
FILOSOFI OG FORMIDLING
Mindre skrifter med nye perspektiver på
filosofiens og naturforståelsens historie

AKSEL HAANING

FILOSOFI OG VIDENSKABSTEORI PÅ
ROSKILDE UNIVERSITETSCENTER

2. Række: Samlinger

2000 Nr. 1

Forord.

I mine større arbejder har jeg blandt andet forsøgt at afdække og præsentere nye områder inden for det filosofi- og idéhistoriske pensum. Derfor har det ofte været nyttigt, måske ligefrem påkrævet, at ikke mindst *Naturens lys* har været ledsaget af mindre introducerende skrifter til brug for almen offentlighed og i undervisningen på gymnasieskolen, efteruddannelse af filosofi- og religionslærere m.m. Fælles for disse mindre arbejder er, at de henvender sig konverserende og introducerende; sagt på en anden måde: de kan læses uden andre forudsætninger end lyst og interesse for emnet. Yderligere har de vist sig mere nyttige end først antaget, og jeg er derfor glad for, at Faggruppen for filosofi og videnskabsteori på Roskilde Universitetscenter, hvortil jeg i efteråret 2000 er knyttet som adjunkt i filosofihistorie, har indvilget i at udgive dem i rækken 'Samlinger.'

Det siger sig selv, at visse gentagelser ikke kan undgås – så de bør stadig læses enkeltvis. Endelig vil jeg nævne, at bortset fra kronikkerne til Dagbladet Politiken, er de alle skrevet på opfordring.

A.H. December 2000.

aksel@ruc.dk

a.haaning@get2net.dk

Aksel Haaning (f. 1959), er uddannet som mag. art. i klassisk filologi med middelalderfilologi (middelalderlatin) som speciale ved Københavns Universitet 1992; ph.d. ved *Videnskabsstudier / Science studies*, Roskilde Universitetscenter 2000. Han modtog i 1994 Europarådets rejselegat og et arbejdslegat fra Carlsbergfondet til studier i middelalderens og renæssancens naturfilosofi med studieophold i Pisa og Rom. Han virker som ekstern lektor, og underviser tillige ved Folkeuniversitet rundt om i landet. Siden september 2000 adjunkt i filosofihistorie ved Institut for Filosofi og Videnskabsteori, Roskilde Universitetscenter.

Følgende bøger er udkommet:

Tre skridt fra livet Roman (Forlaget Hekla 1984).

Middelalderens naturfilosofi. En indføring i grundlaget for Vestens religiøse kosmologi og natursyn, 206 s., Kbh. 1993.

Den kristne mystik – fra middelalderens verden., 168 s., 2. udgave Kbh. 1999.

Naturens lys. Vestens naturfilosofi i højmiddelalder og renæssance 1250-1650. Illustreret, 456 s., Kbh. 1998. Ny udgave forår 2001.

Sammen med Ole Jorn:

Giordano Bruno: Om årsagen, princippet og enheden, oversættelse v. Ole Jorn med indledning af Aksel Haaning. 272 s., Kbh. 2000.

Indhold:

1. *Alkymi*. Refuseret bidrag til Brøndums Encyklopædi. 1994.s. 1.
2. *Paracelsus og naturens lys*. Kronik i Dagbladet Politiken december 1998.....s.11
3. "*...Og blomster myldrer i græsset.*" Kronik i Højskolebladet august 1999s. 16
4. *Naturens lys og den kristne ånd*. Tidsskriftet KvaN for læreruddannelsen,.....s. 23
5. *Processen*. Kronik i Dagbladet Politiken 17. februar 2000.....s. 34
7. *Det 12. århundredes religiøse verdensbillede*. Undervisningsmateriale for Det danske Filminstitut, oktober 2000.....s.43
8. "*Der lød med ét en sælsom Lyd...*" – om forholdet mellem natur og kristendom i historisk perspektiv. Udgivet bidrag til debatbog om teologi og naturforståelse, efterår 2000.....73

I efteråret 1994 udsendte *Brøndums Forlag*, under stor bevågenhed fra pressen, hvad de kaldte *Brøndums Encyklopædi*, en pseudopublikation, hvor kendte danskere inviteredes til at skrive uforpligtende om en bestemt ord eller begreb, redaktørerne havde udstukket til dem. På grund af to bøger jeg havde udgivet i efteråret 1993, blev jeg bedt om at skrive ud fra ordene: 'kætter,' og 'alkymi.' Det første kunne jeg ikke, og det andet blev returneret med den begrundelse, at bidraget lignede traditionel encyklopædi for meget. Jeg skal ikke beklage, men her følger mit utrykte leksikonbidrag.

Alkymi. I populær betydning guldmagerkunst. Som sådan betegner alkymien menneskets forsøg på kunstigt at skabe eller fremstille guld. Alkymien praktiseredes i Kina og Indien i første årtusinde f. v. t. Alkymiens teori og tankeverden går tilbage til jernalderens og bronzealderens metallurgi og smedekunst. I Vesten opstår alkymien i hellenismen (ca. 200 f. v. t. – ca. 200 e.), og den vestlige alkymi har sin oprindelse dels i egypternes praktiske færdigheder (som bl.a. udvikledes i forbindelse med mumifisering), dels i den spekulative græske naturfilosofi. De første alkymistiske *tekster* kendes fra denne periode. I Vesten har alkymien tre epoker: 1): den græske fra ca. 1. århundrede e. v. t. til det 9. århundrede. 2): den arabiske fra det 8. til det 12. århundrede, som også inkluderer græske tekster i oversættelse, og endelig 3): den latinske, kristne alkymi fra ca. 1150 - ca. 1650, som erhverver de græske og arabiske tekster i oversættelse og videreudvikler alkymiens temaer i nye og selvstændige tekster. Med den moderne eksperimentelle videnskabs gennembrud omkring år 1700 ophører alkymien og erstattes af kemi i moderne betydning. Det følgende handler fortrinsvis om den latinske, kristne alkymi.

Alkymisterne udvikler en kompliceret naturfilosofi, der er karakteriseret ved at inddrage naturen i den religiøse sfære og som søger at udvikle menneskets rolle og position i verdensaltet. Men kilderne til alkymiens naturfilosofi er vanskeligt tilgængelig,

og teksterne findes for en stor dels vedkommende kun i gamle bøger og håndskrifter, og det er sjældent alkymien medtages i gængse filosofihistorier eller encyklopædier, som let viderefører fordommen om alkymien som hokus-pokus. Det er en opfattelse, som ikke længere er holdbar, for den kristne, latinske alkymi er en del af den vestlige kulturs ånds- og videnskabshistorie.

Alkymiens teori går i sin enkleste udgave ud på, at metallerne vokser og modnes nede i jorden ligesom frugter og bær over jorden. Metallerne er "fostre" i Moder Jord, som "ruger" dem ud, og med tiden vil alle metaller naturligt udvikle sig til det mest ædle og fuldkomne, nemlig guld. Alkymiens værk, *opus alchymicum*, har dertil traditionelt en række faser. Meget skematisk tager værket eller "forløbet" udgangspunkt i kaos eller "sorthed," og ud af det adskilles de forskellige elementer, for at gensammensættes i mere fuldkommen form. Denne proces antager i mange tekster en symbolsk eller mytisk karakter, der åbner for talrige tolkningsmuligheder. Det hedder f.eks.: *hold hænderne på ryggen, når du udfører alkymiens værk*, og alkymiens motto er: *dormiens vigila!* - mens du sover, vær opmærksom!

Det, alkymisterne søger, er oftest kaldet *lapis philosophorum*, De vises sten (ordret: filosofernes sten) eller *elixir*, som skulle være i stand til at forvandle metallerne og helbrede sygdom, og denne *lapis* eller *elixir* er indlagt i naturen af skaberen og udgør den ikke synlige orden, der ligger bag de synlige naturprocesser. Skaberen – eller måske i en mere moderne udtryksform – *The Big Bang* har indlagt en "kode" i naturen, som får alting, også metallerne, til at udvikle sig efter en meningsfyldt plan. Alkymistens mål er derfor udtrykkeligt at kende naturens virke til bunds, og med den viden være i stand til at eftergøre naturens værk. Derfor kaldes alkymien allerede fra 1200-tallets midte for den kunst, der bedst formår at eftergøre (*imitare*) naturen. På den baggrund udvikles en omfattende naturfilosofi, som er kendetegnet ved en udtalt veneration (ærbødighed og respekt) over for naturen. En tekst fra ca. 1350 siger udtrykkeligt: *I skal anvende den ærværdige (venerabilis) Natur, fordi det er fra den, gennem den og i den, at vores kunst består. Derfor er vores kunst et værk af naturen og ikke*

af alkymisten.

Det hedder ofte i de arabiske tekster, som de kristne oversatte til latin fra midten af 1100-tallet og fremefter, at *lapis* (stenen) er at finde alle vegne – også i mennesket selv. Den omtales ofte som ”den sten, som ikke er en sten,” – *lapis et non lapis*. Denne er i stand til at forædle det forgængelige og ufuldstændige til det evige og fuldkomne, det jordiske til det himmelske, som det ofte udtrykkes.

For de kristne forfattere i middelalderen blev beskrivelsen af denne forunderlige sten fortolket som en symbolsk beskrivelse af noget genkendeligt for dem selv: stenen ville forvandle og forædle det dødelige menneske og bevare det i evigt liv; og derfor blev *lapis* en centralt symbol på Kristus. Man betegner denne udvikling for den kristne alkymi som *lapis*-Kristus-parallellen, og den forekommer ordret i håndskrifter fra slutningen af 1200-tallet. Derved sker en sammenstilling af den alkymistiske værk og det kristne ”mirakelværk” (genopstandelsen), og at gennemføre alkymiens værk bliver for nogle forfattere opfattet og beskrevet som et frelseværk, en realisering af budet om *imitatio Christi*, Kristi efterfølgelse. Der er dog den karakteristiske forskel, at hvor kristendommens grundtekster overvejende fokuserer på sjælen og sjælens frelse, så søger alkymien i højere grad at inddrage materien og legemet, og i det hele taget menneskets naturside; naturen får i den kristne alkymi en opprioritering, som den savner i den traditionelle kristendom, hvor legemet og naturlivet forsages og udgør det, mennesket skal frelses fra. Alkymisterne ønsker netop at inddrage materien og naturen i den religiøse sfære. En tekst fra 1400-tallet siger direkte: *Kun vi alkymister kender materiens værdighed (dignitatem materiae)*. Hermed griber alkymien ind i et af kristendommens og for så vidt den vestlige kulturs grundproblemer.

