnit har vist, at nu knap 500 år efter reformationen er dansen begyndt at vende tilbage til den protestantiske kirke. Et ensidigt tekstligt fokus har styrket teologien og den intellektuelle side af kristendommen, men har samtidig bekræftet en ufrugtbar dikotomi mellem dans og tekst eller krop og bevidsthed. Helle Lerkes billede af dansen beskriver den som værende i stand til at overskride netop denne dikotomi, og med dette synspunkt antyder hun, at et af dansens mest spændende karakteristika og afgørende potentialer kunne være en evne til at skabe en større balance mellem tekstuelle og kropslige elementer i kirkens ritualer, både på det kognitive og det praktiske plan. Man kan desuden sige, at et ritual, der inddrager dans, lader ritualets bevægelse¹¹² folde sig ud i sammenhæng med ritualets ord, hvorved mennesket involveres i sin helhed, forstået som både krop og bevidsthed.

I et forsøg på at komme nærmere på en forståelse af hvordan dans og bevægelse kan spille en rolle i denne syntese mellem krop og bevidsthed, vil jeg i næste kapitel vende mig mod en dybdegående undersøgelse af kroppens fænomenologi.

¹¹¹ Lerke 2006 s. 66.

¹¹² Jf. problemformuleringen s. 6.

Kapitel 3: Fænomenologi

1. Fænomenologi som teori og praksis

Ifølge moderne kropsteorier kan fænomenologien anskues både som teoretisk filosofi og som praktisk metode. For fænomenologien er det afgørende at bevare fokus på menneskets som situeret i en konkret verden, hvilket medfører, at selv en teoretisk anskuelse af fænomenologien forsøger ikke at fortabe sig i et spekulativt univers, men altid er forankret i eksistensen, i menneskets levede liv.

Når fænomenologien tages i brug som praktisk metode, så bunder det i fænomenologiens fokus på erfaringen. Erfaringen gjort af mennesket i dets livsverden er for fænomenologien kilden til al viden, og forholdet mellem mennesket og dets erfaringer er tæt, idet fænomenologien ikke adskiller den erfarende fra det erfarede, men i stedet interesserer sig for forbindelsen mellem de to.

Denne forbindelse indikerer en helhed i verden, en primordial tilstand, hvor subjekt og objekt endnu ikke er adskilt,¹¹³ og i min redegørelse for fænomenologiens forståelse af bevægelse vil jeg koncentrere mig om den rolle, som bevægelsen spiller i erfaringen af denne tilstand. Ifølge filosofisk antropologi er bevægelsen nemlig formidler mellem menneske og verden, hvilket tildeler den en ikke ubetydelig rolle i opnåelsen af erfaringer og forestillinger.¹¹⁴

Jeg vil i denne redegørelse forholde mig til fænomenologi både som teori og som praksis, idet jeg først vil jeg gøre rede for, hvordan Merleau-Ponty i *Kroppens fænomenologi* beskriver bevægelsens rolle i erfaringen og indstiftelsen af mening. Denne redegørelse fører til en diskussion af forholdet mellem praksis og teologi. Derefter vil jeg gøre rede for, hvordan fænomenologisk beskrivelse af dans kan bruges som praktisk metode i tilegnelsen af religiøse erfaringer og hvordan dansen i fænomenologisk optik rummer rituelle kvaliteter.

2. Fænomenologi og bevægelse

a. Bevægelse, helhed og erfaring

Merleau-Ponty ønskede med sin tænkning at overskride objektivismens kartesianske univers. I dette univers opfattes krop og bevidsthed som adskilt i et subjekt-objekt forhold, og den objektiverede krop rangerer som en genstand, på lige fod med andre genstande. En følge heraf er, at man indenfor denne tankegang kan tale om kroppen som idé, i modsætning til kroppen, som den opleves. Descartes var udmærket klar over, at tanken om kroppen adskiller sig fra oplevelsen af kroppen, men oplevelsen er for ham underordnet den idémæssige erkendelse.¹¹⁵

Merleau-Ponty er af den opfattelse, at begrebet ”den objektiverede krop” findes repræsenteret både i den mekanistiske fysiologi og i den klassiske psykologi, idet fysiologien ser på kroppen som et objekt, der bevæger sig ifølge mekaniske

¹¹³ Sheets-Johnstone 1984 s. 130.

¹¹⁴ Gebauer & Wulff 2001 s. 33.

¹¹⁵ Merleau-Ponty 2006 s. 167

årsagslove, mens psykologien fokuserer på oplevelsen af kroppen, forstået som en indre oplevelse af et ydre objekt.¹¹⁶

Merleau-Pontys metode tager udgangspunkt i videnskabens beskrivelser af patologiske tilfælde, som han fortolker for med udgangspunkt i disse fortolkninger at diskutere sig frem til, hvad der er det normale menneskes grundlæggende funktioner. Han finder frem til, at psykologiens og fysiologiens sfærer snarere end at være adskilte i en dikotomi må gribe ind i hinanden, at de må have et fælles miljø, et præobjektivt felt, hvor de mødes. Merleau-Ponty kalder dette mødested for *væren-i-verden*, og han definerer psykologi og fysiologi som modaliteter af det præobjektive syn, som væren-i-verden er.¹¹⁷ For Merleau-Ponty eksisterer psykologi og fysiologi altså på samme niveau, i et gensidigt forhold, der ikke kan beskrives som en subjekt-objekt relation, men snarere som forskellige, men dog uadskillelige, udfoldelsesmuligheder for vores væren-i-verden.

Merleau-Pontys opfattelse af et gensidigt forhold mellem krop og bevidsthed adskiller sig fra lægevidenskabens og psykologiens. Disse videnskaber er snarere af den opfattelse, at det er bevidstheden, der besidder viljen og intentionen og dermed er styrende i forhold til kroppen, der udfører handlingen som et redskab for bevidstheden. I henhold til Merleau-Pontys tanker om væren-i-verden suspenderes imidlertid forestillingen om bevidsthedens isolation i kontrollårnet og kroppens rolle som dens tjenestepige. Når krop og bevidsthed i stedet forstås som modaliteter ved væren-i-verden, eksisterer der som nævnt et ligeværdigt og gensidigt forhold mellem dem. Dette udtrykker Merleau-Ponty centralt i sin tale om *kroppens intentionalitet*, der dækker over en forståelse af kroppen som havende en form for vilje. Denne vilje har sit udgangspunkt i mennesket som situeret, et grundvilkår, der indebærer kroppens umiddelbare og konstante rettedhed mod de altid foreliggende opgaver.¹¹⁸ Når vi udfører en bevægelse som at kradse os på det sted, der klør, er det ikke en objektiv krop, der reagerer ud fra subjektets beslutning, men derimod *den*

¹¹⁶ Thøgersen 2004 s. 103

¹¹⁷ Merleau-Ponty 2006 s. 17

¹¹⁸ Thøgersen 2004 s. 114.

fænomenale krop, der sanser og handler.¹¹⁹ Denne fænomenale krop er så tæt sammenvævet med bevidstheden, at denne ikke dækkende kan karakteriseres med ”jeg tænker”,¹²⁰ men snarere beskrives med ”jeg kan”.¹²¹ Kroppen er ikke et redskab for bevidstheden, men derimod en del af bevidstheden, nærmere bestemt den del, der kaster sig ud i den fysiske verden. Når man forstår kroppen således, bliver det klart, at mennesket erfarer verden ved at være kropsligt og praktisk til stede i den, og at denne tilstedeværelse sker ikke *ved hjælp af* kroppen, men *i kraft af* kroppen.¹²²

Dette skift i forståelsen af bevidstheden fra objektiverende til inkluderende kroppen breder sig i Merleau-Pontys tankegang som ringe i vandet og påvirker hans tanker om den menneskelige bevidstheds objektiverende herredømme over verden. Lige såvel som kroppen ikke er et objekt for bevidstheden, så er verden heller ikke et objekt for mennesket. Merleau-Ponty udtrykker det således: ”Eksistensens bevægelse undertrykker ikke tingene, fordi den ikke underordner dem et ”jeg tænker” herredømme, men orienterer dem mod verdens intersensoriske helhed.”¹²³ Så når mennesket erfarer verden, sker det ikke ved, at mennesket alene tænker sig til en mening, men snarere ved en interaktiv sansning hvor det ikke bare er mennesket, der sanser, men i lige så høj grad fænomenerne, der afslører deres betydning og lader sig sanse i en intersensorisk helhed. Erfaringer får mennesket altså i et kropsligt samspil med fænomenerne, idet bevidstheden bevæger sig ud i verden i kraft af kroppen.

Som vi ser i citatet ovenfor, kalder Merleau-Ponty erfaringstilegnelsen for *eksistensens bevægelse*. Eksistensens bevægelse er et udtryk for, at når mennesket sanser verden, så er det ikke bare fysiske mekanismer, der er i gang, men hele menneskets eksistens, der involveres i bevægelsen. I denne bevægelse opstår erfaringerne, men der er også noget andet på spil, idet det er i eksistensens

¹¹⁹ Merleau-Ponty 2006 s. 51.

¹²⁰ Ifølge Descartes berømte sætning ”Ego cogito, ergo sum” *Principia Philosophiae* (1644).

¹²¹ Merleau-Ponty 2006 s. 91.

¹²² *Par l'intermédiaire* s. 92 i *Kroppens fænomenologi* oversættes fejlagtigt til *ved hjælp af*, hvilket står i modsætningsforhold til intentionen om at bryde med det instrumentale syn på kroppen. Thøgersen 2004 s. 117.

¹²³ Merleau-Ponty 2006 s. 92.

bevægelse, at enheden mellem sjæl og krop i hvert øjeblik fuldbyrdes.¹²⁴ Eller som Merleau-Ponty også udtrykker det: ”forholdene mellem min beslutning og min krop under bevægelsen er magiske”.¹²⁵ Alle de små og store bevægelser, som menneskets sansninger består af, er altså grundlæggende i overskridelsen af subjekt-objekt dikotomien mellem krop og bevidsthed, og man kan derfor sige, at det er bevægelsen, der fører til erfaringen af den primordiale enhed mellem disse to.

Men det er ikke bare enheden mellem krop og bevidsthed, der erfares i bevægelsen. I en yderligere præcision af bevægelsens karakter kalder Merleau-Ponty den for ”en relation”,¹²⁶ og når bevægelsen forstås som en relation, bliver bevægelsen en måde at forholde sig til verden på, ja ligefrem menneskets grundlæggende måde at forholde sig til verden på, den primære erkendelsesmetode. Det er bevægelsen, der fører mennesket frem til dets forestillinger om verden, idet tænkningen opstår i kroppens tætte udvekslingsproces med omverdenen. Ikke i den forstand at tanken tilføjer bevægelsen et højere niveau, som en form for kognitiv overbygning,¹²⁷ men snarere således at bevægelsen i hvert øjeblik bliver det levende fundament for al tanke og åndsliv.¹²⁸

Opsamlende kan man altså sige, at bevægelsen forstået som en relation er selve forbindelsen mellem menneske og verden. Forbindelsen, der lader os ane en oprindelig helhedstilstand, hvor menneske og verden ikke var adskilt.

Sammenfattende beskrevet, fører bevægelsen således både til erfaring af fænomenerne i verden samt til erfaring af helhed mellem krop og bevidsthed, menneske og verden.

b. Kropslige udtryksrum

Når kroppen skal tilegne sig en ny vane som f.eks. en dans, er det nærliggende at tro, at man først forstandsmæssigt får begreb om dansens elementer, så at sige finder bevægelsesformlen, og derefter bevæger sig efter denne formels anvisninger. Men

¹²⁴ Ibid s. 30.

¹²⁵ Ibid s. 37.

¹²⁶ Ibid s. 36.

¹²⁷ Som hos Gehlen i Gebauer & Wulff 2001 s. 36.

¹²⁸ Gebauer & Wulf 2001 s. 33.

ifølge Merleau-Ponty kan tanken ikke tilegne sig bevægelsen, for under tankevirksomheden kommer bevægelserne ikke længere end til hovedet.

Den virkelige tilegnelse sker først under formlens motoriske ”indvielse”,¹²⁹ for den nødvendige gripen af betydning er ”en motorisk gripen af en motorisk betydning”,¹³⁰ og derfor er det kroppen, der ”får fat i og forstår bevægelsen.”¹³¹ Ifølge Merleau-Ponty er det at forstå noget altså ikke at indordne et sanset fænomen under en idé eller en tanke, idet et fænomens betydning nemlig ikke besiddes med tanken, men med kroppen¹³² i kraft af bevægelsen, og selv om tanken tilsyneladende kommer før bevægelsen, så er det ved bevægelsen, at tilegnelsen for alvor sker.

Denne Merleau-Pontys nydefinition af erfaringen er essentiel for hans tænkning og har vidtrækkende konsekvenser, idet princippet om bevægelsen som centrum for tilegnelse er universelt og derfor gældende i alle former for læreprocesser. Når det f.eks. drejer sig om læsning, ved vi nok allerede, at den studerende ikke for alvor tilegner sig sit stof ved passiv læsning, men først når kroppen involveres med blyant, tastatur eller tale, gribes betydningen. Dette gælder også for andre mere åbenlyst kropslige vaner som at spille et instrument eller at male. Når musikeren spiller et musikstykke, kan man sige, at han med kroppen og instrumentet som gennemgangssted, i de toner der lyder, fremmaner musikstykkets væsen, som han har tilegnet sig, ud fra hvad der er nedfældet i partituret.¹³³ Når maleren maler et billede udlåner han sit legeme til verden, hvorved han gør verden til et maleri.¹³⁴ De fænomener, som han ønsker at afbilde, går igennem maleren via hans øjnes bevægelser og manifesterer sig i kraft af håndens arbejde med pensel og maling,¹³⁵ og de streger og linjer han maler, udgår fra genstandene selv og udtrykker genstandenes væsen i det færdige maleri på lærredet.¹³⁶ Ifølge Merleau-Ponty er det kroppen, der indstifter betydningen, ikke som et redskab for betydningen, men som

¹²⁹ Merleau-Ponty 2006 s. 97.