I den kristne tradition, som næsten enerådende dominerer europæisk filosofi helt frem til 1700-tallet, er det sjælens og åndens rige, der optager opmærksomhed. I oldkirken og i den tidlige middelalder er naturen og naturinteressen betragtet som et forførende onde, som tom og indholdsløs nysgerrighed, der leder menneskets opmærksomhed bort fra det optimale, nemlig Gud og den åndelige virkelighed. Først i 1100-

tallet får naturen en større opmærksomhed, men naturfilosofien må fra start og helt frem i 1800-tallet forsvare sig selv overfor den åndsdominerede og åndsdominerende kristendom. Alkymiens fremvækst i Vesten er med til at give naturen en renæssance, netop fordi alkymien opfattes som en lære om naturens processer og i sit værk søger at efterligne naturens virke.

Alkymiens naturfilosofi udvikles som en søgen i naturen, hvor alkymisten søger Guds visdom, ikke kun i sjælens og åndens rige, men således som den er gemt i eller kommer til udtryk i naturens processer. Yderligere omtales naturen ofte som Moder Natur, et modstykke til Gud Fader. I en tekst fra ca. 1400 siger *Mater Natura* (den guddommelige Moder Natur), at hun er moder til alle ting og den forunderlige styrelse bag naturens mangfoldighed, og Naturen belærer mennesket om, at det skal lære af følge naturen også i dybere filosofisk og religiøs erkendelse. Til mennesket siger hun: *mig naturen, skal du lære at kende, før du udfolder dig i al din tillærde, akademiske visdom!* Dette vældige tema om naturens virke som udtryk for eller identisk med den guddommelige visdom videreudvikles i romantikkens digtning, billed- og tonekunst, hvorfra den oftere genkendes.

Alkymiens mål, at uddrage naturens essens, at skabe det pureste, ædle guld, og hele dets rige symbolverden, af naturens muld, var og blev en drøm. Men den vestlige, latinske alkymi kan ikke forstås uden for sin sammenhæng med kristendommen, og alkymien udgør en del af den vestlige kulturs understrøm. Alkymisternes gentagne bestræbelse på at efterligne og tage ved lære af naturen kan ses som udtryk for en trang til at udvikle et mere bevidst og nuanceret forhold til naturen. Ud over et ønske om rationel forståelse besad alkymisterne – og fordrede af sig selv – hvad man kunne kalde en rationel følelse for naturen, som hævdede naturen til den guddommelige sfære, samtidig med et forsøg på at forstå den; de betragtede ikke naturen som en modsætning til den religiøse virkelighed, og heller ikke som en modsætning til den himmelske harmoni (som i den aristoteliske filosofi), men som en del af den. De opfattede naturen således, at naturen rummede et *numen* (guddomsnærver), som mennesket

måtte forholde sig til og dermed forhindre, at naturen blev en modstander, der skal overvindes, erobres eller udnyttes. I den forstand har alkymiens naturfilosofi en aktualitet, som er mere vidtrækkende, end man umiddelbart vil være klar over.

*Augustin Hirschvogels
portræt af Paracelsus fra
1538. Paracelsus er 45 år
og hans motto lyder: In-
gen er større end den, der
kan være sin egen. Fra
Walter Pagel, Paracelsus,
2. udg. 1982.*



Dagbladet Politikens kronik den 12. december 1998.

Naturens lys.

Paracelsus (1493-1541) var en af lægevidenskabens pionerer, Europas første kirurg. Han ændrede lægekunsten radikalt, men han havde også et budskab, hvor natur, eller 'naturens lys' som han kaldte det, spillede en vigtig rolle. Og modstanden blev stor.

Debat om naturen – for nu at sige det mildt – er ikke noget nyt; det er et emne, der har sat sindene i kog op igennem den europæiske historie. Ofte har det været i forbindelse med religiøse og sociale omvæltninger: fra kirkefædrenes skrifter kan vi se, at ved kristendommens fremkomst var et ”opgør” med den hedenske naturreligiøsitet lige så vigtig som budskabet om Jesu liv og gerninger. Også for Rousseau og den franske revolution stod spørgsmålet om naturen på dagsordenen, og for romantikerne i 1800-tallets første årtier var menneskets relation til naturen et hovedanliggende.

Men i denne sammenhæng skal vi fokusere på det herrens år 1526, hvor sindene - og blodet - blev sat i kog, da det rygtedes, at en berygtet landstryger ville komme til byen. Det foregår i den gode centraleuropæiske stad Basel.

Vi er midt i reformationstiden, Luthers dagsaktuelle skrifter og agitation har sat folket i bevægelse. Byrådet er delt, flertallet er på Luthers side, en vis uro ulmer, men på overfladen går livet videre i den berømte købstad. Bogtrykkerkunsten er nu for alvor slået igennem, skriftsproget er med ét blevet en uforudsigelig kilde, som de lærde, og øvrigheden, følger så tæt de kan. Magten ligger hos kirken og kirkens folk og hos det rige, oplyste borgerskab med lægerne og apotekerne i spidsen.

Men nu går rygten, som får selv teologerne til at stille sig sammen side og side, men også lægerne og apotekerne har rynkede bryn. Kan det virkelig være sandt, at Para-

celsus, eller Theophrastus fra Hohenheim, "det vilde æsel," skulle være på vej til Basel? At den gale mand, en simpel barber, en krigslæge og landstryger, "et gryntende svin," som en af universitetets førende magistre kalder ham, skulle opgive sit vandreliv for at slå sig ned i byen og udbrede sin kvaksalverkunst for de studerende og prædike sin vranglære for de uskyldige, som det er kirkens pligt at beskytte? Som om der ikke var uro og stridigheder nok.

Men rygterne talte sandt. Sammen med sine muldyr, der var læsset med bøger og instrumenter, ankom Paracelsus til Basel sent på foråret 1526.

Paracelsus var omgivet af lige dele frygt og forventning; hans lægepraksis havde altid været slagmarken og landevejen, han afviste lærebøgerne uden undtagelse og kendte kun én autoritet: *Die natur est der schulmeister*, sagde han, naturen er den eneste læremester. *Jhe gelehrter jhe verkehrter*, jo mere lærd, jo mere forkert, var hans motto. Han var Europas førende autoritet om syfilis og havde netop skrevet en ny grundbog om behandling af sår, det eneste af hans talrige skrifter, der blev trykt i hans levetid. De øvrige blev mødt med forbud.

Paracelsus, der i 1526 var 33 år, havde mod og frækhed til at blæse på alle autoriteter, feje bordet rent og begynde forfra på et nyt grundlag. Kun din egen erfaring og naturen tæller, alt andet er gætteværk, uanset hvilke berømte navne der står på bøgerne. Selv ville han reformere lægekunsten, ligesom Luther ville reformere teologien, men afviste i øvrigt enhver lighed. "Luther taler for sig sag, lad mig tale for min," sagde han snart efter til de studerende ved Universitetet i Basel.

Lægerne og universitetets professorer, kort sagt: de etablerede, betragtede ham som uuddannet kvaksalver, en slagmarkens snedker, der måske nok havde en vis erfaring med at save i knoglerne, men uden teori og dannelse, en mand der undergravede lægernes autoritet og apotekernes økonomi. I Montpellier var der to år tidligere opstået tumult, da Paracelsus højlydt havde anklaget de medicinske professorer og "deres sammensvorne, apotekerne," for at udskrive recepter for pengenes skyld og for at

"havde glemt om videnskab og anstændighed." Men folket var ligeglad, for rygterne fortalte, at han havde en kur med alle sygdomme og kunne helbrede alle lidelser, og studenterne flokkedes omkring ham.

Paracelsus' ophold i Basel indfrie alle frygt og forhåbningerne. Han fandt husly i forlæggeren Johannes Froben's hus, hvor humanisterne og reformteologerne samledes. Her boede også Erasmus af Rotterdam, og Paracelsus helbrede den berømte bibelhumanist for de mere end fyre sygdomme og skavanker, han var plaget af. Men Froben led af betændelse i den ene fod, og lægerne anbefalede amputation. Froben vægrede sig, og Paracelsus blev tilkaldt. Fra sin tid som krigslæge var han kendt for at fraråde amputationer mest muligt, og han var heldigere i behandlingen af sygdommen end sine kolleger. Med helbredelsen af Froben opnåede Paracelsus en ansættelse som stadslæge i Basel. Det medførte - formelt set - retten til at undervise på universitetet to timer dagligt. Men fakultetet protesterede. De forlangte en formel ansøgning for at blive ekstern lektor, og det krævede et diplom, som Paracelsus ikke regnede for noget eller ikke kunne fremvise. De forbød ham at undervise, men det skræmte ham ikke. Han lod trykke et ark, hvor alle, læg som lærd, blev inviteret til hans forelæsninger - et betydeligt medicinsk-historisk dokument, der sammen med nogle få håndskrevne recepter den dag i dag opbevares som klenodier på Nationalmuseet i Wien. Den 24. juni kastede han offentligt tidens medicinske grundbog på bålet, "så alle dens ulykker kunne forsvinde med røgen," og forelæsningerne begyndte i det propfyldte auditorium.

Paracelsus underviste i sit læderforklæde og på sit eget landlige sprog, schweizer-tysk, en dengang uhørt provokation. Han gik til angreb på alt, hvad der var accepteret, alt hvad der var god latin, og erstattede det med sine egne erfaringer og sin egne grundprincipper for lægekunstens teori og praksis. Men han docerede også en ny tankegang og en ny filosofi, og den kilde han øste af, hans eneste sande læremester, kaldte han *das liecht der natur*, naturens lys.

"Naturen har viden, ikke dig. Du skal lære af naturens lys, ikke af din egen *spekulering*. Fra naturen kommer sygdommen og fra naturen også helbredelsen." Naturens lys er en 'viden,' Gud har lagt i naturens verden; edderkoppen 'ved' hvordan den skal lave et spind, fuglene hvordan de bygger rede uden at nogen har lært dem det. Det er naturens lys, og det 'skinner' også i mennesket, - som er en del af naturen, ikke hævet over den; det skal lægen, og alle andre, lære at forstå frem for logikkens fantasteri.

Paracelsus anklagede de etablerede *narren doctores* for deres fine titler, silkeskjorter og fornemme manerer, og for at have erstattet naturens lys med logisk abstraktion. "Deres videnskab ser kun det udvendige, ikke hvad der er i hjertet; erkender kun udefra, ikke det indre, for den er baseret på logik, ikke på erfaring." Naturens lys skal ikke tolkes af 'skriftkloge,' men kan læses af alle i naturens bog. "Vi skylder ikke autoriteterne nogen ærbødig hensyntagen, vi er de syges tjenere," som hans danske elev Peder Sørensen, Christian IV's livlæge, sagde med et skjult citat fra sin læremester.

Ud over kollegerne var det først og fremmest teologerne, der angreb Paracelsus. "Han ser bort fra al sand erkendelse, hans lære om naturens lys er baseret på kontakt med onde ånder. Paracelsus er en magiker, der har samleje med dæmoner."

Angrebene blev personlige: "Han er et uvidende dyr, der har sat sig for at pervertere alle ting og overspytte det med sit stinkende spyt," skrev universitetets professor i teologi, der skrev et firebindsværk imod ham.

Hvad var problemet? Jo, tanken om et naturens lys gav naturvirkeligheden et åndsprincip, som retteligt tilhørte Gud. Naturens lys var for teologerne Djævelens lys.

Men tiden som ung universitetslektor blev kort, en landstryger blev han snart igen. Fakultetets protester begyndte at få virkning og der blev sået tvivl om Paracelsus' formelle kvalifikationer. I oktober døde Froben af et slagtilfælde, og efterhånden fik hans "naturlige fjender," akademikerne og apotekerne, samlet sig imod ham.

Udfaldet kom med en velhavende kirkemand, der led af et maveonde, formodentlig obstipation (forstoppelse). Han havde udlovet en svimlende dusør på 100 gylden til

den, som kunne kurere ham. Paracelsus blev tilkaldt og hans berømte, såkaldte *laudanum*-piller, en slags lavement medicin, som han altid havde på sig, viste sig lige så virkningsfulde som moderne klyx; den syge blev rask så hurtigt, at han nægtede at betale. Paracelsus klagede til alle mulige instanser, men den offentlige opinion var vendt. Sagen endte i byrådet, som bestemte, at han skulle acceptere at modtage et honorar på seks gylden. Paracelsus var ubøjelig. Han var vist nok var ligeglad med penge, men afvisninger fra rige patienter havde en særlig evne til at antænde hans vrede. I en samtidig beretning hedder det om byrådets mælingsdiktat: "Paracelsus modsatte sig, kastede vredt papiret væk og bandede med de groveste gloser, at det ville blive indbragt for højeste instans." Herefter blev han anklaget for at have fornærmet en dommer offentligt, hvad der i den urolige reformationstid kunne risikere at medføre dødsstraf. Han må overlade sine bøger og manuskripter til en af sine elever, og forlade byen i hast: ubøjelig, rasende og krænket. En landstryger igen.

I St. Gallen året efter skriver han *Das buch Paragranum*, hvor hans vrede og spot over den etablerede lægekunst slår gnister på alle sider. Kort efter skriver han sit hovedværk om lægekunsten *Opus Paramirum*, måske det mest modne og karakteristiske af alle hans værker. I 1541 rygttes det, at Paracelsus svækkes, og vicebiskoppen i Salzburg, Ernst von Wittelsbach, tilbyder ham husly. Inden året er omme testamenterer Paracelsus sine ejendele til de fattige og begravet på de fattiges kirkegård ved St. Sebastian.

I efteråret 1998 havde jeg givet et interview til Niels Højlund i serien *Eksistens*. Det varede ca. 25 min., og blev udsendt på DR2, og genudsendt på DR1 i november 1998. I foråret 1999 tiltrådte Højlund som redaktør af Højskolebladet, og indbød mig til at skrive en kronik. Den debat, han ønskede, kom aldrig, i hvert fald ikke i Højskolebladet. Her følger kronikken fra Højskolebladet nr. 23, 20. august 1999.

[Præsentation v. redaktør Niels Højlund:

'Aksel Haaning er latinsk middelalderfilolog, bosiddende i Vordingborg. En stilfærdig og lærd mand, som især har studeret synet på naturen i senmiddelalderen og renæssancen. Sidste år udgav han et stort værk om Vestens naturfilosofi i højmiddelalder og renæssance 1250-1650 med hovedtitel: Naturens lys. Det er en på alle måder dybt fængslende skildring af, hvordan det nye syn på naturen brød igennem og kom i strid med den katolske kirkes dogmer, hvilket jo blandt andet førte til henrettelsen af Giordano Bruno år 1600, brændt på bålet efter anklage for kætteri. Senere i år fremkommer fra Aksel Haanings hånd en bog om kristne mystikere. Højskolebladet har bedt ham skrive en artikel om det emne der optager ham: om kristendommen er i stand til at rumme det nye syn på naturen, der i disse år breder sig også i traditionel naturvidenskab.]

"... og blomster myldrer i græsset."

- om kristendommens forhold til naturen.

Her i højsommeren 1999, i juli måned, fejrede man, at det er præcis tredive år siden, at den amerikanske astronaut Neil Armstrong som det første menneske nogensinde satte foden på månens overflade. Fejrede er måske så meget sagt, for erobringen af "nattens gudinde," som den romerske digter og filosof Apuleius kalder fuldmånen "i

dens fulde glans,” at få selveste *Luna*, nattens lyskilde, inden for håndgribelig menneskelig rækkevidde, blev ikke det første skridt til en række bemandede ekspeditioner i solsystemet eller de nærmeste planeter, og slet ikke til den sejrsgang for menneskets handleevne, mange måske havde håbet og endnu flere havde drømt om. Apollo-programmet, der havde tryllebundet den halve verden i slutningen af 60'erne og begyndelsen af 70'erne, blev hurtigt nedtonet igen og dets yderligere muligheder mere eller mindre opgivet. Dermed er ikke sagt, at projektet var en fiasko, og ekspeditionerne satte uden tvivl skub i udviklingen af den avancerede teknologi, som vi bliver mere og mere fortrolige med og som efterhånden er ved at blive en naturlig del af vores hverdag, men det er en anden historie.

Et er den tekniske side af sagen, en anden den menneskelige. Neil Armstrong, der kunne have levet som millionær og talkshow-gæst eller mediepersonlighed resten af sit liv, har altid holdt lav profil. Han sagde de uforglemmelige, men næppe helt spontane ord, da han steg ned ad stigen: at det var et lille skridt for et menneske, men et stort skridt for menneskeheden. Jeg kan huske, min far vækkede mig og mine søskende og vi sad inde i stuen og så fjemsyn. Jeg var 10 år, og husker tydeligt Claus Toksvigs stemme og hans gengivelse af Armstrongs bevingede ord.

Armstrong tog et billede af en ”jordopgang” over månens horisont, et af de mest fantastiske billeder, der nogensinde er taget, men den tiårige drengs fantasi gik videre end til den teknik, Claus Toksvig beskrev nøgternt og detaljeret hvert eneste øjeblik; jeg samlede på 'guldmønter' med motiver fra Apollorejserne, som man fik på tankstationerne, men i denne natteime, hvor vi sad samlet for at følge den historiske begivenhed, fyldte heltens skæbne mig mere med undren end beundring: hvad mon han tænkte dér alene på månens livløse støv med klodernes svimlende mængde omkring sig? Mon han længtes hjem, som jeg selv havde gjort på søndagsskolens sommerlejr en uge forinden?

Andre astronauter fra Apolloraketterne har ytrer sig mere om, hvad der skete med dem og *hvad* de egentlig tænkte for sig selv. Enkelte rejser i dag rundt omkring i

verden og holder foredrag. Ikke kun om det tekniske mesterstykke en sådan operation var og er, men også om de dybe, personlige oplevelser nogle af dem blev genstand for. Og det minder ikke så lidt om det, vi ellers kender fra den religiøse mystik, - også fra den kristne mystik.

Det at blive sendt ud i rummelrummet, den oplevelse at blive løsrevet fra alt det kendte og se jordkloden udefra, vækkede hos nogle af dem en religiøs følelse, som kan forekomme den fuldkomne beherskelse af teknikken fremmed eller hele projektet uvedkommende. Det gav dem nemlig ikke kun en følelse af kosmisk storhed eller 'guddommelighed,' ikke alene en betagelse af menneskets egen formåen, men også en længsel efter at høre til et sted, at være menneske og have et ganske bestemt sted at høre hjemme; at der kun gives ét liv som dette og at der kun er én klode som vores; at den blå planet, som den kaldes blandt astronomer, tilsyneladende svæver som en oase i et uendeligt univers.

Denne oplevelse minder om den kristne mystik. Himmelen og rummelrummet har jo ofte - og næsten altid i kristendommen - været opfattet som guddommens sfære, gudernes bolig eller gudernes hjem, og det kosmiske har også været genstand for den religiøse fantasi. Men det er også karakteristisk for den mystiske oplevelse, at man pludselig kan få en indsigt, man ikke havde tidligere, og som man ikke troede, var mulig, og ikke mindst, at denne oplevede indsigt forandrer den, som modtager den.