¹³⁰ Ibid.

¹³¹ Ibid.

¹³² Thøgersen 2004 s. 123.

¹³³ Ibid. s. 101.

¹³⁴ Merleau-Ponty 1970 s. 17.

¹³⁵ Ibid. s. 23.

¹³⁶ Ibid. s. 25.

selve betydningens kerne. Både det spillende, malende og dansende menneskes udfoldelser er eksempler på den uendelige mængde af udtryksrum, som er til stede for mennesket i kraft af dets krop. Alle disse udtryksrum udspringer af kroppen som *betydningskerne*, et begreb Merleau-Ponty forklarer således:

Kroppen er vor generelle måde at have en verden på. Snart nøjes den med de til livets opretholdelse nødvendige gestus og sætter tilsvarende en biologisk verden omkring os; snart manifesterer den gennem disse første gestus en ny betydningskerne ved at spille på dem og gå fra deres egentlige mening til en overført betydning: det er tilfældet i motoriske vaner som dans. Og snart kan den tilsigtede betydning ikke opnås ved kroppens naturlige midler; den må derfor bygge sig et redskab og den udkaster en kulturverden omkring sig. [...] Kropsoplevelsen får os til at erkende en meningsindstiftelse, som ikke tilhører en universel konstituerende bevidsthed, en mening som knytter sig til bestemte indhold. Min krop er denne betydningskerne...¹³⁷

Kroppen er altså både til stede som et stykke natur, der giver vores liv dets generelle karakter, ved de handlinger den fysiske konstitution pålægger os, og dermed er den naturlige krop og dens biologiske verden kernen eller oprindelsen til mening. Men samtidig skaber kroppen overførte eller symbolske meninger, når den fungerer som udtryksrum i en kulturverden, der både har sin kerne i og samtidig overskrider kroppens biologiske verden.

Mennesket indgår således i en allerede ordnet, biologisk verden, men har samtidig mulighed for selv at skabe betydning i den kulturelle verden, hvor meningsindstiftelsen, som nævnt ovenfor, finder sted baseret på krop og motorik, forstået som to uadskillelige størrelser. Motorikkens rolle i forhold til meningsindstiftelsen udtrykker Merleau-Ponty med et citat af Grünbaum: ”Motorikken udgør den primære sfære, hvori alle betydningers mening skabes...”¹³⁸ Citatet kan tolkes sådan, at Merleau-Ponty skelner mellem mangfoldige *betydninger* og en enkelt *mening*, med den sidste som et mere bredt og fundamentalt begreb, der har at gøre med helheden af betydninger.¹³⁹

¹³⁷ Merleau-Ponty 2006 s. 102-103.

¹³⁸ Ibid. s. 96.

¹³⁹ Thøgersen 2004 s. 124.

Merleau-Pontys tanker om menneskets kropslige udtryksrum, kan opsummeres således: Mennesket skaber mening i kraft af kroppens bevægelser, når det skriver, spiller, maler, synger, danser og bygger. Og idet bevægelsen er samlende, kan erfaringen af den i bevægelsen opståede mening beskrives som en direkte erfaring af den oprindelige helhed af mening.

c. Praksis og teologi

Jeg vil nu forsøge at implementere nogle af disse vidtrækkende tanker på forholdet mellem kirkens teologi og ritualer, eller teori og praksis. Først vil jeg anføre, at de ting vi gør, her specifikt ritualerne, sagt med Merleau-Pontys ord, udgør en kulturverden, der både skaber en mening i sig selv og samtidig danner udgangspunkt for teologiens forsøg på en sproglig og begrebslig forklaring, der udgør teologiens kulturverden.

Tager man udgangspunkt i Grünbaum-citatet på foregående side: ”Motorikken udgør den primære sfære, hvori alle betydningers mening skabes”, så har den kropslige praksis altid en mening i sig selv, den er en kulturverden uden ord. Det vil sige, at lige meget hvad man ønsker at formidle i kirken, så viser citatet og Merleau-Pontys kropsfilosofi, at ritualets underliggende kropslige praksis anslår en grundstemning, der nødvendigvis må være i samklang med det budskab, som vi ønsker at formidle sprogligt. Alle de forskellige betydninger, der ligger i teologiens budskaber, kan ikke give samlet mening, hvis de ikke er i samklang med den tone, der anslås i motorikkens sfære, som er ritualets kropslige praksis.

Jeg vil med et eksempel forsøge at skitsere en situation hentet fra det kirkelige ritual, hvor man kan stille spørgsmål ved, hvorvidt ord og kropslig praksis er i overensstemmelse. I den apostolske fredshilsen siger præsten fra prædikestolen: ”Lad os med apostlen tilønske hinanden: Vor Herre Jesu Kristi nåde og Guds kærlighed og Helligåndens samfund være med os alle”.¹⁴⁰ Imens står menigheden oprejst, med blikket rettet mod ryggen af den foranstående og uden nogen form for bevægelse. Ordene udtrykker anselige og eksistentielle ønsker, men spørgsmålet er,

¹⁴⁰ Den danske salmebog. Ritualbog og den danske alterbog s. 13.

om de for alvor giver mening og bliver til erfaring for menigheden, når ordene ikke understøttes motorisk af f.eks. et blik og et håndtryk. Når jeg tolker situationen ud fra Merleau-Pontys kropstilosophi, er jeg af den opfattelse, at en sådan uoverensstemmelse mellem ord og praksis udhuler ordenes betydning og forhindrer en erfaring af samlet mening.

Bevæger man sig videre fra ovenstående eksempel, kan man stille det spørgsmål, hvorvidt sådanne eksempler på uoverensstemmelse mellem kirkens teori og praksis anfægter Merleau-Pontys teori om kroppen som den betydningskerne, vores forestillinger udspringer af. Det mener jeg imidlertid ikke er tilfældet. Spørgsmålet er nemlig ikke *om* teorien udspringer af praksis, men *hvilken* praksis teorien udspringer af. En teologi, der blevet til ved et skrivebord, udspringer jo også af en kropslig praksis. Denne praksis er bare ikke kirkens praksis, men forskerens praksis, der består i at sidde, læse, skrive, tænke og tale. Den er der sådan set ikke noget galt med, problemet opstår såfremt skrivebordsteologi danner udgangspunkt for f.eks. præstens prædiken, for i det tilfælde vil gudstjenestedeltagerne, teoretisk set ifølge kropsfænomenologiens tanker, opleve en uoverensstemmelse mellem teori og praksis. De præsenteres for en rituel form og hører nogle ord fra prædikestolen. I deres søndags formiddags væren-i-verden gør de sig nogle erfaringer og skaber en mening, hvis kerne og udgangspunkt er det aktuelle rituals kropslige form. Og hvis den ikke er i samklang med de ord der lyder, så vil kropsfænomenologien hævde, at der bliver en afstand mellem hvad folk oplever i kirken og hvad kirken lærer.

d. Forskerens kropslige praksis

Som nævnt ovenfor, bliver meget teologi til i en virkelighed, der ikke nødvendigvis har kirkens ritual som kerne. I stedet kan man som sagt hævde, at den bliver til i forskningens univers og derfor udspringer af den kropslige praksis, der kendetegner dette. Som nævnt består forskningens kropslige praksis i at sidde, læse, skrive, tænke og tale.

Hvilken indflydelse denne kropslige praksis har på en forskers tænkning, skriver Kimerer LaMothe om i sin artikel *What Bodies know about Religion and the Study*

of it. Hendes hovedtese er, at såfremt en forsker er optaget af den kropslige dimension af religion, så er han samtidig nødt til at interessere sig for og forstå betydningen af sin egen kropslige væren.¹⁴¹ Ifølge LaMothe er dette imidlertid sjældent tilfældet, idet mange forskere tager udgangspunkt i lingvistiske metoder, der opretholder en dikotonomi mellem fornuft og erfaring. Fokus på sin egen kropslige væren kan bringe forskeren bort fra dikotomien og videre til det frugtbare spændingsfelt, som ifølge LaMothe er en mere dækkende beskrivelse af forholdet mellem fornuft og erfaring. LaMothe mener nemlig ikke, at man skal vælge mellem de to, men derimod må man gøre sig klart, at forskningsfeltet opstår i den konstant svingende bevægelse mellem refleksion og empiri.¹⁴²

Ifølge LaMothe er forskerens resultater ikke objektive, de præsenterer ikke det udforskede fænomen i sig selv, men resultaterne er snarere et udtryk for forholdet mellem forsker og fænomen. For forskeren drejer det sig om at skabe en produktiv nærhed til sit stof, og denne etableres, traditionelt set, primært ved hjælp af skrivning. Som nævnt tidligere, er en skriveproces en kropslig måde at forholde sig til sit stof på, og forskeren har lært sig metoden ved at gennemgå en kropslig transformation, der startede allerede i første klasse, hvor barnet fik besked på, at når man tænker, lytter og lærer, så sidder man stille. I henhold til den i problemformuleringen nævnte kropsdefinition ”Bodies are *movement*, by virtue of which all humans...live”,¹⁴³ så hævder LaMothe, at når stillesiddende aktiviteter som skrivning og læsning udgør de primære, kropslige ressourcer til at skabe en produktiv nærhed til stoffet, vil forskeren i arbejdet med f.eks. ritualer have en tendens til at overse andre elementer end de tekstuelle, og kroppen i ritualet vil blive til endnu et objekt, der skal studeres og tolkes som en tekst.

Skal det lykkes at tage den kropslige dimension af f.eks. ritualer alvorligt, så hævder LaMothe, at forskeren er nødt til at tage sammenhængen mellem sin egen kropslige praksis og sin tænkning alvorligt. Kun ved at udvide sin kropslige praksis kan forskeren udvide sin horisont, hvorved han kan få øje på de øjeblikke og de elementer af ritualet, han hidtil har overset i sin søgen efter tekster. Og hvis

¹⁴¹ LaMothe 2008 s. 573.

¹⁴² Ibid. s. 576.

¹⁴³ Ibid. s. 574. Oprindelig kursivering.

forskerens kropslige praksis udelukkende består af at sidde, læse, skrive, tænke og tale, så vil han simpelthen overse noget vigtigt.

Som både danser og forsker mener LaMothe, at dans er en ressource, der naturligvis ikke erstatter forskerens traditionelle kropslige praksis, men derimod supplerer den. Dansen står ved siden af forskerens tekstuelle praksis som en ressource til skærpelse af sanserne og til erfaring af, hvordan bevægelse indvirker på menneskets erkendelse, og hvordan de bevægelser, som mennesket gør, når det synger, beder eller studerer, er med til at skabe dets tankeprocesser.¹⁴⁴

Denne tanke underbygges af Merleau-Pontys forestilling om de forskellige sansers forskellige epistemologiske karakter, som han udtrykker således: ”En sans defineres ... ved dens særlige måde at åbne sin genstand på, ved dens epistemologiske struktur...”¹⁴⁵ Påstanden om, at forskellige sanser lukker op for forskellige sider af verden er på en gang elementær og samtidig nyskabende indenfor forskningens verden. Og både LaMothe og Merleau-Ponty giver altså udtryk for, at en inddragelse af sanser, der hidtil har været oversete i forskningssammenhæng, rummer perspektiver for nye vinkler på forskningen.

LaMothes tese om, at den traditionelle forskningspraksis overser vigtige pointer, kan man se understøttet i det faktum, at den teologiske forskning i mange år har overset kroppen og dermed også bevægelsens betydning i ritualerne. Hvad angår specifikt dans, så er det ikke lykkedes mig at finde europæisk, teologisk litteratur om emnet overhovedet - det på trods af Det gamle Testaments utallige referencer til dans,¹⁴⁶ sammenholdt med den teologiske forsknings bevidsthed om kristendommens jødiske rødder. Et meget konkret eksempel på hvordan f.eks. eksegeter ofte overser dansen, kan man finde i kommentarlitteraturen til den i det historiske afsnit omtalte nytestamentlige apokryf, Johannesakterne. Denne tekst er speciel, for så vidt som kapitel 94-96 består af en hymne, i hvilken Jesus danser med sine disciple.

¹⁴⁴ Ibid. 586.

¹⁴⁵ Merleau-Ponty 2006 s. 62.

¹⁴⁶ Jf. kapitel 2 s. 16.

I de kommentarer, der står på hylden i Det Teologiske fakultets-bibliotek,¹⁴⁷ bruges der imidlertid ikke et eneste ord på dansen. Bibelselskabets kommentar skriver blot: ”Herefter følger en Kristus-hymne...”¹⁴⁸ og J.K. Elliott har et tekstkritisk fokus, der tilsyneladende ikke giver blik for en observation af tekstens kropslige dimensioner, idet han kommenterer således: ”...the Hymn of Christ [...], which many scholars have argued is also likely to have come from a separate source.”¹⁴⁹

Et andet eksempel er bibeloversættelsen *Bibelen på hverdagsdansk*, der i Ordsp 8,31 oversætter verbet $\psi\kappa\eta$ med *at glæde sig* i modsætning til den autoriserede danske oversættelse fra 1992, der oversætter *at danse*. Verbet har naturligvis begge betydninger, men det er interessant, at de dygtige sprogforskere lige præcis fravælger den mere kropslige betydning, når målet er at skabe en oversættelse, der er hverdagsagtig og let at forstå. Det viser, at dans sandsynligvis ikke er en del af eksegeternes hverdag.