Nogle astronauter har fået personlige problemer, fordi de føler sig alene med det, som skete med dem dengang. En sådan rumfærd er teknisk set forberedt i mindste detalje, de har trænet enhver tænkelig situation i flere år forud, været nedsunket med luftslanger i dybe akvarier og vandret i rumdragt på Antarktisk stenede overflade. Men de var ikke forberedt på en religiøs oplevelse. Ifølge en dokumentarudsendelse i tv for nylig har det hos nogle af dem betydet, at de udtrykker en omsorg for den klode, de fik et helt nyt syn på og en vis hovedrysten over den tåbelighed, de mener at se hos deres medmennesker og hos menneskeheden som sådan over for jorden. De ser kloden, naturen og menneskene som ét med rod i en og samme verden. En af vetera-

nerne fra Apolloprojektet, som havde været med rumfærgen for nylig, fortalte, at han med det blotte øje kunne se, at jordens atmosfære var blevet mere beskidt de tredive år, der var gået, siden han var med første gang.

Disse udtalelser er naturligvis subjektive og personlige, men oplevelser af den art behøver ikke forblive en privat sag, det burde man menneskeligt set drage lære af, ligesom man videnskabeligt set udnytter de praktiske og tekniske udfordringer, som rumprojektet indebærer.

*

Når vi skal filosofere, siger den romerske digter Lukrets, når vi skal høre "det som Naturen glammer," har vi "ikke brug for en bolig, der bugner af guldstatuetter ... ikke et hus der stråler af guld og skinner af sølvtøj ... nej, det er når vi lejrer os mellem hinanden i græsset, / nær ved en rislende bæk hvor et højstammet træ kaster skygge, / og for beskedne midler i munterhed gør os til gode, / helst når solen smiler imod os og det er den rette / tid hvor engene grønnes og blomster myldrer i græsset."

Lukrets vældige læredigt, *De rerum natura* (om verdens natur), er skrevet i midten af første århundrede før Kr. f. Det er et hovedværk i europæisk litteratur, der i denne genre kun overgås af Vergils *Aeneide* og Dantes *Guddommelige Komedie*. I indledningen er en lovprisning af Naturens gudinde, Venus, der også kaldes "nærende moder," "moder natur" og "alle tings skaberske." Lukrets gudinde, Lukrets gudsbegreb om man vil, er ikke mindre spirituelt end det kristne, der kort efter skulle fremkomme og lægge afstand til den hedenske digtning; ikke mindre højtideligt eller inderligt, men det er en spiritualitet, en åndelig dimension, der er knyttet til denne verden, jorden og naturen og som ser og opfatter underet dér; i naturen, ikke over den.

Da kristendommen vandt frem, blev et helt andet gudsbegreb sat i højsædet. Denne verden er mørke, indtil lyset kommer, og lyset kommer oven fra, fra det

guddommelige, fra himmelens konge, der er hævet over naturen. Det fortæller de kristne kirkefædre selv. I opgør med den hedenske naturreligion siger kirkefaderen Lactantius, "at de ikke-kristne folks fejltagelse er, at de dyrker naturen som guddommelig." De kender ikke den sande Gud, der "troner over al natur." De er uvidende om, fortsætter han, "hvem der skabt verden, og de siger, at det er naturen, der er moder til alle ting." De kender ikke den himmelske fader, himlens og jordens skaber.

Med kristendommens sejr blev det nye gudsbegreb alment og efterhånden udbredt over det europæiske kontinent. Den religiøse sfære var sjælens indre verden, naturen var en hindring for den højeste virkelighed, en forhindring mennesket måtte forcere for at nå sit mål og sit egentlige hjem hos den himmelske fader. Mennesket hører ikke hjemme her, ikke "hvor et højstammet træ kaster skygge" eller hvor "blomster myldrer i græsset." Det jordiske liv er et liv i eksil, et liv uden en åndelig dimension.

Naturligvis er den kristne filosofi og teologi udviklet betydeligt i mange forgreninger, men denne "splittelse" mellem ånd og natur er forblevet en grundstruktur i den kristne, vestlige tænkning.

Det interessante er, at mange af de kristne mystikere forsøgte at drage naturen ind igen, at gøre naturen til en del af den religiøse virkelighed, kort sagt at forbinde den natur og den Gud, kirkefædrene så skarpt fik adskilt, da kristendommen blev grundfæstet. Dermed forsøgte mystikerne også nærmere at beskrive det guddommeliges nærvær i denne verden. Konfronteret med dette problem siger mange kristne i dag: 'jamen det har vi altid sagt. Naturligvis er naturen en del af Guds verden. Der er ingen kristne, der har noget imod naturen.'

Spørgsmålet er så, hvorfor den kristne kirke, indtil den blev frataget den reelle, politiske og juridiske magt i det 18. og 19. århundrede, i seksten-syten hundrede år har forfulgt og henrettet så mange, der forsøgte at udvikle den kristne filosofi på en sådan måde, at naturen blev en del af den religiøse virkelighed? Giordano Bruno blev henrettet år 1600, fordi han ville udvide det kristne gudsbegreb og åbne det mod

naturvirkeligheden, Giulio Vanini fik tungen skåret af og blev henrettet i 1619, fordi han identificerede Gud og naturen, og Campanella slap med livet i behold efter lemlæstende tortur af den kristne kirkes inkquisition, for blot at nævne to andre på Brunos tid. Alle er blevet forfulgt eller henrettet, hvis de gjorde sig skyld i 'hedningernes tåbelighed,' at dyrke naturen frem for naturens skaber og dermed fornægte den kristne skabergud.

Jeg ved ikke, hvad Neil Armstrong tænkte på månens støvede overflade. Men samstemmende beretter astronauterne, at også over den blå himlen, der herved fra hvælver sig over bjerge og skove, er der tomt og øde, og livet, eller livets kilde, synes at være et andet sted, måske også der, hvor vi mindst venter det. At vi helt tilhører denne verden, både med legemets og sjælens længsel og at det religiøse også må søges her iblandt os, i den natur vi med sjæl og krop er knyttet til og på hvis nåde vi lever, røres og er.

I virkeligheden er dette ikke nyt. De har kristne naturfilosoffer og mystikere sagt i århundreder, men de er blevet ugleset af dem, der ved bedre eller besvarer alle spørgsmål med henvisning til traditionen.

Jacob Böhme f.eks., en af kristendommens største enere og fornyere, skriver: "Den sande Himmel, vor egen menneskelige Himmel, hvortil Sjælen drager, når den skilles fra Legemet, og hvor Kristus, vor Konge, er gaaet hen, og hvorfra Han kom fra sin Fader og fødtes, da han blev Mennesket i Jomfru Marias Liv, den har hidtil saa at sige været skjult for Menneskenes Børn, og de har gjort sig allehaande Forestillinger om den. De Lærde har ogsaa skændtes bravt derom i mange sælsomme Bøger og er faldet hverandre i Haarene med Smædeord, saa at Guds hellige Navn derved er blevet krænket ... Menneskene har altid og allevegne troet, at Himmelen var mange hundrede eller Tusinde Mile fra Jordoverfladen, og at kun Gud boede i denne Himmel. Enkelte Fysikere har endogsaa fordristet sig til at maale Afstanden til den og har fortalt højst sælsomme Ting. Før den Erkendelse og Aabenbaring af Gud, der er

blevet mig til Del, troede jeg ganske vist også selv, at den alene var den rigtige Himmel, den der hvælver sig blaa og rund højt oppe over Stjernerne, medens Han i denne Verden kun herskede i Kraft af sin hellige Aand.” (Aage Marcus’ oversættelse). Således skriver Böhme i sin første bog *Aurora eller den opstigende morgenrøde* fra 1617 om tiden før han selv fattede, at himlen, og Guds opholdssted, og dermed ogsaa menneskets sande hjem, var af indre, personlig art og at ogsaa naturen hører med på det niveau.

Men ingen teologistuderende vover at læse Böhme i dag. Hverken Böhme eller Bruno eller Paracelsus eller hvem, der ellers har udviklet den kristne tradition gennem århundrederne. Og de få, der tør, har med garanti ingen karriere foran sig. Teologien i Danmark er lænket til traditionen og har ingen nøgle til at åbne den fastlåste situation. Hvilken mulighed, ja hvilken opgave der her ligger for højskolerne?

Skal kristendommen videreføres som andet end en halvt offentlig institution, skal den igen have ogsaa de søgende sjæle i tale, skal den fordybe sig i sin egen oversete historie og lære sin egen fortid at kende. Se det er en udfordring i disse forunderlige tider, hvor solformørkelse og årtusindeskraft følger hinanden med kun måneders mellemrum.

NATURENS LYS OG DEN KRISTNE ÅND.

KvaN. Et tidsskrift for læreruddannelsen og folkeskolen nr. 52, november 1998.

Temanummer om naturerkendelse og pædagogik.

Kristendommen og naturvidenskaben fremstilles ofte historisk som modsætninger, som en konflikt mellem Galilei og de katolske kardinaler, men måske gik kristendommen og den gryende naturvidenskab hånd i hånd i en fælles devaluering af naturen og begrebet om naturens ånd. Med Descartes finder vi ikke blot starten på et nyt, mekanisk verdensbillede, vi har gjort til vores eget, også en realisering af et tusindårigt kristent projekt: at dræne naturen for ånd.

1. Naturens lys.

Forestillingen om et naturens lys er ikke et moderne, pædagogisk påfund for at anskueliggøre en del af filosofiens eller videnskabens historie, heller ikke en idyllisering af fortiden i nutidens tjeneste. Naturens lys er en tanke og et udtryk, som prægede den vestlige naturfilosofi i mere end femten hundrede år, et tankesæt som provokerede såvel kristendommen som den spirende naturvidenskab og som de hver på sin måde lagde afstand til; kristendommen fordi det var for kættersk eller for "naturvidenskabeligt," videnskabens fordi det var for religiøst eller for metafysisk. Derfor er naturens lys, *lumen naturae*, som det kaldes blandt middelalderens filosoffer eller *das liecht der natur*, som det hedder hos Paracelsus (1494-1541), et nøglebegreb for enhver, der er interesseret i naturvidenskabens eller den kristne religions historie i Vesten, og det er for så vidt også et aktuelt begreb, fordi det knytter

naturvidenskab og religion - eller humanior - mod hinanden og åbner begge fagområder mod det, de ofte anser for deres modsætning.