Man kan med rette indvende, at forskerens kropslige praksis naturligvis ikke er den eneste faktor, der påvirker, hvad han eller hun vælger at forske i. LaMothe skriver specifikt ind i en religionsvidenskabelig forskningsdebat og ønsker at anføre et alternativ til religionsvidenskabens tekstfokuserede tilgang til ritualerne. Det ser anderledes ud indenfor teologien, hvor hele det æstetiske perspektiv og dermed al forskning i krop og ritualer har haft trange kår. Dette kan ses som resultat af en udvikling, der begyndte med reformationens sprogliggørelse af teologien og kulminerede med Barth og Bultmans sprogteologi.¹⁵⁰ LaMothes kritik rammer derfor delvis forbi teologien, idet det er vanskeligt at kritisere måden, hvorpå teologien beskæftiger sig med ritualer, når den i så ringe grad har interesseret sig for dem. Men hovedparten af den gryende teologiske interesse for ritualerne står dog placeret centralt i LaMothes skudfelt, idet den, farvet af ovennævnte udvikling, i høj grad har været semiotisk.¹⁵¹ Et godt eksempel herpå er Jörg Neijenhuis, der i sin bog

¹⁴⁷ Christiansen og Nielsen 2002 s. 222-225.

Elliott 1993 s. 303-311.

¹⁴⁸ Christiansen og Nielsen 2002 s. 224.

¹⁴⁹ Elliott 1993 s. 307.

¹⁵⁰ Nielsen 2009.

¹⁵¹ Holm, Nielsen og Vedel. 2008 s. 9.

Gottesdienst als Text ved hjælp af semiotikken undersøger en videooptagelse af en gudstjeneste, som en form for ”eksegese af en filmoptagelse”.¹⁵² Neijenhuis anerkender, at ritualets æstetiske elementer spiller en væsentlig rolle, men hans metode til at klargøre denne består af en anskuelse af de æstetiske elementer som bogstaver, ord og sætninger i en tekst. I kraft af semiotikken bliver filmens billeder altså at forstå som tegn, der betegner den tro, der ligger bag gudstjenesten, og Neijenhuis er af den holdning, at gudstjenesten som troens udtryk er i besiddelse af en ”liturgisk sprogkompetence”,¹⁵³ der giver den bagvedliggende tro et erkendeligt udtryk.

Denne semiotiske anskuelsesform ser altså gudstjenesten som et sprog eller som et tegn, der finder sin mening i en begrebsverden, der ligger bagved tegnet selv. Anskuelsesformen modsiges til dels af fænomenologien, og jeg vil illustrere dette ved at vende blikket bort fra diskussionen af teori og praksis og tilbage til kropsfænomenologien for at se på, hvordan Merleau-Ponty beskriver forholdet mellem fænomen, ord og bevægelse i erfaringsprocessen.

e. Fænomen, ord og bevægelse

Som nævnt ovenfor modsiges den semiotiske anskuelsesform til dels af kropsfænomenologien. Forbeholdet skyldes, at semiotikken og fænomenologien deler den opfattelse, at det sproglige udtryk har en vigtig erkendelsesmæssig funktion. Men forskellen ligger i fænomenologiens opfattelse af hvad sprog er. For Merleau-Ponty er sproget nemlig det talte sprog, sproget som en handling, og ikke sproget som et intellektuelt greb, der bruges til at tyde fænomenerne i en tanke- eller læseproces.

For Merleau-Ponty er ordet ikke blot et tomt hylster for tanken, eller tankens ydre ledsager, idet han mener, at ordet besidder en mening i sig selv. Mellem det talte ord og tanken er der en tæt forbindelse, idet tanken sker i et glimt, og det er først i udtrykket, i det talte ord, at tanken fuldbyrdes.¹⁵⁴ Ordets mening er ”i sidste instans afledt af ordene selv, eller deres begrebslige betydning er dannet ud fra en gestural

¹⁵² Neijenhuis 2007 s. 17.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Merleau-Ponty 2006 s. 140-41.

betydning, der er talen iboende.”¹⁵⁵ Idet vi taler, udtrykker vi altså en betydning, der ligger dels i selve talen som kropslig handling og dels i selve den handlingssammenhæng, som talen lyder i. I modsætning til Saussures semiotik, og dens opfattelse af et arbitrært forhold mellem ordet som tegn og selve det betegnede fænomen,¹⁵⁶ mener Merleau-Ponty, at ordet besidder en mening i sig selv, der ikke er tilfældig, men bor i selve ordene. Derfor kan fænomenologien også komme med den opsigtsvækkende påstand, at sprogets mening giver sig selv til den, der lærer det. Det gælder alle former for sprog også musikkens, malerkunstens og dansens sprog. Meningen ligger i selve handlingssammenhængen, hvor ordet, der tales, eller bevægelsen, der udføres, rummer en mening, der er uadskillelig fra gestikken. Meningen formidles altså kinæstetisk, i selve talen, i hvilken der er ”en tanke... som intellektualismen ikke har nogen anelse om.”¹⁵⁷ I de svingninger og bevægelser, som opstår i tale- og høreorganer, forstået som en del af kroppen (og dermed bevidstheden), opfanges ordenes betydning som en kropslig tanke, det vil sige som en sansning snarere end en intellektuel forståelse.

Merleau-Ponty illustrerer med flg. eksempel: Når vi hører en forelæsning eller en oplæsning af en tekst, er vi ikke optagede af tanker om det, vi hører, men snarere sker der det, at ordene opfylder vores ånd, og først bagefter kan vi tænke over det, vi hørte, som vi ellers forstod umiddelbart, uden en eneste tanke.¹⁵⁸ Noget lignende gør sig gældende, når vi taler. Ordene bor i os som ”artikulatorisk og lydlig stil”,¹⁵⁹ hvilket vil sige, at et ord er gestik og lyd, der besiddes som en af kroppens mulige modulationer.

Der er altså en umiddelbarhed i erfaringen, både hos den lyttende og hos den talende, en umiddelbarhed, der knytter sig til bevægelsen. Man kan illustrere det med et andet eksempel, hvor bevægelsen er mere tydelig, som f.eks. ved et hop. Jeg behøver ikke at tænke på min krop, der først skyder opad i rummet og derefter nedad

¹⁵⁵ Ibid. 144.

¹⁵⁶ Chandler 2002 s. 26.

¹⁵⁷ Merleau-Ponty 2006 s. 144.

¹⁵⁸ Ibid. 145.

¹⁵⁹ Ibid. 146.

for at lande på jorden, for at jeg kan hoppe, det er nok, at rummet og kroppen eksisterer som et handlefelt udspændt omkring mig.¹⁶⁰

Når det drejer sig om talen, er det netop denne kroppens naturlige udtryksevne, der gør, at kroppen udfolder sin intention i lyd og bevægelse. Talen som æstetisk udtryk er ikke en tankens tolkning af betydning, men snarere en virkeliggørelse af betydning, idet tanken ikke eksisterer for-sig, før den har fået et udtryk, men konstitueres gennem udtrykket, hvorefter den lagres i mennesket.¹⁶¹

Denne tankens tilblivelse i en proces, der bevæger sig hen over tankens udtryk, viser en tæt sammenhæng mellem intentionen, kropsliggørelsen af intentionen og den blivende tanke. Når Merleau-Ponty beskriver så tæt et forhold mellem udtryk og tanke, må det følge, at udtrykkets art får betydning for tanken. Forskellige udtryk vil lagre forskellige tanker i os. Den samme intention udtrykt ved hjælp af forskellige kropslige udtryksrum, vil lagre et nuanceret spektrum af tanker i os.

Et eksempel taget fra den rituelle praksis i kirken, kunne være erfaringen af, hvordan en kommunikation, der benytter sig af ikke bare det talte ord, men også af orgelmusik og salmesang, genererer en større palet af tanker og forståelser, der supplerer hinanden. Eller hvordan det at lytte til Bachs *Johannes Passion* supplerer forståelsen af præstens langfredags prædiken. På dette punkt adskiller dans sig ikke fra den sang og musik, vi mere hjemmevant benytter os af i vores ritualer. Ifølge Merleau-Pontys påstand om sammenhængen mellem tanke og kropsligt udtryk kan man hævde, at jo større rigdom af udtryk kirken benytter sig af i sine ritualer, jo rigere bliver teologiske tanker eller religiøse erfaringer.

3. Fænomenologi og dans

a. Beskrivelse af bevægelse

Når bevægelse skal beskrives, sker det sædvanligvis i objektive, empiriske kategorier som kraft, tid og rum. En sådan kvantitativ beskrivelse kan være udmærket til f.eks. at beskrive en bils rute og hastighed, men når det drejer sig om

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Merleau-Ponty 2006 s. 149.

beskrivelse af dans, kommer metoden til kort.¹⁶² En minutios beskrivelse af trinkombinationerne i en dans er som tidligere nævnt¹⁶³ kun et udtryk for en bagvedliggende teori, men siger intet om oplevelsen af f.eks. en processionsdans ind i kirken påskemorgen. En fysiologisk beskrivelse af, hvordan nervesystem, sener og muskler arbejder sammen for at udføre en bevægelse, siger heller intet om oplevelsen af at dreje langsomt rundt i et mørkt kirkerum med et lys i hænderne. For at komme til essensen af oplevelsen, kan man benytte den fænomenologiske metode. En fænomenologisk beskrivelse af bevægelse er nemlig en kvalitativ beskrivelse af sansninger i deres oplevede, prærefleksive tilstand. Altså en beskrivelse af bevægelsen, som den gennemleves, og hverken som den dissekeres ved en videnskabelig analyse, eller som den observeres af en tilskuer.

b. Fænomenologisk metode

I en fænomenologisk undersøgelse er udgangspunktet, at den undersøgende sætter sine forudfattede vurderinger, dogmer, teorier og hypoteser i parentes. Det er i grove træk, hvad der ligger i Husserls begreb *epoché*, på engelsk *bracketing*. Naturligvis er det ikke muligt helt at glemme det, man har lært, eller det, man mener, men ved at sætte det i parentes, forsøger man at se, høre og mærke med åbne sanser og reflektere over det, der viser sig, som det er.¹⁶⁴ En fænomenologisk undersøgelse er altid åben, hvilket dog ikke vil sige, at den pludselig kan skifte retning og mening, men snarere, at den altid er åben for videre søgen, større og dybere forståelse og indsigt, ligesom religiøse erfaringer er det.

Når fænomenologien skal beskrive dans, er der ikke tale om et forsøg på at analysere eller at efterrationalisere for derved at komme frem til en mening, der ligger udenfor dansen. Meningsdannelsen finder sted i selve bevægelsen, der er primær, mens beskrivelsen af den altid følger sekundært bagefter og forsøger at

¹⁶² Van de Wijver 1996 s. 113.

¹⁶³ Dette kapitel s. 43.

¹⁶⁴ Stanford Encyclopedia of Philosophy, <http://plato.stanford.edu/entries/husserl/> [6. marts 2009].

opfange dansens essens. Husserl kaldte da også fænomenologien for en ”essensernes videnskab”.¹⁶⁵

Denne efterfølgende refleksion fører til en øget opmærksomhed, hvilket igen medfører, at der, ved repetition af bevægelseserfaringen, sker en endnu stærkere erfaring af bevægelsens kvalitet, og man kan sige at netop vekselvirkningen mellem praksis og eftertanke kan fungere som katalysator for erfaringens intensivering. Når man eksperimenterer med en række bevægelsers kvaliteter, giver det mulighed for at erfare hvordan de skiftende dynamiske strukturer i bevægelsen ikke bare er en forandring i kroppens koordinater eller position, men snarere er en fundamental, kvalitativ forandring.¹⁶⁶ Bevægelsen skaber den kvalitet, som den kropsliggør, og vi erfarer kvaliteten, idet vi udfører bevægelsen.

Beskrivelse af bevægelsen er altså kun mulig via den livsverden, som danseren befinder sig i og altså via en tolkning af selve livsverdenen.¹⁶⁷ Og selv om fænomenologien er afhængig af den umiddelbare erfaring, håber den ved sin beskrivelse af erfaringen at nå frem til mere, til en mening, der har sin betydningskerne i bevægelsen og dens erfarede kvalitet. Selv om meningsindstiftelsen sker i øjeblikket, så er dette øjeblik nemlig ikke uden fortid og fremtid, da disse leves som en del af nutiden.¹⁶⁸ Vi er situerede, vi kommer af noget og vi er på vej et sted hen, både i tid og i rum.

c. At skabe tid og rum

Som nævnt er bevægelse og dermed også dans ofte blevet beskrevet indenfor kategorierne tid og rum, karakteriseret som ”en kraft i tid og rum”. Om bevægelsens forhold til tid og rum, siger Merleau-Ponty: ”Ved at betragte kroppen i bevægelse ser man lettere hvorledes den bebor rummet (og tiden for øvrigt), fordi bevægelsen ikke kun underkaster sig rummet og tiden, men aktivt tager dem på sig, overtager

¹⁶⁵ Fraleigh 1991 s. 12.

¹⁶⁶ Sheets-Johnstone 1998 s. 142.

¹⁶⁷ Sigurdsson 2006 s. 29.

¹⁶⁸ Dette hænger sammen med Merleau-Pontys begreb *den intentionelle bue*, ”som omkring os udkaster vor fortid (og) vor fremtid.” Merleau-Ponty 2006 s. 89.

dem i deres oprindelige betydning, *som udviskes...*¹⁶⁹ Man kan altså sige, at en bevægelse ikke *foregår* i rum og tid, men at en bevægelse *skaber adgang* til rum og tid, idet mennesket skaber og erfarer rum og tid i kraft af sin bevægelse. Denne syntese med rum og tid foregår hele tiden og er en form for praktognosisk måde at få adgang til forståelse af verden og af fænomenerne.¹⁷⁰ Når man karakteriserer dans som ”en kraft i tid og rum”, tager man disse dimensioner for givet, hvorved man mister den vigtige pointe, at dans ifølge Merleau-Ponty netop skaber sit eget rum og sin egen tid. Præcis i denne skabelse af rum og tid ligger bevægelsens mulighed for at skabe andre verdener.¹⁷¹

Når man suspenderer den forudindtagede opfattelse af rum og tid, kan man få lejlighed til at genopdage rummet og tiden og opleve at det, der var velkendt og ordinært, bliver originalt og værdifuldt, hvilket rummer særdeles interessante perspektiver i liturgisk sammenhæng.

Samtidig rejser det nogle spørgsmål. For det første: Fører skabelsen af rum og tid ikke til en intellektualistisk forståelse, hvor bevidstheden så at sige skaber verden?

Og for det andet: Bliver tid og rum til subjektive oplevelser, og hvorledes kan det hænge sammen med ønsket om et liturgisk fællesskab?

Svarene på de to spørgsmål overlapper hinanden, idet de begge handler om *refleksivitet* og *essens*, med vægten på henholdsvis først- og sidstnævnte.

For det første: Når vi forstår verden, er der som tidligere nævnt¹⁷² hverken tale om, at mennesket aktivt skaber betydning i en ellers passiv og betydningsløs verden, heller ikke at mennesket passivt opdager den betydning, der allerede ligger i verden.

I den proces hvor betydningen opstår, er mennesket både aktivt, idet den *fænomenale krop*¹⁷³ rettes mod fænomenet, men også passivt, for så vidt som

¹⁶⁹ Merleau-Ponty 2006 s. 47. Kursivering tilføjet.

¹⁷⁰ Ibid. s. 94.

¹⁷¹ Sheets-Johnstone 1984 s. 132.

¹⁷² Dette kapitel s. 42.

¹⁷³ Iflg. Merleau-Ponty er det altid den fænomenale/intentionelle krop, vi bevæger, dvs. kroppen forstået, ikke som ”knogler muskler, nerver, men evner, der allerede sat i bevægelse...”. Videre uddyber han: ”Det er aldrig vor objektive krop, vi bevæger, men vor fænomenale krop, og det er der ingen gåder i, eftersom det så netop er vor krop, der som beherskelse af de og de områder af verden, retter sig mod de genstande der skal gribes...” Merleau-Ponty 2006 s. 51.

fænomenet får lov til at udfolde sin essens.¹⁷⁴ Forståelse er altså en reflektiv proces, hvor menneskets handling og fænomenets udfoldelse arbejder sammen. Betydningsdannelsen foregår altså ikke intellektualistisk, sådan at al betydning dannes i den menneskelige bevidsthed. Men på den anden side er der heller ikke tale om ren empirisme, hvor al betydning læses ud af fænomenet. Opfattelsen af tid og rum bliver til i en syntese mellem den krop, der bevæger sig i dem og fænomenerne selv, som de folder sig ud i en aldrig færdigfortolket verden.

Man kan sige, at en fænomenologisk beskrivelse smutter udenom spørgsmålet om subjektivitet og objektivitet, idet den er en beskrivelse af levet erfaring, i hvilken det, vi plejer at kalde subjekt og objekt, mødes.¹⁷⁵ Det kan også siges som Ole Fogh Kirkeby gør det i sin introduktion til *Kroppens Fænomenologi*, hvor han beskriver subjektet som ”et *decentreret subjekt*, der ligger ude mellem bevidsthed og verden.”¹⁷⁶ Det fænomenologiske subjekt befinder sig altså derude, hvor syntesen finder sted.

Spørgsmålet om, hvorvidt en fænomenologisk forståelse ender med at gøre rum og tid til subjektive oplevelser, er ganske relevant i alle sammenhænge, hvor vi ønsker at have et fællesskab. I dansens verden gælder det særligt i cirkeldansen, der som tidligere nævnt¹⁷⁷ er fællesskabets dans *par excellence*. Bliver fællesskabet ikke en illusion, hvis hver person i cirklen danser i sin egen opfattelse af rum og tid? Svaret på spørgsmålet har at gøre med begrebet *essens*, for når Husserl taler om *essens*, er ideen, at et hvilket som helst fænomen kan optræde i mange variationer, men på trods af det, vil vi i ethvert fænomen støde på noget, der ikke kan varieres, uden at fænomenet ophører med at være, hvad det er. Menneskets fornemmelse for denne invariabel i fænomenet kalder Husserl for den *eidetiske intuition*, som er menneskets a priori metode at skaffe sig viden på, i modsætning til videnskabens a posteriori metode.¹⁷⁸ I modsætning til Husserl benytter Merleau-Ponty i højere grad fænomenologien til at fokusere på den menneskelige eksistens, i stedet for at undersøge essenser. Derfor kan man argumentere for, at Merleau-Ponty afviser

¹⁷⁴ Thøgersen 2004 s. 121.

¹⁷⁵ Sheets-Johnstone 1980 s. 13.

¹⁷⁶ Merleau-Ponty 2006 s. IX.

¹⁷⁷ Jf. bl.a. kapitel 2 s. 21.

¹⁷⁸ Smith 2005 s. 569.

Husserls eidetiske reduktion. Imidlertid er der nok snarere tale om, at Merleau-Ponty vil sikre sig, at talen om essens ikke flytter forståelsen af fænomenet til en idéverden, løsrevet fra menneskets livsverden. Det er for ham vigtigt at slå fast, at den essens, som fænomenologien søger efter, altid tilhører det fundamentale, præobjektive erfaringsniveau.¹⁷⁹

Konkluderende kan man altså sige, at når vi er fælles om en bevægelse, er det essensen, der sikrer, at vi på det præobjektive erfaringsniveau, i vores væren-i-verden, er fælles om den tid og det rum, som bevægelsen skaber. Den syntese med tiden, med øjeblikket, der i fænomenologien er central for erkendelsen af fænomenerne, kan man forstå som kinæstetisk formidlet af dansens række af øjeblikke, hvor krop, bevidsthed og verden står i en direkte og tidløs forbindelse med hinanden, og bevægelsens sprog på samme tid er tæt knyttet til livet og til erfaringen.¹⁸⁰

4. Opsamling

Krop og bevidsthed mødes i væren-i-verden, det felt hvor modsætningerne overskrides; mellem krop og bevidsthed, mellem subjekt og objekt. Tilegnelse af erfaring sker i eksistensens bevægelse, i hvilken enheden mellem krop og sjæl fuldbyrdes. Bevægelsen er en relation, menneskets måde at forholde sig til verden, den primære erkendelsesmetode og den forbindelse, der giver et glimt af en primordial helhed mellem menneske og verden.

Når mennesket skal forstå noget, sker det ikke ved at et sanset fænomen indordnes under en idé, men ved at betydningen besiddes med kroppen, idet det er i bevægelsen at tilegnelsen sker. Kroppen er betydningskerne i alle menneskets kropslige udtryksrum, både i den biologiske verden og i de kulturverdener vi opbygger. I bevægelsen sker en form for syntese af de mange forskellige betydninger til en samlet mening, og bevægelsen har derfor en stor betydning i menneskets meningsindstiftelse.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Meincke og Bergholdt 2001 s. 166.

Idet Merleau-Ponty altså hævder, at teori altid bliver til på baggrund af en kropslig praksis, følger nødvendigheden af i en rituel sammenhæng at opretholde en kontinuitet mellem praksis og teori. Man kan sige, at den kropslige praksis skaber en grundstemning, som nødvendigvis må være i samklang med det, der formidles sprogligt, hvis ikke ordene skal miste deres betydning. Hvad angår konsekvenserne for teologien som videnskab bygger LaMothe videre på Merleau-Pontys tanker, og drager den konklusion, at den enkelte forskers kropslige praksis har en afgørende indflydelse på hans forskning. Kritikken rammer ned i en semiotisk forståelse af ritualerne, der ser de æstetiske elementer som tegn, der peger på en bagvedliggende virkelighed. For Merleau-Ponty kan tegnet imidlertid ikke adskilles fra det betegnede, og meningen ligger ikke bagved men i selve den kropslige handlingssammenhæng, der formidles kinæstetisk i tale eller andre kropslige udtryk. Tanken bliver til i en tæt forening med udtrykket, hvad enten det er verbalt eller nonverbalt og en variation af udtryk skaber således en rigdom af tanker.

I fænomenologisk beskrivelse af dans forsøger man at opfange dansens essens i et samspil mellem erfaring og beskrivelse, der kan forstås som en frugtbar vekselvirkning mellem praksis og teori.

Bevægelsen har en evne til at kropsliggøre forskellige kvaliteter, hvilket hænger sammen med det særlig karakteristiske ved dans, at den ikke bare er i tid og rum, men skaber tid og rum. Dette skal hverken forstås intellektualistisk eller subjektivt, men derimod sådan at skabelsen af tid og rum sker i en reflektiv udveksling af essens mellem kroppen, tiden og rummet.

Delkonklusion kapitel 3

Ovenstående undersøgelse af kropsfænomenologien har vist, at når mennesket bevæger sig i handlingssammenhænge, erfares krop og bevidsthed som en helhed. Den kropslige praksis rummer en implicit mening, der hverken skal eller kan søges udenfor sammenhængen, hvilket vil sige, at de kropslige erfaringer ikke er afhængige af en tolkning eller forklaring. Ikke desto mindre kan en fænomenologisk beskrivelse af bevægelsen intensivere erfaringen af bevægelsens evne til at skabe en kvalitativ forandring i ritualets tid og rum.

Kropsfænomenologien har præsenteret en anskuelsesform, der slår fast, at opfattelsen af helhed og mening i et ritual, på det overordnede såvel som det mere partikulære plan, udspringer af ritualets bevægelse og ikke kun af de ord, der bliver sagt. Tanker opstår i en tæt forbindelse med deres kropslige udtryk, og Merleau-Ponty antyder hermed, at menneskelige erfaringer indeholder et kropsligt, førsprogligt element. Hvilken rolle sproget spiller i erfaringen er et centralt punkt, der dels har været stærkt omdiskuteret i teologien,¹⁸¹ og dels må stå som centralt, når man forsøger at analysere den rolle, som bevægelsen spiller i menneskets erfaringer. I det følgende kapitel vil jeg derfor foretage en nøjere undersøgelse af dette emne. Ved en kritisk læsning af Svend Bjergs sproglige erfaringsmodel vil jeg undersøge, hvorvidt alle erfaringer bliver til gennem en sproglig proces, idet jeg vil arbejde frem mod en klargørelse af forholdet mellem sprog og religiøse erfaringer.

¹⁸¹ Bjerg henviser til fejden mellem Yale skolen (Frei 1974; Lindbeck 1984) og Chicago skolen (Tracy 1981). Bjerg 2006 s. 9.

Kapitel 4: Erfaringer

1. Svend Bjergs erfaringsmodel

a. Præsentation

Svend Bjerg tager i bogen *Tro og Erfaring* livtag med det vanskelige erfaringsbegreb. Han har, ved sin undersøgelse af den danske erfaringssteologi,¹⁸² fundet frem til, at erfaring er et begreb, der er meget uklart defineret. Han ønsker at klargøre og systematisere erfaringsbegrebet, hvilket han gør ved at indføre en skelnen mellem *oplevelse* og *erfaring*, idet han forstår *oplevelsen* som den umiddelbare erfaring, mens ordet *erfaring* reserveres til den reflekterede erfaring. Bjerg opfatter det som nødvendigt at foretage en sproglig skelnen, idet han mener, at der er tale om to forskellige virkeligheder, hvilket bør afspejle sig i sproget.¹⁸³ Oplevelsen, argumenterer Bjerg, ligger tæt på oplivelsen såvel semantisk som kvalitativt, og i oplevelsen gennemgår den oplevende nogle faser, der går fra enhed med oplevelsen over en stigende grad af subjektivitet¹⁸⁴ til en adskillelse af symbiosen.¹⁸⁵

Denne proces forløber i tre faser, som Bjerg dels beskriver som ”en opvågningsproces”, og dels belyser ved hjælp af Matt 16,25, der siger: ”Den, der vil frelse sit liv, skal miste det.” Ifølge Bjerg er det i oplevelsen, at vi mister os selv, mens vi ”frelses” når vi igen får hold på os selv og oplevelsen tilegnes.

¹⁸² Som den viser sig hos N.F.S. Grundtvig, Otto Møller, Jakob Knudsen og K.E. Løgstrup.

¹⁸³ Bjerg 2006 s. 36.

¹⁸⁴ Ibid. s. 37.