En forestilling om at Guds eller Verdensskaberens ånd på usynlig måde er til stede i naturens verden eller det synlige og mere eller mindre håndgribelige kosmos, og at naturen derfor i en vis forstand er guddommelig, findes i oldtidens græske filosofi, blandt hellenismens religioner, hos de kristne kirkefædre og kan også spores i mytologi og folketro verden over. Det er ikke spor nyt og skal ikke beskæftige os her. Derimod vil jeg fokusere på, hvorledes tanken udvikles i den kristne naturfilosofi i løbet af middelalderen og renæssancen og dermed forsøge at belyse en periode - og en strømning - af den vestlige videnskabs og religions historie, som har stået i skyggen siden oplysningstiden.

2. I begyndelsen var Ordet.

Ingen af oldkirkens kristne forfattere skjuler, at der med kristendommen er sket noget nyt, noget helt nyt. Men det nye gjaldt ikke kun budskabet om Jesu død og genopstandelse eller den kristne lære om forholdet mellem mennesker indbyrdes eller forholdet til Gud og den religiøse virkelighed, det gjaldt også forholdet til naturen. Senere kan man få indtryk af, at det var et overstået kapitel eller en bagatel i den store sammenhæng, men læser man de tidligste kristne forfattere og kirkefædrenes skrifter i de følgende århundreder, står det hurtigt klart, at bortset fra evangeliernes budskab om Jesu liv og gerninger, er forholdet til naturen det afgørende, og også her repræsenterer kristendommen noget epokegørende. Allerede i det tidligste, daterbare kristne skrift, *Klemens Romanus' brev til Korinterne* fra år 96, beskrives den kristne Gud som naturens og universets suveræne hersker: "Himlene, der bevæger sig efter hans bud, er undergivet ham i fred. Både dag og nat følger de baner, der er fastsat af

ham uden at hindre hinanden deri. Både sol og måne og stjernernes kor gennemløber efter hans bestemmelse i enighed uden nogen som helst afvigelse de baner, der er pålagt dem. Den frugtbare jord frembringer efter hans vilje til de rigtige tider den rigelige føde for både mennesker og dyr og alle andre levende væsener uden at være uenig i eller at ændre noget af det, der er bestemt af ham."

Det er ikke tilfældigt, at den kristne Gud beskrives som naturens åndelige skaber og hersker, og det er heller ikke tilfældigt at den frugtbare jord adlyder hans bestemmelser. Skriftet er nemlig, som de fleste andre oldkirkelige skrifter, polemisk; det er rette mod dem, der skal modtage det nye budskab, dem der stadig er tilhængere af den hedenske overtro og måske dyrker himlens ånder (planeterne) eller jorden som guddommelig moder Natur, som stadig dyrkedes mange steder i Romerriget.

Dette opgør med hedningenes naturdyrkelse var centralt for de kristne forfattere de første mange århundreder af kristendommens historie, og når det siden let forekommer som et overstået kapitel, er det præcis, hvad det er. Det kristne ord for hedning, *paganus*, betyder på klassisk latin en bonde, en som bor på landet og dyrker jorden. I den kristne latin kom det til at betyde en hedning, og hedningene, *pagani*, var ofte landbefolkningen, der omgav de kristne missionærer og biskopper og de religiøse forestillinger og skikke, der traditionelt omgiver landbruget. "Hedninge er folk, der ikke hører hjemme i Guds stad, men kommer ude fra marker og landsbyer," skriver Augustins elev Orosius omkring år 420, hvor opgøret med hedningernes naturreligiøsitet langt fra var afsluttet. Det er, understreger de kristne forfattere, fejlagtigt at tilbede solen og månen og stjernerne, lige som det er forkert at tilbede "den grønklædte bakke," som f.eks. den romerske digter Vergil besang i *Aeneiden*, og det er forkert, ja afskyeligt at tilbede naturen eller jorden som "den store moder (*magna mater*)." Allerede i det 3. århundrede havde kirkefaderen Lactantius skrevet en omfattende traktat imod hedningene, og et af de største problemer er, at de dyrker naturen som guddommelig. De er nemlig, understreger han "uvidende om, hvem der har skabt verden og ønskede at vildlede andre med, at intet er blevet skabt af Guds

ånd, og de sagde, at det er naturen som er moder til alle ting (*naturam esse dixerunt rerum omnium matrem*)."

Hvad satte de kristne forfattere i stedet? Det fortæller de selv: den åndelige skaber. Guds børn er ikke født af jorden, de er født af Ånd. *Himlen* er menneskets fædreland, jorden et eksil; jordelivet er en vandring, en pilgrimsrejse mod det himmelske, det ophøjede, som også er det sande og det gode. Derfor bliver naturen, hvor meget den end prises som Guds skaberværk og udtryk for Guds majestæt, i den kristne tankeverden en hindring for det optimale forhold, en forhindring der skal overvindes eller forceres, for at mennesket kan opfylde sit mål og nå sin egentlige bestemmelse. Det kristne gudsbegreb mistede så at sige jordforbindelse, kristendommen tog himmelflugten og søgte ånden over naturen.

3. Naturens genopstandelse.

Klosterlivet og klosterkulturen med dens rige indre liv styrkede i den tidlige middelalder menneskets forankring i en åndelig eller sjælelig virkelighed, en andagt mod 'det indre menneske,' som den dag i dag kan tale til enhver inderligt søgende, uanset hvilken trosretning man bekender sig til. Klosterkulturen, hvorfra den kristne mission nåede alle dele af det europæiske kontinent, var også formidler af den antikke arv, af bøger og lærdom i ordets bredeste betydning, og uden klostrenes skrivevestuer og biblioteker havde vi næppe haft noget af oldtidens skrifkultur at genopdage i senere tider.

Men i løbet af det 12. århundrede opstår en ny interesse for fortidens kilder og for kristendommens grænseland; man vil mere end kopiere og bevare kirkefædrenes skrifter - man vil skrive og tænke selv. Og her, på korstogenes tid, er vi overalt i Europa vidne til en fornyelse af teologien, og vi er også vidne til en kulturel opblomstring og en ny åbning mod naturen.

Omkring 1125 skriver Vilhelm af Conches, der underviser ved katedralskolen i Chartres et værk med titlen *Philosophia mundi*, en filosofi om verden. Det første ord er velkendt og accepteret af enhver teolog, det er objektet, der markerer noget nyt: filosofien handler om verden, vel at mærke denne verden, naturens. Vilhelm skriver blandt andet om verdenssjælen, en tanke han er stødt på i Platons *Timaios* fra ca. år 400 f. Kr. (der forelå i en delvis latinsk oversættelse), som han udvikler i sin egen kristne naturfilosofi.

Vilhelm fik de traditionsbevarende teologer på nakken. En indflydelsesrig abbed i nærheden fik straks iværksat et værk med titlen *Mod Vilhelm af Conches' fejltagelser* og sendte det til Bernard af Clairvaux, tidens åndelige myndighed. Han bebrejder i skarpe vendinger, at "Vilhelm filosoferer om Gud på en fysisk måde," altså underforstået, at det ikke foregår på en religiøs og korrekt måde. "Hvor tåbeligt, hvor hovmodigt ler han ikke af den guddommelige autoritets beretning," udbryder abbeden, når Vilhelm også vil forstå skabelsen af Eva ud fra Adams ribben i overført betydning. Vilhelm påstår, at Adams legeme ikke er gjort af Gud, men af naturen (*non a Deo factum sed a natura*).

Vilhelm ville selvfølgelig ikke afskaffe Gud og erstatte ham med naturen, som den forskrækkede abbed ser ud til at tro, men han ville undersøge naturens rolle i skabelsen, undersøge *hvordan* Gud skabte mennesket, *hvordan* Gud skabte verden, og ved at inddrage Platons tanke om verdenssjælen, *anima mundi*, i stedet for Helligånden ville han give naturen en plads i det religiøse hierarki. I margin til et håndskrift med Vilhelms bog er oven i købet en lille tegning, hvor verdenssjælen har taget Helligåndens plads i Treenigheden.

Hvad var problemet? kunne man spørge. Jo, groft sagt havde kirkefædrene med besvær adskilt Gud og naturen, Vilhelm forsøgte at forbinde dem igen; han forsøgte at udvikle en kristen naturfilosofi, hvor naturen atter fik en plads i det kristne gudsbegreb, som "kun" bestod af Fader, Søn og Hellig Ånd.

Bernhard Silvestris, der levede i generationen efter, altså omkring midten af det 12.

århundrede, gik et skridt videre. I sit hovedværk *Cosmographia* er det Naturen (*Natura*) der som mytologisk-poetisk skikkelse skaber verden og mennesket sammen med en anden kvindelig "guddom," som Bernhard kalder *Noys* (at udtale i to stavelser), der betegnes som "en gud, oprundet af Gud som billede på Gud selv," og *Noys* betegner *Natura* som sin datter og "min livmoders salige frugtbarhed." Sammen skaber de det synlige kosmos og mennesket som en naturlig forlængelse af det.

Hos Bernhard vrimler den kristne skabelsesberetning med hedenske, kvindelige guddomme, som forvandler den til det uigenkendelige. Mennesket er her med sjæl og legeme en del af den synlige, skabte natur. Han gik et skridt videre i forhold til Vilhelm, for han erstattede så at sige bibelens skabelsesberetning med sin egen: mennesket vokser bogstaveligt talt frem som en forlængelse af den store natur, altså verdensaltet, som det er knyttet til med legeme, sjæl og ånd. Det vil sige, menneskets legemlighed er ikke "dødt" ler, der får indblæst ånd og liv fra Den Højeste; et ånds- eller livsprincip er til stede i naturen og materien, i leret så at sige. Modsat den bibelske beretning bliver mennesket på en mere direkte måde knyttet sammen med den natur, som bibelens skabelsesberetning gør det til herre over.

4. *Vejene skilles.*

Det er almindeligt at betragte det 12. århundredes naturfilosofi, som her blot er antydet, som en parentes i videnskabens og teologiens historie, som en smuk fantasi måske, hvor den vestlige kultur igen retter opmærksomheden mod naturen i et forsøg på at harmonisere religion og naturerkendelse, men en myte eller et drømmesyn uden rod i virkeligheden. Denne vurdering ser man ofte gentaget i vor egen tid, men den stammer egentlig fra Thomas Aquinas (1224-1274), den toneangivende teolog i det følgende århundrede, som betegner sine forgængere som poeter, vel at mærke i betydningen: dem der taler usandt. "Disse 'poeter' og såkaldte filosoffer skjulte

meningen bag visse fabulerende og gådefulde talemåder (man tænker på *Natura* og *Noys* f.eks.) og hvad de i øvrigt har sagt, har ingen interesse i vore dage, hvor filosofien - altså den aristoteliske - undersøger, hvordan tingene forholder sig i virkeligheden." Og rigtigt er det da også, at man gerne ser skolastikernes stigende interesse for Aristoteles i det 13. århundrede som begyndelsen på den revolution, der kulminerer med den moderne videnskabs gennembrud i 1600-tallet og senere. Karakteristisk for denne er, at virkelighedsbegrebet eller opfattelsen af, hvad der er virkeligt i stigende grad identificeres med det målbare, synlige og håndgribelige verden, kort sagt med naturvidenskabens domæne.

Men det 12. århundredes naturfilosofi gik slet ikke til grunde. Tværtimod, Vilhelm af Conches' og Bernhard Silvestris' og ligesindedes forsøg på at udvikle en 'religiøs' naturfilosofi blev i virkeligheden et afsæt til en kolossal naturfilosofisk tradition, der udviklede sig i flere retninger gennem de følgende århundreder, en tradition eller en række traditioner, som har stået i skyggen siden oplysningstiden i det 18. århundrede, og som forskningen først den sidste snes år for alvor er begyndt at afdække. Centralt i denne strømning står forestillingen om *lumen naturae*, naturens lys.

At den fysiske natur indeholder et åndsprincip, en "kode," en grundlæggende struktur eller dynamik i naturen, som vi måske ville sige i dag, havde i denne forgrenede tradition mange forskellige udtryk. I den senantikke traktat *Asclepius* tales om en *intellectus naturae*, en naturens viden eller indsigt; Vilhelm af Conches taler om en *vigor naturalis*, en livskraft der regulerer planter, dyr og menneskets bevidsthed; hos Viliam af Auvergne, franciskaner og biskop i Paris omkring 1230, finder vi en *sensus naturae*, som han identificerer med dyrenes meningsfulde adfærd: edderkoppen "ved" hvordan den bygger et spind, fuglene hvordan de skal bygge rede, selv om ingen har lært dem det; det er *sensus naturae*, naturens viden. Hos Jean de Roquetaillade i det 14. århundrede udvikles tanken som en guddommelig og evig "kvintessens," Gud har lagt i den skabte natur, ikke blot som styrende for dyrenes (og menneskenes) adfærd, også som en "indsigt" eller regulerende instans i naturens

udvikling, skabelsens evolution. Hos fx Ficino (i det 15. århundrede) forekommer en *spiritus mundi*, verdens eller naturens ånd, som det er menneskets højeste mål at søge erkendelse af. Også hos Ficino er det afgørende, at den kraft, som styrer naturen og universet, er den samme som "styrer" eller er virksom i menneskets legeme - og ånd eller bevidsthed. Hvad kosmologien angår, er det karakteristisk, at den højeste også religiøse søgen ikke tager retning mod himlen eller ånden over naturen, men at det højeste, eller det guddommelige om man vil, søges således som det kommer til udtryk i den skabte natur. Dette forestillingssæt når et højdepunkt hos Paracelsus, som indtager traditionen og giver den en bred teoretisk og praktisk udbygning i forbindelse med hans revolution af lægekunst og farmakologi og i hans teologi og naturfilosofi. Også hos den italienske renaissancefilosof Giordano Bruno (1548-1600), som første gang konsekvent formulerer tanken om et uendeligt verdensrum og talrige "solsystemer" forekommer en slags naturens lys: "Moses," (som man betragtede som forfatter til 1. Mosebog) "forstod, da han kaldte lyset den førstefødte, at lys ikke blot er en substans, men er dén første substans, fra hvis væren alle øvrige ting er blevet til ... I alle ting er nemlig en slags lys til stede, usynligt i sig selv, spredt gennem det uendelige kosmos, og sået som en kim i alle dele."

5. Modstand mod naturens lys.

Denne tanke, at naturen blev opfattet som synlig ånd og ånden som usynlig natur, ville den traditionsbundne kristendom ikke acceptere, og modstanden mod de naturfilosoffer, der udviklede tanken om naturens lys, var stor. Fra kirken rejstes indvendinger og bebrejdelser, som hurtigt blev til anklager: Det lys, filosofferne (eller videnskabsmændene) mente at finde i naturen, var ikke Guds lys, men Djævelens. Thomas Erastus, professor i Basel i generationen efter Paracelsus, skriver et firebindsværk imod Paracelsus. "Der er ikke noget naturens lys," siger han, kun

Djævelens anvisninger og tilbøjeligheder. Hans lære om naturens lys stammer fra Djævelen, "han var en magiker, der havde samleje med dæmoner." For de kristne kan naturen og naturens lys kun være Djævelens, eller i bedste fald, en afglans af det himmelske lys, aldrig naturens eget, for hvad naturen er og hvad naturen har, har den fra sin skaber. Filosoferne talte om en naturlig magi, men for kirken var der kun tale om djævlekunster. Fra slutningen af 1500-tallet kan man ikke længere udvikle den naturlige magi uden at risikere livet. Reginald Scot, en engelsk paracelsist, forsvare sig kort før 1599: "Naturall magicke is nothing else, but the worke of nature," - og måske var det netop det, der var problemet. I det hele taget er det bemærkelsesværdigt, at kirkens anklager mod de naturfilosoffer, der undersøgte naturens lys, for at være magikere, troldmænd, kvaksalvere og meget mere let og ubesværet går igen i den moderne akademiske faglitteratur.

Paradoksalt nok var modstanden også stor blandt den gryende naturvidenskab i 1600-tallet og fremefter. Bruno blev henrettet af den katolske kirke som ærkekætter år 1600, men videnskabsmænd som Galilei, Descartes, Gassendi og Boyle, alle fra det 17. århundrede, afviste (for nu at sige det mildt) Brunos vision af åndens tilstedeværelse i naturen og tanken om et uendeligt verdensrum. Kepler (1571-1630) taler om hans "grundløse uendelighedssværmeri" og Francis Bacon (1561-1626) betegnede Bruno og den tradition, han tilhørte, som dem der ikke søgte fakta om naturen, men fortalte fabler om den.

6. *En human naturvidenskab?*

Når polariseringen mellem naturvidenskab og humaniorer – eller åndsvidenskab, som det så smukt hedder – er blevet så stor de senere år, er det ikke uden forhistorie, men det skyldes sikkert også, at naturvidenskabens udvikling i vor egen tid har åbnet for en række etiske og natur- eller bioetiske spørgsmål, som den ikke kender svar på, og

som naturvidenskaben ikke altid føler sig kaldet til at besvare, måske heller ikke kan. I øjeblikket har de bevillingerne, men kan ikke tiltrække ungdommen, der "flygter" til de såkaldte humanistiske fag. "Vi lever i en humanistisk tid," siges det, men det lyder mere som en bortforklaring.

Måske kan flugten fra naturvidenskab betragtes som et sundhedstegn, et signal om, at også videnskab om naturen skal have en åndelig, menneskelig dimension med. Der fremføres af og til det synspunkt, at den manglende del skal søges i fysikkens *Tao* så at sige, - altså i Østens religion eller fascinerende, metafysiske kosmologi. Det er muligt. Men måske skal vi slet ikke over åen efter vand, måske skal den vestlige naturvidenskab finde sin glemte halvdel i en forsømt eller blot overset del af vores egen, vestlige kulturs historie, som mere eller mindre gik tabt ved den rationelle videnskabs gennembrud i det 17. og 18. århundrede. I den række af traditioner, som den historiske forskning først nu er i færd med at afdække, er det et afgørende tema, at mennesket og verdensaltet er knyttet sammen. Her er hjertet med, hvis nogen skulle savne det. "Menneskets hjerte slår i samme takt som elementerne og stjernerne," siger f.eks. Paracelsus, og menneskets erkendelse kommer fra naturens lys, og naturens lys er det store verdensalt.

Ingen kan beskrive konsekvenserne og rækkevidden af de erkendelsesmæssige og videnskabelige følger, det vil være at finde spor af liv i solsystemet som den danske fysiker Jens Martin Knudsen. Måske er vi ikke alene om at være i live! Trods denne livlige fascination ser Knudsen, som de fleste andre, stadigvæk videnskabens begyndelse hos matematikere og astronomer som Tycho Brahe og Galilei på tærsklen til det 17. århundrede. Men tyve år forinden havde Bruno set langt videre end de følgende generationer; hans videnskab - fra naturens lys - gik over i historien selv om den gik hen over hovedet på samtiden og de følgende generationer. Medens samtiden diskuterede om solen eller jorden var verdens centrum, skrev Bruno i 1584: "Fjernet er den fantasi, at hele firmamentet drejer sig om os selv som dets centrum; for nu erkender vi klart, at det er jorden selv, der drejer, og at den, medens den drejer sig om

sin egen akse, viser det skiftende skue af de omkringliggende lysende himmellegemer gennem fireogtyve timer. .. Glem omsider den forestilling, at vores jord er enestående og centrum for det hele ... Vis, at bestanddelene af de øvrige verdener er de samme som vor egen. Gør det klart, at alle tings bevægelse fremkommer fra en indre sjæl, og til sidst kan vi, oplyst af en sådan betragtning, med mere sikre skridt gå fremad mod en erkendelse af naturen."

Og denne naturfilosofiske, og naturvidenskabelige tradition – Bruno var professor i matematik ved universitetet i Padova, da han blev arresteret af Inkquisitionen i 1591 – havde også hjertet med, og dermed det humane på sinde. Om sin samlede bestræbelse skrev Bruno i en dedikation til sit værk om det uendelige, universet og verdenerne, *De l'infinito, universo e mondi*: "Vi skal finde den sande vej til den sande moral, vi vil blive storsindede, for vi skal virkelig komme til at forstå naturens beretning, som står skrevet i os selv, og vi skal blive ordentlige efterleverere af de guddommelige love, som er indmejslet i centrum af vores hjerter."