¹⁸⁵ Ibid. s. 41.

Den første af oplevelsens tre faser er den, hvor ”alle sanser slår dørene op” og hvor det æstetiske forhold mellem menneske og verden viser sig.¹⁸⁶ Sansningen ligger ifølge Bjerg som en klangbund under enhver oplevelse, idet han karakteriserer oplevelser som ”primære *kropsoplevelser*”,¹⁸⁷ i hvilke der eksisterer ”et fælles liv i legemligheden, en anonym sansning vi alle har del i. Sansningen forener os...”.¹⁸⁸ I denne første fase ligger jeget i en form for dvaletilstand, men ”intakt som mulighed i den kropslige sanseoplevelse”.¹⁸⁹ I anden fase kommer subjektet langsomt til bevidsthed og befinder sig i en form for mellemstadium mellem drøm og virkelighed, ”et sted mellem krop og tanke”.¹⁹⁰ I tredje fase skiller den oplevende sig ud fra oplevelsen og symbiosen mellem de to er slut. Ifølge Bjerg skal oplevelsen nu *tilegnes*, og det sker ved, at den oplevende tager stilling til den. Bjerg udlægger det sådan, at det er livet, der *vil* os noget og afkræver os et svar. Oplevelsen har mødt den oplevende med noget uden for ham selv, og dette møde er starten på en dialog mellem oplevelsen og mennesket.¹⁹¹

Ifølge Bjerg fungerer denne dialog som formidling mellem oplevelse og erfaring, og han mener, at dialogen nødvendigvis er sproglig. Formidlingen, eller om man vil forvandlingen, fra oplevelse til erfaring, er altså afhængig af en sprogliggørelse af oplevelsen. Denne sprogliggørelse finder oftest sted i et lingvistisk sprog, og Bjerg fremhæver fortællingen som en velegnet brobygger mellem det umiddelbare og det reflekterede. I formidlingsprocessen forarbejdes oplevelsens indhold, vage fornemmelser og følelser får navn og bliver derved klare og definerede. Når det u håndgribelige får navn kan det gribes,¹⁹² og af oplevelsen uddrages en lære, der opstår i bevægelsen fra det umiddelbare til det reflekterede plan. Sprogliggørelsen er imidlertid ikke ensidigt bundet til et lingvistisk udtryk. Bjerg arbejder med et bredt sprogbegreb, der også rummer billeder, musik og dans, og disse ”sprog” rummer

¹⁸⁶ ”..æstetisk i den oprindelige forstand, hvor *aisthesis* betyder sansning og ikke blot det skønne.”

Bjerg 2006 s. 38

¹⁸⁷ Ibid. Bjergs kursivering.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid. s. 40.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Ibid. s. 41.

¹⁹² Ibid. s. 44.

ifølge Bjerg samme formidlende evne som fortællingen, idet de alle har evnen til at give oplevelsen et udtryk og dermed bevidstgøre den.

Sagt ganske kort er essensen af Bjergs erfaringsmodel, at oplevelsen bliver til erfaring ved at gå igennem en bevidstgørende formidling i form af fortælling, billede, musik eller dans.

Forholdet mellem oplevelser og erfaring uddyber Bjerg, idet han hævder, at erfaringerne er få i forhold til de mange oplevelser, hvilket skyldes, at ikke alle oplevelser, bliver til erfaringer. Bjerg beskriver nemlig oplevelsen som flygtig, mens erfaringen har en mere blivende karakter. Den blivende erfaring kan desuden deles med andre, ligesom man kan lære af andres erfaringer, hvis man deler deres erfaringshorisont.¹⁹³ Den erfarne kan skønne med sikkerhed, og ifølge Bjerg er ”det rette skøn” forbeholdt det erfarne menneske.

b. Diskussion

Jeg vil indlede min diskussion af Bjergs erfaringsmodel med et par bemærkninger om dennes lighed med Merleau-Pontys erfaringsmodel.

Når Merleau-Ponty beskriver sammenhængen mellem *sansning*, *udtryk* og *tanke*¹⁹⁴ minder det om Bjergs beskrivelse af *oplevelse*, *sprogliggørelse* og *erfaring*. Merleau-Ponty taler altså ikke om oplevelse og erfaringer, men bruger i stedet ordene sansning og tanke. I sit forord til *Kroppens Fænomenologi* beskriver Ole Fogh Kirkeby forholdet mellem disse som en ”markant, uopløselig og kraftfuld” spænding mellem på den ene side den ontologiske identitet mellem krop, bevidsthed og verden i sansningen og på den anden side tanken eller erfaringen, der altid er styret af sproget, af udtrykket. Med Bjergs egne ord, ganske vist brugt i en anden sammenhæng, kan man tale om, at det indbyrdes forhold mellem oplevelse og erfaring kan karakteriseres som en form for dialektisk helhed, forstået sådan, at modsætningernes individualitet bevares i en sammenhængende enhed.¹⁹⁵

¹⁹³ Ibid. s. 47.

¹⁹⁴ 3. kapitel s. 38

¹⁹⁵ I sit afsnit om Løgstrups erfaringssteologi taler Bjerg om dualistisk modsætning i forhold til dialektisk og organisk helhed. Ibid. s. 31

Både Kirkeby og Bjerg betoner sansningens identitet mellem krop og verden overfor erfaringen eller tanken, der er på afstand, historisk og uoprindelig.¹⁹⁶ Om afstanden lægger Bjerg vægt på, at oplevelsen er afstandsløs, mens erfaringen netop er afstandsbetonet, ligesom Merleau-Ponty og Bjerg deler den fælles betoning af henholdsvis udtrykket og sproget.

Erfaringsmodellen, som vi altså ser i samme grundrids hos både Bjerg og Merleau-Ponty, har en anden væsentlig pointe, der handler om hvorledes erfaringen forholder sig til tid. Modellen kan nemlig give det indtryk, at oplevelse og erfaring kan adskilles i tid, men det er, som Bjerg påpeger, ikke dækkende at læse modellen entydigt diakront.¹⁹⁷ Hvis dans f.eks. ses som et udtryk for en oplevelse, så er dansen altså den formidling, der skaber en erfaring ud af den pågældende oplevelse. Men samtidig er dansen i sig selv en oplevelse, forstået som en kinæstetisk sansning af krop, tid og rum. Det samme gør sig gældende, når vi taler og skriver; idet vi er i gang med at give udtryk for eller sprogliggøre en oplevelse og dermed gøre den til erfaring, så er vi samtidig i gang med at få nye oplevelser. Og en erfaring, vi har gjort, danner en ny baggrund for næste sansning, næste oplevelse, hvorfor det vil være rimeligt at hævde, at de to felter af sansning og erfaring konstant flyder sammen. Det har den konsekvens, at man er nødt til også at forstå erfaringsmodellen synkront, idet en entydig diakron læsning af erfaringsmodellen, som Bjerg udtrykker det, er ”en troldsplint i øjet,”¹⁹⁸ der fordrejer billedet af erfaringen, så den bliver det endelige resultat af en sanset proces, bevidstheden, der er kommet i mål og nu ikke mere har brug for den sansende krop.¹⁹⁹ Når den diakrone læsning af erfaringsmodellen vil sige: Først sanser jeg, derefter erfarer jeg, så kan man se det som en adskillelse i tid, foretaget med det formål at simplificere og forstå erfaringsprocessen. Problemet med denne diakrone adskillelse er, at den rummer en intellektets objektiverende illusion af, hvordan mennesket danner sine erfaringer. En objektivering, der har sin rod i dualismen mellem krop og bevidsthed, og som

¹⁹⁶ Kirkeby i Merleau-Ponty 2006 s. XVI

¹⁹⁷ Bjerg 2006 s. 49.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Ibid.

implicit medfører en kvalitativ devaluering af oplevelsen, i hvad Bjerg kalder en ”tvangspræget idealisme.”²⁰⁰

Der er ingen tvivl om, at Bjerg taler imod en dualistisk modsætning mellem oplevelse og erfaring, idet de to eksisterer tæt sammen i et gensidigt afhængighedsforhold, en dialektisk helhed, som nævnt ovenfor. Men samtidig lægger Bjerg vægt på, at de to er udtryk for forskellige virkeligheder, hvilket byder ham at skelne sprogligt. Han ønsker altså, at erfaringsmodellen skal rumme oplevelse og erfaring, som enhed i forskellighed, men man kan dog spørge, hvorvidt det for alvor lykkes, hvilket, ifølge min opfattelse, hænger sammen med Bjergs formål med undersøgelsen. Først og fremmest er det nemlig Bjergs ønske at skabe klarhed i den danske erfaringssteologis tågede brug af ordet erfaring, og til dette formål bruger Bjerg et sprogligt greb, der udstyrer ham med denne ønskede klarhed. Men selv om det sproglige greb skaber klarhed, så mener jeg, grebet har u hensigtsmæssige konsekvenser på andre fronter, og her tænker jeg særligt på, hvilke konsekvenser grebet får for forståelsen af kroppens rolle i erfaringen. For når Bjerg vælger decideret at bruge et andet ord til at beskrive den kropslige del af erfaringen, så er denne med et greb blevet til en ”oplevelse”, hvorved den kan beskrives som materiale for erfaringen. Og spørgsmålet er, hvorvidt der heri ligger en kvalitetsforskydning? For Bjergs oplevelsesmateriale er et flygtigt materiale, der forsvinder, såfremt erfaringen ikke benytter sig af det.²⁰¹ Den kropslige del af erfaringen er altså afhængig af fornuftens bearbejdning, hvis den skal ”blive til noget”. Jeg vil derfor mene, at det sproglige greb rummer en, ganske vist utilsigtet, devaluering af oplevelsen i forhold til erfaringen, idet oplevelsen ikke tilskrives nogen selvstændig værdi. Den får ingen indflydelse, tages ikke videre med i livet, hvis ikke den bearbejdes i fornuften.

Man kan naturligvis indvende, at sondringen mellem oplevelse og erfaring rammer klart ned i dagligdags sprogbrug og derved finder sin berettigelse, men når det drejer sig om at analysere erfaringens tilblivelse, ville det, såfremt man ønsker at komme

²⁰⁰ Ibid. s. 50.

²⁰¹ Ibid. s. 47.

uden om en dualisme, være mere frugtbart at tale om f.eks. erfaringens spektrum i hvilket der er forskellige nuancer.

At dualismen ikke har sluppet sit tag i Bjergs erfaringsmodel, viser sig desuden i de allegorier Bjerg benytter sig af, når han ønsker at beskrive oplevelsen. Som nævnt tidligere beskriver Bjerg forløbet fra oplevelse til erfaring ved at citere Matt 16, 25 ”Den, der vil frelse sit liv, skal miste det.” Når individet i oplevelsen mister sig selv og bliver et med oplevelsen, kan det altså se ud som om oplevelsen rummer et element af frelse. Men ifølge Bjerg indtræffer ”frelsen”²⁰² først i oplevelsens fase 3, der hvor jeget igen vågner op fra sin drømmetilstand og begynder den proces, der skal gøre oplevelsen til en erfaring ved hjælp af en sproglig tydning. Både *frelse* og *opvågningen* er ord, der har indlysende negativt ladede modsætninger og selv om Bjerg ikke ligefrem kalder den selvforglemmende sanseoplevelse for ”fortabelse”, så ligger frelsens negative modsætning og drømmens uvirkelighed mellem linjerne og kaster et ugunstigt lys på den selvforglemmende sanseoplevelse.

Jeg vil gerne sætte spørgsmålstejn ved ”frelsens” og ”opvågningens” sammenfald med jegets virksomhed og i stedet se nærmere på den del af erfaringen, som Bjerg kalder oplevelsen, den del hvor jeget er i dvale. Jeg mener, at man kan hævde, at der i høj grad er forskel på oplevelser, mens Bjerg derimod skærer alle oplevelser over en kam og lader dem være erfaringsmateriale.

Jeg vil i det følgende undersøge, hvorvidt der findes særlige oplevelser, der er af en sådan karakter, at de umiddelbart og uden en sproglig formidling i sig selv er erfaringer.

2. Oplevelser med karakter af erfaring

Min undersøgelse tager sit udgangspunkt i tanker af Mihaly Csikszentmihalyi,²⁰³ der er internationalt anerkendt ungarsk/amerikansk forsker indenfor psykologi, sociologi og antropologi og ophavsmand til teorien om *flow*, en teori om menneskets optimaloplevelser.

²⁰² Bjerg sætter selv ordet i citationstejn. Ibid. s. 39.

²⁰³ [Tjik-sent-mi-haj-li] (1934-).

I disse oplevelser mener Csikszentmihalyi, at jeget virkeliggøres, netop i de situationer hvor et menneskes selvcentrerethed forsvinder.²⁰⁴ Ifølge Csikszentmihalyi er oplevelsen af at glemme sig selv skelsættende i det menneskelige bevidsthedsliv, idet ”du indser at du gennem selvfortabelsen er blevet en del af noget større... Du indser, at du er blevet en del af noget, der er vigtigere end dig selv”.²⁰⁵ Selv om Bjerg er inde på noget af det samme, når han taler om ”sansningen, (der) forener os”,²⁰⁶ vil jeg alligevel hævde, at der er et tyngdepunkt til forskel, idet Bjergs implicite devaluering af oplevelsen lægger vægten på jegets bevidste erfaring, mens Csikszentmihalyi tilsyneladende i højere grad har sit tyngdepunkt på oplevelsens selvforglemmelse, der er kernen i teorien om flow. Jeg vil derfor se nærmere på teorien om flow for at undersøge, hvorvidt den kan føre frem til et kropsligt, førbevidst lag af erfaringen.

I bogen *From Ritual to Theatre* citeres Csikszentmihalyi af Victor Turner: ”Flow betegner den holistiske følelse, der er til stede, når vi agerer med fuldstændigt engagement... vi erfarer det som en sammensmeltet flyden (flowing) fra det ene øjeblik til det næste, hvor vi føler, at vi har kontrol over vores handlinger, og hvor der kun er en lille distinktion mellem jeget og omgivelserne.”²⁰⁷

Denne tilstand kan opstå i mange forskellige situationer. Oprindeligt koncentrerede Csikszentmihalyi sig særligt om kunstnere, der oplevede en tilstand af flow i deres kreative aktiviteter, men også dansere, sportsudøvere, deltagere i ritualer, forskere, videnskabsmænd, børn, der leger sammen og mennesker, der luger i deres have, kan have oplevelser af flow.

Flow kendetegnes ved forskellige elementer eller kvaliteter, hvoraf jeg vil gøre rede for nogle få, idet jeg har valgt at fokusere på de elementer, der fungerer illustrativt i forbindelse med denne undersøgelses formål.²⁰⁸

1) I flow går handling og opmærksomhed op i en højere enhed, der er ingen dualisme mellem opgaven og personen der udfører den, personen er helt optaget af

²⁰⁴ Csikszentmihalyi i Larsen 2004 s. 2.

²⁰⁵ Ibid. s. 5.

²⁰⁶ Bjerg s. 38.

²⁰⁷ Turner 1982 s. 56. Min oversættelse.

²⁰⁸ Redegørelsen bygger på Turner 1982 s. 56-58, dog følger nummereringen ikke Turner.

det, han er i gang med, og der er ingen selvbevidsthed, forstået sådan, at personen ikke er ”opmærksom på, at han er opmærksom.”

2) Tab af jeget er måske det vigtigste kendetegn ved flow. Denne selvforglemmelse følges ad med en høj kinæstetisk og mental bevidsthed. På trods af flow tilstandens autistiske karakter, indeholder den imidlertid et socialt element, som Csikszentmihalyi beskriver som ”intuitioner af enhed, solidaritet, fylde og accept.”²⁰⁹ Derudover er det et gennemgående træk ved en mængde forskellige flow erfaringer, at de beskrives som en erfaring af altings enhed.

3) I en kompleks verden fyldt med forskellige stimuli kan det være vanskeligt at overkomme de mange forskellige udfordringer. Flow er derimod karakteriseret ved en følelse af, at man rent faktisk magter situationen.

4) Til sidst er flow kendetegnet ved at være autotelisk, det vil sige, at tilstanden ikke har brug for et mål, en belønning eller et formål udenfor sig selv. Når en person er i flow, er han så lykkelig, som han kan ønske at være, uafhængigt af hvilken situation, der startede flow.

En optimaloplevelse rummer altså ikke noget analyserende subjekt og ingen objektivisering af omgivelser eller andre mennesker. Ikke desto mindre er en flowoplevelse karakteriseret som en oplevelse af fuldstændig tilstrækkelighed og lykke. Derudover vil jeg fremhæve optimaloplevelsens autoteliske karakter, idet den medfører, at jegets analyser og forklaringer simpelthen ikke er nødvendige.

Jeg mener, man med rimelighed kan stille spørgsmål ved, hvorvidt en optimaloplevelses følelse af fuldkommen enhed, helhed, fylde og accept ikke i en sprogliggørelse nødvendigvis snævres ind og bliver mindre. Måske kan man ligefrem med rimelighed spørge, hvorvidt optimaloplevelsen overhovedet er afhængig af den sprogliggørelse, som Bjerg mener, er nødvendig, hvis ikke oplevelsen skal forsvinde op i den blå luft som et flygtigt, ubrugt materiale.

Hvis det i forbindelse med optimaloplevelsen overhovedet skal give mening at tale om en sprogliggørelse, så mener jeg, at det er nødvendigt at brede sprogbegrebet så

²⁰⁹ Csikszentmihalyi 1975 citeret af Turner 1982 s. 57. Min oversættelse.

langt ud, at alle former for bevægelse, også de bevægelser, der sker uden en eneste tanke, forstås som sprog, som kroppens umiddelbare tale, der er fuldkommen ordløs. Hvor Bjerg jo uden tvivl sætter jeget i forbindelse med sproglig aktivitet, så mener jeg at Merleau-Pontys erfaringsmodel, på trods af dens tilsyneladende ligheder med Bjergs, rummer muligheden for et sprogbegreb, der bevæger sig ud over jeg-aktivitetens rammer. For Merleau-Ponty er der nemlig ikke nogen adskillelse mellem kroppens sprog og ordenes sprog, faktisk kan man sige, at begge grupper er kroppens sprog, i den forstand at ordene udspringer af kroppen som betydningskerne. Både ordenes sprog og kroppens sprog er på en gang menneskeskabte og naturlige, idet de begge bundes i den biologiske væren men samtidig transcenderer den.²¹⁰

Sprogliggørelse forstået som tilskrivelse af mening eller dannelse af erfaring sker altså ifølge Merleau-Ponty i lige så høj grad uden om jeg-aktiviteten, hvilket kan ses udtrykt i dette citat:

Gennem studiet af motorikken har vi således opdaget en ny mening af ordet ”mening”. Den intellektualistiske psykologi og den idealistiske filosofi havde deres styrke i, at de uden vanskelighed kunne vise at perception og tænkning har en indre mening... cogitoet var en bliven sig dette indre bevidst. Men derved blev al betydning samtidig opfattet som en tænkeakt, som en ren jeg-operation.²¹¹

I citatet lukker Merleau-Ponty op for at forstå sproget endnu mere bredt end Bjerg gør det, idet han kritiserer en forståelse af den sproglige betydningsdannelse som noget, der nødvendigvis går igennem en jeg-aktivitet. Når sprogbegrebet bredes så meget ud, mener jeg at det kan det give mening at tale om, at optimaloplevelsen bliver til erfaring igennem et ganske ubevidst sprog, som er kroppens umiddelbare udtryk. Men man må dog også spørge, hvorvidt det med så bredt et sprogbegreb overhovedet giver almindelig mening at tale om ”sprog”? Disse kroppens umiddelbare udtryk er snarere hvad Gebauer og Wulf kalder ”aktualiseringer af den hukommelse, der er oplagret i kroppen”,²¹² det som Bourdieu kalder ”inkorporerede

²¹⁰ Merleau-Ponty 2006 s. 156.

²¹¹ Ibid. s. 103.

²¹² Gebauer og Wulf 2001 s. 53.

erfaringer [der] befinder sig hinsides bevidsthedsprocessen ... Beskyttet mod bevidste transaktioner, ja endog mod at blive gjort eksplicitte.”²¹³

At den ikke sproglige flow oplevelse rækker ud over sig selv og får en indflydelse på personen er Csikszentmihalyi selv inde på, når han siger: ”Det er et af de mest interessante paradokser i det menneskelige bevidsthedsliv, at folks selvtillid øges efter episoder, hvori de har glemt sig selv. Det synes at være selvmodsigende; men det er sådan, det fungerer.”²¹⁴

Både Csikszentmihalyi og Bourdieu giver altså mulighed for at slippe sprogliggørelsens primat og i stedet antage, at det er muligt for mennesket at have oplevelser, der unddrager sig sproget, men alligevel lagres i hvad man kan kalde kroppens hukommelse.

Jeg vil nu fortsætte med at undersøge disse sprogløse erfaringer, men denne gang ud fra en religionsvidenskabelig vinkel, idet jeg vil beskæftige mig mere specifikt med en beskrivelse af religiøse erfaringer.

3. Religiøse erfaringer

Er religiøse erfaringer erfaring af en ydre virkelighed, eller er de blot indre modificeringer, frembragt af vores bevidsthed? Med dette spørgsmål indleder John Hick²¹⁵ sin behandling af religiøse erfaringer, som jeg i det efterfølgende vil gøre rede for. Jeg vil forsøge at komme dybere ned i den religiøse side af sprogløse erfaringer, idet jeg vil lade beskrivelser af religiøse oplevelser spille op mod Bjergs karakteristik af den sprogløse oplevelse som et flygtigt materiale.

Hick definerer religiøse erfaringer som ”bevidsthedsmodificeringer, der er struktureret af religiøse forestillinger” dvs. ”forestillinger om en transcendent ... virkelighed”.²¹⁶ Betegnelsen religiøs eller mystisk erfaring dækker ifølge Hick over en bred vifte af oplevelser, der spænder fra svage fornemmelser af nærvær til

²¹³ Bourdieu i Gebauer og Wulf 2001 s. 53.

²¹⁴ Csikszentmihalyi i Larsen 2004 s. 2.

²¹⁵ Hick 1999 s. 119.

²¹⁶ Hick 1999 s. 132.

kraftfulde visioner og fornemmelser af at være et med en højere virkelighed.²¹⁷ Den tolkende bevidsthedsaktivitet, der er forbundet med oplevelsen, er ikke at sammenligne med en intellektuel fortolkning, som den man kan foretage af en tekst, men fortolkningen består, ifølge Hick, snarere af personens forudgående, religiøse rettethed, der danner forudsætning for selve erfaringens opståen.²¹⁸ Der er altså ikke tale om, at jeget nødvendigvis foretager en intellektuel bearbejdning af erfaringen. En sådan kan naturligvis finde sted, men er ikke en forudsætning. Forudsætningen er derimod en form for rettethed, uden hvilken erfaringen ikke kan indtræffe, hvilket medfører, at den samme omstændighed for forskellige personer kan føre til forskellige erfaringer. Som eksempel herpå nævner Hick, hvordan to identiske naturoplevelser for den ene kan fremkalde en stor transcendentserfaring, mens den for den anden blot er en naturoplevelse.

Netop naturoplevelser fremkalder ofte svage fornemmelser af transcendent, også beskrevet som fornemmelsen af ”et altomfattende mysterium”, eller som Schleiermacher kaldte det ”en følelse af absolut afhængighed”,²¹⁹ men de udløsende omstændigheder omkring disse erfaringer kan være meget forskellige. Hick påpeger, at funktionen af ”den kollektive tilbedelse”, altså ritualer, er at skabe en kontekst, som muliggør religiøse erfaringer. Og når dette lykkes, kan ritualer føre til transformerende erfaringer af det transcendent, idet erfaringen ”befrier... os, i det mindste for et øjeblik, fra det selvcentrerede egos byrder.”²²⁰

Religiøse erfaringer er, ifølge Hick og de forskere han støtter sig op af,²²¹ ikke noget, der er forbeholdt en lille gruppe af mennesker med særlige ”åndelige evner”. Undersøgelser har vist, at omkring en tredjedel af vidt forskellige, ganske almindelige mennesker har haft religiøse oplevelser, som har haft varig betydning for dem. Betydningen viser sig ved, at mennesker, der har haft disse oplevelser, generelt er i bedre psykologisk tilstand, mentalt mere afbalancerede, gladere og mere

²¹⁷ Ibid.

²¹⁸ Ibid. 132-33.

²¹⁹ Ibid s. 134.

²²⁰ Ibid.

²²¹ Alister Hardy. 1979. *The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience*. Oxford: Clarendon Press.

David Hay. 1990. *Religious Experience Today*. New York: Penguin Books.

socialt ansvarlige end andre og de får i deres liv en grundlæggende følelse af tro og tillid.²²²

Det lader altså til, at selv vage følelser af transcendens, der ikke nødvendigvis er intellektuelt bearbejdede, har en effekt på menneskers liv.

En stærkere og stadig typisk, religiøs erfaring kan være følelsen af at være i Guds nærvær. Denne erfaring indebærer ofte stærke perceptionsforvandlinger, og en lykkelig følelse af at tabe sig selv i en større virkelighed. En af de beskrivelser, som Hick citerer lyder således:

”Jeg gik over en mark og drejede hovedet for at beundre himlen mod vest ... Da skete det. Det var, som om der pludselig blev slukket for en kontakt mærket ’ego’. Bevidstheden udvidede sig til at omfatte, *være*, det, som jeg netop havde set. ”Jeg” var solnedgangen, og der var ikke noget ”jeg”, der oplevede ”den”. Den observerende og det observerede fandtes ikke længere. På samme tid ”fødtes” evigheden. Der var ingen fortid og ingen fremtid kun et evigt nu ... så vendte jeg atter tilbage til min normale bevidsthed og opdagede, at jeg befandt mig gående over en mark, i tiden, med en hukommelse.”²²³

Denne erfaring er et tydeligt eksempel på, at ordene kun meget vanskeligt slår til, og at en lingvistisk fremstilling simpelthen ikke rummer beskrivelsen af en så stærk erfaring af selvtranscendens. Udover selvtranscendens er en stor gruppe religiøse erfaringer karakteriseret ved en usigelig og stor glæde, som det forekommer i denne beskrivelse:

”I blot få sekunder oplevede jeg ... at hele kupeen var fyldt med lys. Dette er den eneste måde, jeg kan beskrive øjeblikket på, for der var ingenting at *se* overhovedet. Jeg følte i uhørt grad, at jeg blev en del af et kærligt, sejrende og strålende formål. Jeg har aldrig følt mig mere ydmyg. Jeg har aldrig følt mig mere udmattet. Jeg var besat af en meget mærkværdig, men overvældende følelse, som fyldte mig med henrykkelse. Jeg følte, at alt var godt for menneskeheden – hvor fattige lyder disse ord ikke! ”Godt” lyder så sølle. Alle mennesker lyste som strålende væsener, der til sidst ville træde ind i en usigelig glæde. Grænseløs skønhed, musik, glæde, kærlighed og en usigelig glans, alt dette ville de få del i ... på få sekunder forsvandt glansen – det hele var en stor, mærkværdig, indprentende følelse. Jeg elskede alle i den kupé.