*

Processen.

Socrates blev henrettet – det ved alle, for Platon har fortalt det. Men at Giordano Bruno i dag for 400 år siden led sammen skæbne, har der ikke rigtig været noget til at fortælle. Her gøres det af mag. Art. Aksel Haaning.

Den 17. februar år 1600, i dag for 400 år siden, blev den italienske renæssancefilosof Giordano Bruno henrettet på Blomstertorvet, *Campo di Fiori*, i Rom. Det var den tragiske afslutning på næsten otte års fængsling og en langtrukket kætterproces, hvis udfald var usikkert helt frem til domsafsigelsen i begyndelsen af februar. Brunos modstand og standhaftighed overfor kirkens tyranni gjorde ham tre hundrede år senere, i 1800-tallets andet halvdel, til en helt for naturvidenskabens frigørelse fra kirkens magt og for den nationale, antikirkelige bevægelse i Italien, men Bruno havde også udviklet en omfattende filosofi; han ville åbne en ny horisont for menneskelig erkendelse og samtidig vende blikket mod den natur og det kosmos, som omgiver os, og som vi ifølge Bruno er forbundet med på krop og sjæl. Som den første i nyere tid hævdede han et uendeligt univers, hvori 'den storslåede stjerne vi kalder jorden' umuligt kunne være centrum. Denne vision benægtede ikke Guds eksistens, men inkluderede et nyt begreb om, hvad Gud er eller hvordan forholdet mellem det guddommelige og det naturlige skal forstås, og det var for at hævde det, at Bruno blev henrettet som kristen kætter tidligt om morgenen den 17. februar.

I *Avvisio di Roma*, en slags forløber for den moderne avis, kunne man to dage senere, den 19. februar, læse: 'Torsdag morgen blev den forbryderiske dominikanermunk fra Nola brændt levende på Campo di Fiori, om hvem der tidligere er skrevet, at han var en yderst hårdnakket kætter, der ud fra sine egne indfald har fremført forskellige

dogmer imod vores tro. Forbryderen ønskede at dø i sin stædighed, og han sagde, at han døde som martyr, af egen fri vilje og at hans sjæl ville stige med røgen til Paradiset. Men nu kan han selv vide, om han sagde sandheden.'

Otte år tidligere i 1591 opholder Bruno sig i Frankfurt, også dengang centrum for bogmæsser og europæisk bogtrykkerkunst. Han er ankommet fra Prag med sine manuskripter og har ikke haft svært ved at finde forlæggere og bogtrykkere, der vil udgive og trykke hans seneste skrifter. Han underviser ved universitetet og bor i et Carmeliterkloster midt i byen. Alle ledige stunder anvender han på at færdiggøre et omfattende latinsk værk, der fremstiller den 'nye filosofi,' som seks år tidligere i de italienske dialoger havde forarget og begejstret publikum i London, men nu skriver han filosofien sammen og præsenterer den i en kombination af prosa og latinske vers. Han kommer dagligt hos bogtrykkeren, følger udarbejdelsen af værkets illustrationer nøje, anviser billedskærerne de mindste detaljer og overtager i nogle tilfælde arbejdet selv. Der er tale om sælsomme, forunderlige symmetriske figurer som nutidens fraktaler. Ord som 'uendelig,' 'umålelig,' 'monade,' 'om årsagen og princippet,' indgår hyppigt i overskrifterne og i værkernes titler. Samlet kalder han sin filosofi for *filosofia nolana*, den nolanske filosofi, opkaldt efter den lille by Nola øst for Napoli og Vesuvus mægtige bjergryk, hvorfra Bruno stammer. Men han har ikke set sin fødeby eller sin hjemegn siden han smed munkekutten og tog flugten femten år tidligere, da dominikanerklosteret i Napoli forberedte en disciplinærsag imod den dengang 24-årige præst, de selv havde udklækket.

Men i Frankfurt indhenter skæbnen ham og han kom aldrig mere til at se sin hjemegn. Siden 1576 har han været på vandring i det af religionskrigene hærgede Europa: han har undervist ved førende universiteter, overværet Bartholomæus-natten, udgivet bøger i Paris støttet af den franske konge Henrik III, været med den franske gesandt i London 1583-85 og opholdt sig ved Elisabeth I's hof, forsvaret Kopernikus og på den mest fornærmende facon angrebet 'pedanter,' som han gerne kalder enhver, der gør

sig til af lærdom og stadig forsvarer Aristoteles' verdensbillede, nær ven af Sir Philip Sidney, personligt påvirket Shakespeare - som 'Berowne' i *Love's Labour's Lost* (4. akt 3. scene) og måske stået model til Christopher Marlowes *Dr. Faustus* fra 1592 (der inspirerede Goethe), undervist to år ved Luthers universitet i Wittenberg og i Rudolph II's Prag, hvor han roser Tycho Brahe som 'vor tids mest fremragende astronom.' Og overalt fremtræder han til forsvar for Kopernikus og som formidler af et ny kosmologi og et nyt verdensbillede: et grænseløst, uendeligt univers med livsmuligheder overalt og med talrige verdener og solsystemer som vores; Kopernikus havde fået det gamle verdensbillede til at vakle, men Bruno ville omstyrte det helt. Samtiden diskuterede ivrigt den kopernikanske teori, nemlig at solen og ikke jorden var universets centrum. I forhold til Brunos erkendelse af det uendelige og de 'tusinde sole som vores' var denne diskussion rent ud sagt latterlig, hvad Bruno bestemte ikke forsømte at gøre opmærksom på.

Men medens Bruno opholder sig i Frankfurt, modtager han et smigrende brev fra en ung venetiansk adelsmand. Han tilbyder ham kost og logi i sit hjem i Venedig, hvis Bruno til gengæld vil undervise ham i *l'arte della memoria*, den hukommelseskunst, som Bruno har skrevet om i adskillige af sine bøger, en kunst, som brevskriveren håber kan afsløre de dybeste hemmeligheder...

Vi ved ikke, om Bruno tøver. Måske lokker Italiens varme sol og hjemlandets sprog, men ét er sikkert: han siger jatak til invitationen. Et 'ja,' som undrer alle, der har beskæftiget sig med Brunos filosofi – eller Brunos liv og virke, for han må have vidst, at hvis han betrådte Italiens jord, var han atter inden for inkquisitionens rækkevidde. Ganske vist var den Venetianske Republik selvstændig i forhold til Pavestaten, men alene den geografiske nærhed indebar en risiko. Og det siger vi ikke kun på fire hundrede års afstand, hvor vi kender de grufulde følger, beslutningen fik, også i samtiden undrede man sig over Brunos beslutning, og måske var 'indbydelsen' slet ikke så uskyldig som den kunne tage sig ud.

Til at begynde med tiltræder Bruno et professorat i matematik ved universitetet i Padova, og arbejder utrætteligt videre med et nyt værk i foråret 1592, et værk, der vil udvikle en universel religion, der kan forene de stridende kristne parter. Værket skal dediceres til paven og måske stilles i modreformationens tjeneste. Men der opstår ret hurtigt problemer med den unge adelsmand, Giovanni Mocenigo. Undervisningen forløber ikke som ventet, og den forventningsfulde vært mener, at Bruno stadig holder hemmeligheder tilbage for ham. Måske spiller også andre forhold ind. Natten mellem den 22. og 23. maj 1592 låser han Bruno inde og angiver ham til inkquisitionen. Bruno bliver hentet kl. tre om natten og ført til republikkens fængsel og næste dag overført til inkquisitionens. Mocenigo afgiver mundtlig rapport og i yderligere to skriftlige erklæringer de følgende dage (der begge er bevaret blandt de venetianske sagsakter) fortæller han inkquisitionen om alle de kætterske tanker, Bruno har udtænkt. Han forklarer, at han blev så forfærdet, at han gik til sin skriftefader, som straks opfordrede ham til at gå til Den hellige Inkquisition. Og Bruno, forklarer han stakåndet, har sagt, at Jomfru Maria ikke var jomfru, at Kain var bedre end Abel, at der findes tusinde verdener som vores, at Jesus 'kun' var en profet. Måske spiller også personlige motiver ind. Mocenigo, viser det sig, har flere år tidligere søgt om optagelse i inkquisitionsinstitutionen – uden held, men har dog tidligere fungeret som *savio all'eresia*, en slags stikker eller frivillig angiver.

Bruno løslades aldrig mere, selv om han til at begynde med sikkert regner med snart at være på fri fod igen. Hans manuskripter konfiskeres, hans virke som filosof indstilles for stedse og hans professorat i matematik bliver overtaget af en lovende ung matematiker fra Pisa – ved navn Galilei.

I de venetianske sagsakter optræder Bruno til at begynde med ufattelig troskyldig. Denne *naïveté* har undret mange, især yngre, Brunoforskere. For øjnene af inkquisitionensmedlemmer og indflydelsesrige kirkefolk, der følger sagen, forklarer Bruno nogle hovedpunkter fra sin filosofi: at en uendelig årsag, må have en uendelig effekt. Med

andre ord: 'at det ville være uværdig for den guddommelige magt og godhed, hvis den skulle have skabt en endelig verden; et uendeligt univers må være følgen af en uendelig guddom. Alle stjernerne er talløse verdener, der udgør et uendelig univers i et uendeligt verdensrum.'

Det kan minde om et af Brunos tidligere skrifter fra 1584, som inkvisitionen snart tager fat på. Her står: 'Fjernet er den fantasi, at hele firmamentet drejer sig om os selv som dets centrum, for nu erkender vi klart, at det er jorden selv, der drejer, og at den, medens den drejer sig om sin egen akse, viser det skiftende skue af de omkringliggende lysende himmellegemer gennem fireogtyve timer, og glem omsider den forestilling, at vores jord er enestående og centrum for det hele.' Og 'Naturen,' forklarer Bruno, 'er en skygge eller et aftryk af guddommen' eller betegnes som 'den uendelige guddoms levende spejl.' Og den Gud, siger Bruno, 'tilegnes ikke i én, men i utallige sole, ikke i én jord eller én verden, men i tusinde gange tusinde, ja i uendelige verdener.'