²²² Ibid. s. 136.

²²³ Fra David Hay 1990, citeret i Hick 1999 s. 137. Oprindelig kursivering.

Det lyder fjollet nu, og jeg rødmer da også ved at skrive det ned, men jeg tror, at jeg i det øjeblik kunne dø for hvem som helst i den kupé.”²²⁴

Personen, der beskriver denne oplevelse, noterer selv ordenes utilstrækkelighed i forhold til selve øjeblikket, der tydeligvis bevæger sig langt ud over de sproglige begreber og sprænger dem.

Det er karakteristisk, at mennesker, der har haft denne form for oplevelser, aldrig fortæller om dem til nogen men ikke desto mindre heller aldrig glemmer dem og tydeligt mærker, hvordan oplevelserne får en stor og positiv indvirkning på deres liv.²²⁵

Disse og flere andre mystiske oplevelser diskuterer Hick, for at komme nærmere på en forståelse af den problematiske transcendering af den menneskelige individualitet og den endnu mere problematiske forening med Gud. Hick mener, at beskrivelser af disse fænomener ikke skal forstås bogstaveligt, idet den, der forsøger at beskrive det ubeskrivelige, nødvendigvis må benytte sproget metaforisk snarere end konkret. Såfremt personen havde haft et bogstaveligt tab af individuel identitet, ville der ikke være nogen vej tilbage, og der ville ikke være en sammenhængende erfaringsbærer til at genkalde sig erfaringen.

De religiøse erfaringer er ifølge Hick ikke absolutte. Hvis de var det, ville de være blivende tilstande, men snarere er de små glimt, der angiver det tætteste, man kan komme på Gud i dette liv.²²⁶ Hick citerer flere mystikere fra det fjerde århundrede og op gennem middelalderen og hans pointe er, at selv om disse ofte udtrykker sig i et stærkt poetisk sprog om Guds kærlighed og nærvær,²²⁷ er det ikke udsagn, der skal tages direkte for pålydende, idet mange af mystikernes værker samtidig rummer udsagn, der bekræfter bibeholdelsen af den menneskelige individualitet. F.eks. skriver Eckehardt i det. 14. årh.: ”Hvis jeg var i stand til at kende Gud direkte, ville jeg fuldstændig blive et med ham og han ville blive mig”.²²⁸ I samme århundrede skriver Ruusbroec om ”en forskelsløs forening ... den lyksalige glæde ... ved Guds

²²⁴ Alister Hardy s. 53, citeret i Hick 1999 s. 139. Oprindelig kursivering.

²²⁵ Hay 1998 s. 1.

²²⁶ Hick 1999 s. 169.

²²⁷ Ibid. s. 174.

²²⁸ *Prædiken 99*; Eckhart, i Hick 1999 s. 176. Kursivering tilføjet.

essentielle væren ...” men modificerer samtidig udsagnet ved at påpege at ”intet skabt væsen kan blive ét med Guds væren og miste sin egen væren. Hvis dette skete, ville det skabte væsen blive Gud, og det er umuligt, for Guds essentielle væren kan hverken blive mindre eller større ...”²²⁹

Kristne mystikere, særligt i den østlige kirke, bruger ofte metaforen *theiosis*, der dækker over den overbevisning, at Guds billede, *eikon*, med Helligåndens hjælp kan udvikle sig i mennesket hen imod en lighed, *homoiosis*, med Gud, men vel at mærke kun lighed. Heller ikke *theiosis* betyder, at mennesket bliver et med Gud, men ifølge Hick snarere ”at man i overensstemmelse med den guddommelige hensigt udvikler hele den menneskelige natur.”²³⁰

Som beskrevet indledningsvis, ønsker Hick med beskrivelsen af de religiøse erfaringer at finde frem til nogle kriterier, med hvilke man kan skelne mellem autentiske og vildledende religiøse erfaringer. Konkluderende siger Hick følgende: ”Det centrale kriterium kan kun være den længerevarende transformerende virkning, som oplevelsen har på den oplevende.”²³¹ Den synlige transformation handler i høj grad om en større kærlighed og medfølelse over for sine medmennesker. Hick nævner selv Paulus som et godt eksempel på en person, hvis markante religiøse erfaring, omvendelsen, som vi hører om i ApG 9,1-22; 22,3-21 og 26,9-20, transformerede ham fra at være styret af had til de kristne til at være ”brændende af iver for Gud” (ApG 22,3), en iver, der fyldte hans liv med utrættelig aktivitet som missionær.²³²

Hicks undersøgelse af religiøse erfaringer viser, at disse er selvberoende, uafhængige og ikke har brug for nogen oversættelse eller sprogliggørelse for at få en indvirkning på menneskers liv. Erfaringerne kan være svage eller stærke og de kan opstå under mange forskellige omstændigheder. Hvad angår kirkens ritualer, så mener Hick som nævnt, at disse først og fremmest skal frembringe religiøse

²²⁹ *Clarification*, afsnit III; Ruusbroec s. 265-66, i Hick s. 176-77.

²³⁰ Hick 1999 s. 179.

²³¹ *Ibid.* s. 197.

²³² *Ibid.* s. 199.

erfaringer, altså være med til at frembringe hvad man kan beskrive som udvidede bevidsthedstilstande. Med det mener han tilstande, hvor "hjernens filtreringsmekanisme delvis er sat ud af kraft og hvor der åbnes for en strøm af information, som sædvanligvis er skjult for os."²³³ Hick nævner alle de virkemidler, som kirken gør brug af, nemlig musik, dans, processionser, kunst og arkitektur; elementer som Hick karakteriserer som "æstetiske symfonier, [der] fremkalder og er bestemt til at fremkalde en fornemmelse af det hellige, som afstedkommer en reaktion af tilbedelse."²³⁴

Man kan indvende mod Hicks eksempler, at de alle taler om meget store og særlige erfaringer, der bestemt ikke kan tænkes at indfinde sig på bestilling, som funktion af et ritual, der er skruet sammen på en rigtig måde. Men jeg har inddraget dem, fordi jeg ser dem, som tydelige eksempler på ordløse erfaringer, der står markant i sig selv. I forbindelse med ritualer vil der nok oftere være tale om at vage, ordløse erfaringer, der snarere end afgørende punktnedslag, løber som en form for underliggende strøm og eksisterer side om side med den intellektuelle refleksion. Dette vil jeg illustrere med et sidste eksempel, nemlig et citat, der er tilskrevet Mozart, og som i sin oprindelige kontekst indgik i en diskussion af forskellen på praksisbetoningen i den katolske og den Lutherske kirke, set med den katolske Mozarts øjne:

"Men når man fra den tidligste barndom er blevet indført i vor religions mystiske helligdom sådan som jeg, når man da, mens man endnu ikke vidste hvor man skulle hen med sine dunkle, higende følelser, afventede sin gudstjeneste med hjertets fulde glød uden egentlig at vide, hvad man ville, og let og opløftet gik derfra uden egentlig at vide, hvad man havde fået..."²³⁵

²³³ Hick 1999 s. 120-21. Sådanne bevidsthedstilstande problematiseres ofte ved at blive sat i bås med indtagelse af euforiserende stoffer, en forbindelse, som Hick da også gennemgår nøje.

²³⁴ Ibid. s. 121.

²³⁵ Mozart refereret af Friedrich Rochlitz 1801 i artiklen "Noch einige Kleinigkeiten aus Mozarts Leben", *Allgemeine Musikalische Zeitung*, 15. April 1801, 494-95.

Citatet er et meget interessant eksempel på, hvordan en rituel praksis inkorporerer erfaringer, også selv om man med sin intellektuelle forståelse ikke rigtig kan sprogliggøre processen. Citatet eksemplificerer hvad Gebauer og Wulf taler om, når de henviser til hvordan det er kroppen, der i forbindelse med ritualer, fungerer som ”kulturens hukommelse”.²³⁶ Religiøse erfaringer, fremkommet ved en kontinuerlig deltagelse i ritualer, lagrer sig uden nogen form for intellektuel bearbejdning i denne kroppens hukommelse.

Delkonklusion kapitel 4

Undersøgelsen af erfaringsbegrebet har vist, at forholdet mellem sprog og erfaringer langt fra er entydigt, hvilket viser sig både i teorien og i praksis. Teoretisk viser det sig ved, at sproglige forsøg på at skabe klarhed i erfaringsteorien næsten uundgåeligt kommer til at fjerne sig fra den kropslige del af virkeligheden, idet denne, som nævnt tidligere, er vanskelig at systematisere og domesticere.²³⁷

I praksis har det lingvistiske sprog sine begrænsninger når det drejer sig om at give udtryk for optimaloplevelser, herunder religiøse erfaringer, ligesom undersøgelsen har vist, at et lingvistisk sprog ikke er nødvendigt i forbindelse med tilegnelsen af disse erfaringer, idet samspillet mellem sansning (oplevelse) og udtryk (sprog) kan foregå på et udtalt niveau, der befinder sig hinsides bevidsthedsprocessen.

Afsluttende konklusion

²³⁶ Gebauer og Wulff 2001 s. 168.

²³⁷ Kapitel 1 s. 11.

Jeg er nu kommet til vejs ende og spørger igen mig selv: Hvorfor danser visdommen?

Hvad kan kristne bruge dansen og i bredere forstand kroppen til? Visdomsskikkelsen antyder for os, at et liv ved Guds side, tæt på de store og dybe sandheder, ikke er et stillesiddende liv, men et liv i bevægelse. Hvordan denne bevægelse spiller en rolle for menneskets religiøse erfaringer, har jeg nu undersøgt ud fra et henholdsvis kristologisk, historisk og filosofisk perspektiv, og de forskellige perspektiver har efterladt mig med et særdeles broget tæppe, hvor trådene både hænger sammen men alligevel hver især angiver spændende veje at forfølge.

Undersøgelsen har vist, at kroppen grundlæggende er en krop i bevægelse, engageret i og defineret ud fra dens relationer og handlingssammenhænge. Kroppen er vanskelig at beskrive isoleret, hvilket også gælder det faktum at Gud har inkarneret sig i en menneskelig krop. Derfor er inkarnationsteologien også i høj grad blevet forvaltet praktisk, altså i forbindelse med praksis. I Bibelen taler Jesus om sin egen krop i forbindelse med nadverindstiftelsen, hvor definitionen ”dette er mit legeme” afviser en dualistisk opfattelse af krop og sjæl og slår fast, at en kropslig praksis som måltidsfællesskabet får afgørende, eksistentiel betydning for deltageren. Nadveren er kristendommens altoverskyggende eksempel på en praktisk forvaltning af inkarnationsteologien, men ikke det eneste. Gennem kristendommens historie har kristne danset for deres Gud og med dansen skabt et rituel rum, hvor den menneskelige krop bruges i en tilnærmelse af det hellige. Dans som ritual får i lyset af inkarnationen den særlige dimension, at den så at sige tager tråden op, der hvor Gud selv har lagt den, idet han valgte at inkarnere sig og dermed benyttede sig af den menneskelige krop i sin henvendelse til mennesket. Når mennesket henvender sig til Gud ved hjælp af sin krop, tematiseres inkarnationen i praktisk forstand, og idet mennesket i dansen oplever sin egen krop og bevidsthed som en enhed, bibringes en form for forståelse af inkarnationens forening af menneskeligt og guddommeligt.

Fænomenologien repræsenterer en metode til at forstå både hvordan denne syntese mellem krop og bevidsthed finder sted i bevægelsen og hvordan fornemmelsen af helhed og mening i et ritual ikke bare kan tilføjes sprogligt, men i høj grad afhænger af ritualets kropslige bevægelse, der på afgørende vis skaber ritualets tid og rum. Fænomenologien har også vist, at tanker og erfaringer har udgangspunkt i kroppen som betydningskerne, hvilket har ført til en påvisning af, at også den teologiske forsknings resultater udspringer af forskerens kropslige praksis. Kropsfænomenologien har altså gjort det klart, at hverken teologi eller religion kan eksistere som abstrakt tænkning isoleret fra kropslige og sociale sammenhænge. Sammenlignet med en lingvistisk tilgang danner kropsfænomenologien ligeledes et bedre udgangspunkt for beskrivelse af menneskets religiøse erfaringsverden, idet religiøse erfaringer er af en særlig karakter, der befinder sig på kanten af hvad man kan formulere sprogligt. Ligeledes giver kropsfænomenologien en forståelse af, at de kropslige aspekter af teologien ikke alene kan rummes af en sprogteologi, men at denne må udbygges med en større forståelse for, at praksis danner en væsentlig baggrund for de religiøse erfaringer, som mennesker gør sig. Får sprogteologien lov til at stå alene, hvad den i høj grad har gjort, forsvinder fornemmelsen for vigtigheden af ritualets kropslige elementer, bevægelsen og dansen.

Med ovenstående mener jeg at have påvist, at kroppen spiller en vigtig rolle i menneskets religiøse erfaringer, og jeg har ligeledes skitseret en teoretisk baggrund for inddragelse af dans i kirkens ritualer. Dansen står ikke i et konkurrerende forhold til lingvistiske former, men rummer snarere muligheden for en bevægelse ud over den kartesianske dikotomi mellem krop og bevidsthed, en bevægelse, der samtidig giver mulighed for at komme til en dybere forståelse af de kropslige elementer af den kristne teologi. Den spirende europæiske kirkedanstradition giver mulighed for på en æstetisk og harmonisk facon at afbalancere ritualets lingvistiske prægning med en kropslig klangbund, der lader både ritual og krop folde sig ud i deres egenskab af *at være* bevægelse.

English Summary

Wisdom's joyful dance.

An examination of the potential of dance and movement for religious experience

This Master thesis examines the philosophical and historical background for inclusion of *dance* and *movement* in Christian rituals.

Centred in the modern theories of the body as *embodied mind*, the thesis reflects on how the *phenomenology* of Maurice Merleau-Ponty challenges a *traditional Protestant approach to rituals*.

By looking at ritual through the phenomenology of the body, it is made clear that instead of defining and understanding rituals as texts, phenomenology offers a view focused on the *prelinguistic* experience of the participant. This experience is caused by the *bodily presence* which includes the *movement of the body* that can be seen as creative and *primary principle of rituals*.

Chapter 1: The Incarnation and the human body

This chapter considers the *fundamental paradox* of Christian theology that even though God has become human, theology still has difficulties speaking about *the body*. The chapter accounts for the most important reasons why the body is difficult to define, and shows through examples from the New Testament how the incarnation and the human body has been treated, not as a theory but *through ritual practice* and *texts reflecting practice*, with the *Eucharist* as the most important example.

Chapter 2: Christian dance through history

Through a chronological account this chapter illustrates the *presence of dance through the history* of Christianity up to present day, a presence quite disregarded by European research. The chapter shows how dance has been one of the ways in which Christians through practice has been *thematizing the incarnation and the concept of*

the body. Besides, various historical examples are used to illustrate *ritual potentials of the communal dance forms* in particular. The chapter also shows how dance disappeared from church practise as a consequence of the Reformation, which strengthened both the linguistic focus of theology and the dichotomy between mind and body. Finally, it suggests that the *potential of dance to mediate between these two opposites*.

Chapter three: Phenomenology

Through phenomenology this chapter examines in detail *the function of movement* in three main areas of *human experience*: Firstly, in the synthesis of body and mind, secondly, as foundation of the concepts of theology and finally as primary creator of experience. It shows how movement of the body is a movement of a human beings whole existence, creating non-objectifying relations between the human being and the world. It also shows how skills, concepts and meanings are not possessed intellectually, but through movement emanating from the body as the core of all institution of meaning. This implies that *theory develops from practice* and that the actual variety of practice has a decisive influence on all thinking including research. Thus it is made clear that human experience is closely related to the body and its movements, and this tight connection between the body and human experience can be seen as suggesting the possible existence of *prelinguistic experience*.

Chapter four: Experience

This chapter is a closer examination of the intensely debated relationship between language and experience. It contains a presentation and a critical discussion of Svend Bjerg's paradigmatic model of the formation of experience in which language plays a crucial role. The discussion shows that Bjerg's model unwillingly ends up confirming a dichotomy between body and mind, while characterising a non-verbalised experience as brief and transitory. Bjerg's approach is compared firstly to Mihaly Csikszentmihalyi's theory of *optimal experience (the flow theory)* and secondly to examples of *religious or mystical experience*. Both the optimal and the

religious experience are verbally inexpressible, but do have a lasting, transforming effect on a person.

Conclusion

The thesis concludes that *dance and movement* in ritual can be seen as a bodily way of *thematizing the incarnation*. Dancing for their God, Christians use the same instrument as God did in the *incarnation*: the human body. Besides, the *synthesis of body and mind created by movement*, envisions to human beings a glimpse of the incarnation's union of God and Man.

The thesis further concludes that *ritual can not be approached adequately through linguistic methods*. Religious experience is verbally indefinable, and the thesis has shown, that the phenomenology of the body offers a more valuable methodology in terms of describing rituals and religious experience.

Litteraturliste

Bøger og artikler

Adams, Doug. 1990. Communal Dance Forms and Consequences in Biblical Worship. 35-47;

Gruber, Mayer I.1990. Ten Dance-Derived Expressions in the Hebrew Bible. 48-66;

Taylor, Margaret 1990. A History of Symbolic movement in Worship. 15-32.

I: *Dance as Religious Studies*. Udg. af Doug Adams og Diane Apostolos-Cappadona. New York: The Crossroad Publishing Company. 47 s.

Andrews, Edward D. 1940. *The Gift to be Simple. Songs, dances and rituals of the American Shakers*. New York: J.J. Augustin Publishers.
17; 143-157. 15 s.

Arcangeli, Alessandro. 1994. Dance under Trial: The Moral Debate 1200-1600. *Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research*, Vol. 12, No. 2 (Autumn, 1994), pp. 127-155. 28 s. <http://www.jstor.org/stable/1290992> [15/01/2009]

Belfiore, Elisabeth. 2006. Dancing with the gods. The Myth of the Chariot in Plato's Phaedrus. *American Journal of philology*, Volume 127, Number 2 (Whole Number 506), Summer 2006.

185-217. 32 s.
http://muse.jhu.edu/journals/american_journal_of_philology/v127/127.2belfiore.pdf
[12. marts 2009]

Bjerg, Svend. 2006. *Tro og Erfaring*. København: Anis. 165 s.

- Black, Matthew.** 1967 [1946]. *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*. Oxford: Clarendon Press. 156-158. 2 s.
- Boengers Emma Elze.** 2010. *Kom, dans for vör Gud*. 30-43. 13 s. Ikke udgivet ved specialets afslutning, hvorfor sidetal kan variere.
- Bowe, Barbara E.** 1999. Dancing into the Divine. The Hymn of the Dance in the Acts of John. *Journal of Early Christian Studies* 7:1, 83-104. 21 s.
- Chandler, Daniel.** 2002. *Semiotics – The Basics*. London: Routledge. 1-78. 78 s.
- Christiansen, J.L. og Nielsen, H.K. 2002,** *Nytestamentlige Apokryfer*. København: Det Danske Bibelselskab. 222-225. 3 s.
- Coleman, Lucinda.** 1995. Worship God in Dance <http://www.pastornet.net.au/renewal/journal6/coleman.html> [6. marts 2009]. Også *Renewal Journal* #6 (1995:2), Brisbane, Australia, 35-44. 9 s.
- Crowe, Carla Lee.** 2004 [1999]. Lord of the Dance: An In-Depth Look at Dance from a Christian Perspective. 4 s. <http://www.fueledandaflame.com/dance1.php> [3. juni 2009]
- Daniels, Marilyn.** 1981. The dance in Christianity. A History of Religious Dance through the Ages. Ramsey N.J.: Paulist Press. 88 s.
- Elliott, J.K.** 1993. *The Apocryphical New Testament*, Oxford: Clarendon Press. 303-311. 8 s.
- Fraleigh, Sondra.** 1991. A vulnerable glance, seeing dance through Phenomenology. *Dance research Journal* 23/1 (spring 1991). 11-16. 5 s.
- Gagne Ronald.** 1984. *Introducing Dance in Christian Worship*. Washington. 150 s.
- Gebauer, Gunter & Wulff, Christoph.** 2001 [1998] *Kroppens sprog. Spil, ritualer, gestik*. Oversat af Peter Dürrfeld. København: Nordisk Forlag. 7-117; 258-360. 208 s.
- Hay, David.** 1998. A source of embarrassment? *The Bible in transmission, summer 1998*. 4 s. <http://www.biblesociety.org.uk/exploratory/articles/hay98.pdf> [1. juli 2009]
- Hick, John.** 2001 [1999]. Den femte dimension. København: Samlerens Forlag. 119-205. 86 s.

Holm, Bent; Nielsen, Bent Flemming og Vedel, Karen. 2008. *Religion, Ritual, Theatre*. Udg. af Bent Holm, Bent Flemming Nielsen og Karen Vedel. Frankfurt am Main: Peter Lang. Indledning s. 7-16. 9 s.

Jespersen, Ejgil. 1999. Lærlinge af kroppen. *Ungdom & Idræt* nr. 19. 12-13. 2 s.

Lakoff, George og Johnson, Mark. 1999. *Philosophy in the flesh. The Embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books. 16-44. 28 s.

Lamberth Pia. 2004. Några dansrötter- från himladans till Heliga danser. I *Från Dansplatsen*. Udg. af Anna Meer, Malmö, Sensus, 2004. 78-88. 10 s.

LaMothe, Kimerer. 2005. Why Dance? Towards a theory of religion as practice and performance. *Method & Theory in the study of religion*. 2005, 17, 101-33. 32 s.

LaMothe, Kimerer. 2008. What Bodies know about Religion and the Study of it. *Journal of the American Academy of Religion*. September 2008 Vol. 76, No. 3. 573-601. 28 s.

Larsen, Steen Nepper. 2004. At flyde ud af sig selv for at blive en del af noget større. Interview med Mihaly Csikszentmihalyi. *Asterisk* 16 2004. 1-4. 4 s.

<http://www.dpu.dk/everest/Publications/Udgivelser/Asterisk/Asterisk%20nr%2016%20april%202004/20040420111830/CurrentVersion/Asterisk%2016%20-%20side%204-7.pdf> [14.juni 2009]

Lerke, Helle. 2006. Dans og bøn i kreds og kæde. *Kritisk forum for praktisk teologi*. Juni 2006, 104. 63-67. 4 s.

Meincke, M. og Bergholdt, A. 2001. Hvor kroppen ender og verden begynder, krop bevægelse og æstetisk kommunikation. *Focus Idræt* nr. 5, 25. årg. s. 164-66. 2 s.

Merleau-Ponty, Maurice. 2006 [1945]. *Kroppens fænomenologi*. Oversat af Bjørn Nake. Frederiksberg: Det lille Forlag. 194 s.

Merleau-Ponty, Maurice. 1970 [1960]. *Maleren og filosofien*. Oversat af Laurits Lauritsen. København: J. Vintens Forlagsboghandel. 17-28. 11 s.

Neijenhuis, Jörg. 2007. Gottesdienst als Text. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 16-54. 38 s.

Nielsen, Bent Flemming. 2009. Ritualization, the Body and the Church: Reflections on Protestant Mindset and Ritual. I *Religion, Ritual, Theatre*. Udg. af Bent Holm, Bent Flemming Nielsen og Karen Vedel. Frankfurt am Main: Peter Lang. 19-45. 25 s.

Smith, Joel. 2005. Merleau-Ponty and the Phenomenological reduction. *Inquiry* 48 (6). 553-571.

18 s.

Sheets-Johnstone, Maxine. 1980 [1966]. *The Phenomenology of Dance*. 3-48. 45 s.

Sheets-Johnstone, Maxine. 1984. *Phenomenology as a way of illuminating dance*. I *Illuminating Dance: Philosophical Explorations*. Udg. af Maxine Sheets-Johnstone. Cranbury: Associated University Press. 124-145. 21 s.

Sheets-Johnstone, Maxine. 1998. *The Primacy of movement*. Philadelphia: John Benjamins North America. 131-176. 45 s.

Sigurdsson, Ola. 2006. *Himmelska Kroppar - Inkarnation, Blick, Kropslighet*. Glänta. 750 s.

Stewart, Iris J. 2000. *Sacred Women, Sacred Dance. Awakening spirituality through movement and ritual*. Rochester: Inner Traditions International. 220 s.

St. Denis, Ruth. 1997. *Wisdom comes dancing. Selected writings of Ruth St. Denis on Dance, Spirituality, and the Body*. Redaktion og introduktion Kamae A. Miller. Seattle: Peace Works. 200 s

Thøgersen Ulla. 2004. *Krop og fænomenologi – en introduktion til Maurice Merleau-Pontys filosofi*. Århus: Systime. 103-141. 38 s.

Turner, Victor. 1982. *From Ritual to Theatre*. New York: Performing Arts Journal Publications. 7-60. 53 s.

Van der Leeuw, Gerardus. 1963. *Sacred and profane beauty. The Holy in Art*. London: Weidenfels and Nicolson. 1-73. 73 s.

Van de Vijver, Gertrudis. 1996. *The Body: An Anthropo-Phenomenological viewpoint. An Interview with Maxine Sheets-Johnstone December 14th 1996*. *Psychoanalytische Perspectieven*, 2000, nr. 40. 111-130. 19 s.

I alt 2835 s.

Opslagsværker

Bibelen. 2001 [1992]. København: Det Danske Bibelselskab

Bibelen på hverdagsdansk. 2007. København: Det Danske Bibelselskab

Novum Testamentum graece. 1993 [1898]. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft

Jensen, J. Th. og Goldschmidt M. J. 1996 [1920]. *Latinsk-dansk ordbog*. København: Nordisk Forlag

Catholic Encyclopedia: Mozarabic Rite.
<http://www.newadvent.org/cathen/10611a.htm>
[18. juni 2009]

<http://www.lutherdansk.dk/Web-Luthers%20sange%202005/default.htm>
[26. juni 2009]

Stanford Encyclopedia of Philosophy: Husserl.
<http://plato.stanford.edu/entries/husserl/>
[6. marts 2009]

Den danske salmebog. Ritualbog og den danske alterbog. 1995. København: Det kgl. vjdsenhus Forlag.