Forestillede Bruno sig, at de herrer inkvisitorer og kirkelærere ville tænke efter et øjeblik og give ham ret? Næppe. Men han regner tilsyneladende med at komme på fri fod igen, hvis han understreger at hans skrifter er *filosofiske*, ikke teologiske, og derfor ikke gør krav på nogen endelig sandhed, som naturligvis er kirkens og kristendommens. Men der er også et religiøst aspekt af Brunos filosofi; nemlig at den uendelige guddom, der manifesterer sig i de utallige verdener, ikke skal forstås noget bestemt eller fjernt sted, men er udtrykt i den natur, vi lever i og som lever i os; at guddommen er dybere end vort inderste; 'os nærmere end vi er os selv.'

Men Brunos nye kosmologi og religiøsitet interesserer ikke inkvisitorerne, og Bruno afhøres dagligt om hans forhold til den kristne grundlære: dogmerne, skabelsen, treenigheden og den kristne liturgi. Disse forhør fylder tre gange så meget i rapporterne som hans egen redegørelse. Men sagen forlader snart teologernes bord, for at fortsætte på de verdslige magthaveres. Den venetianske Republik var som sagt selvstændig, og har kun i ganske få tilfældet udleveret fanger til Rom, og Bruno regner

sikkert med snart at komme fri igen. Men Bruno er ingen almindelig fange, hvad der efterhånden er gået op for venetianerne. Den romerske inkvisition sender løbende anmodninger om at få 'ærkekætteren' udleveret. I december ankommer en delegation, der læser en udleveringsbegæring fra paven op for *Consiglio dei Savii*, republikkens højeste organ, der ledes af dogen selv. Den 22. er sagen på dagsordenen og det besluttet med 142 stemmer mod 30 at udlevere Bruno til Rom. Meddelelsen gives direkte via den venetianske ambassadør i Rom den 16. januar 1593. Det bliver klart underforstået, at Den venetianske Republik forventer lignende offervilje i det fremtidige samarbejde med Pavestaten. Rent Godfather.

Bruno overføres til fængslet i kældrene under Castel St. Angelo i Rom i februar 1593, og forbliver der de følgende syv år. Om den romerske del af processen er vi langt ringere underrettet, fordi kilderne er færre eller ikke har været tilgængelige. Men noget ved vi. Det første dokument, hvor en 'broder Giordano Bruno fra Nola' optræder stammer fra året efter. Kort før jul 1594, og sandsynligvis i anledning af den forestående højtid, aflægger en delegation bestående af fem 'meget lærde og ærværdige' kardinaler og fjorten 'ærværdige fædre' et visit i kachotterne. Ordlyden taler for sig selv: 'Overfor de mest oplyste og ærværdige herrer kardinaler blev Broder Giordano præsenteret og forhørt om sine fornødenheder. De højst ansete og ærværdige herrer kardinaler sørgede derefter for, at der blev givet ham et tæppe af en slags og en pude og et eksemplar af Thomas Aquinas' *Summa Theologiae*.'

Dette gentager sig år efter år. Igen 4. april 1594, 20. december 1595. Men i april 1596, altså tre år efter den første visit og næsten fire år efter arrestationen i Venedig, sker der noget: alle hans bøger skal granskes af en gruppe teologer, så sagen kan komme i gang. Et halv år senere er komiteen blevet sammensat, og et halvt år senere igen, i marts 1597, er de parate til de første afhøringer. Af dokumentet fremgår, at afhøringerne skal foregå *stricte*, en eufemisme for tortur. Det er nu en hel anden sag end i Venedig, og Mocenigos naive sladder er glemt. Nu skal kristendommens før-

stemænd 'diskutere' filosofi og teologi. De originale dokumenter fra denne del af processen er gået tabt (må vi formode), men der eksisterer et resumé, der er skrevet 1597-98, genfundet i 1880'erne og udgivet af Angelo Mercati, præfekt for Vatikanets hemmelige arkiver, i 1942. Han fortæller, at han selv har fundet det i pave Pius IX's personlige arkiv, hvor det blev opbevaret af sikkerhedshensyn!

Af dokumentet fremgår, at inkvisitorerne nu har fat i Brunos italienske dialoger, og det er især *De la causa, principio e uno* (om årsagen, princippet og enheden) fra 1584, der optager dem. Bruno fastholder, at den synlige, legemlige verden og universet er evig ligesom Gud selv. Men igen fokuseres inkvisitorerne på hver detalje i den kristne tro og den kristne grundlære. 14. januar 1599 er de nået frem til otte kætterske punkter, Bruno skal eller kan afsværge. Men komiteen kan eller tør alligevel ikke bestemme sig, og overlader sagen til inkquisitionens hovedkommissær – den berømte jesuit Roberto Bellarmino. Han havde specialiseret sig i det kætteri, der var opstået i kølvandet på Kopernikus – og berømt blev han siden, fordi det var også Bellarmino, der førte an i processerne mod Galilei en snes år senere. Men han øvede sig på Bruno.

Bellarmino får præciseret de otte sætninger, Bruno kan afsværge, og i april 1599 ser det ud til, at Bruno er rede til det – i hvert fald rede til at afsværge nogle af dem. Men 9. september bestemmes det, at Bruno skal afhøres igen: 'Han skal afhøres såvel i det punkter, han er overbevist, som i dem han endnu ikke er det,' som det hedder med en vis forventning. Bellarmino og hans fanatiske assistent, inkvisitoren Tragagliolo, anbefaler at han skal 'tortureres hårdt.'

Bagefter får Bruno fyre dage til at overveje sin underkastelse. Bruno må have vidst, at sagen nu var i hans egen hånd. Vi har ikke mange vidnesbyrd om Bruno under processen, men i den nedskrevne og bevarede erklæring fra 21. december 1599 dukker en Bruno op, vi synes at genkende fra tidligere: han svarer – først dokumentets originale ordlyd på latin – så oversættelsen: *Dixit quod non debet nec vult resipisci et non habet quid resipiscat, nec habet materiam resipiscendi et nescit super quo debet resipisci*. Jeg gengiver originalen for at man kan se, at svaret er en finurlig

variation over alle latinens nægtelsesformer. 'Bruno svarede: at han ikke bør og ikke vil afsværges (ordret: komme til fornuft), ikke har noget at afsværges, ikke har grundlag for at afsværges, og at han ikke ved, hvad det er, der burde afsværges.'

Den 20. januar 1600 skal processen afsluttes. Bruno fastholder, at han aldrig er fremkommet med kætterske synspunkter, at hans tanker er fordrejet mod bedre vidende af teologerne. Han har skrevet en memorial til paven, som bliver 'vist frem i retssalen, men ikke læst' dvs. ikke læst op, og han erklærer sig rede til at forsvare påstandene fra hvilken som helst teolog. Denne nedskrevne 'forsvarstale' er gået tabt – må vi formode – var den ikke, ville den uden tvivl have haft samme status i den europæiske bevidsthed som den *Socrates' forsvarstale*, vi kender fra Platon.

Den 8. februar skal domskendelsen læses op. Det foregår i en af kardinalernes hus på Piazza Navona i Rom. Domsafsigelsen var offentlig og salen propfuld. En konverteret lutheraner fra Tyskland, Caspar Scioppius er til stede i salen og beskriver sagen i et brev, hvis ægthed ingen forskere betvivler. Dele af brevsamlingen blev udgivet allerede i 1611. Scioppius' brev er derfor en af de sikreste kilder, vi har om Brunos endeligt. Der er ingen grund til at tro, at Scioppius tillægger Bruno særlige gunstige udsagn, han følger sagens offentlige afslutning af nysgerrighed og er ikke specielt sympatisk stemt overfor Bruno.

Ifølge Scioppus blev otte anklagepunkter læst op, banale påstande mod den kristne overtro, bortset fra to, der skiller sig ud: at påstå eksistensen af utallige verdener og at identificere helligånden med naturens sjæl. Og her finder vi måske grundproblemet: Bruno opfattede det afgørende skel mellem legeme og ånd, såvel i mennesket som i naturen som helhed, som en fejltagelse, en forhindring for ny, sand erkendelse af naturen. Det var denne naturens ånd eller ånden i naturen, han identificerede med den kristne helligånd, og dermed knyttede det naturlige og det 'guddommelige' på en måde, som altid har været kristent ærkekætteri. Den kristne Gud er naturens skaber, og som ånd hævet over natur. For Bruno var det, som er ære værd, en del af denne verden, ikke hævet over den.

Efter domsafsigelsen ekskommuniceres han og overlades til den civile myndighed, dvs. dømmes til døden. Dommen er underskrevet ni navngivne kardinaler. Den sidste signatur er Bellarminos. Ifølge Scioppius, tvinges Bruno ned på knæ foran tribunalet og svarede medens han rejste sig op: 'Måske afsiger I denne dom med større frygt, end jeg modtager den.' Retsdokumentet fortsætter, at han ikke længere er værdig til kirkens barmhjertighed og at man håber, 'han ikke vil lide døden eller overlast på sine lemmer.' Det skrev man, ironisk, fordi torturbødlerne havde frit lejde efter domsafsigelsen med den ene begrænsning, at den dødsdømte skulle være i live på dagen for dommens eksekvering, således at de kardinaler, der havde underskrevet dommen, og øvrige repræsentanter for kirken og offentligheden kunne være til stede ved selve henrettelsen.

Det 12. århundredes religiøse verdensbillede

- baggrund og forudsætninger for Hildegard af Bingen.

Hildegard af Bingen forunderligt detaljerede og unikke visioner, og ikke mindst den enestående og bevarede gengivelse af dem i håndskrifter, vi kender i dag, giver den nu verdensberømte tyske abedisse en særlig plads i den kristne mystiks historie. Men det kosmologiske og naturfilosofiske grundlag, hendes verdensbilleder hviler på, og den længsel og retning hendes jordiske liv og virke tager, har hun fælles med mange; som visionær er hun unik, men som nyskabende og nytænkende inden for den kristne tradition i det 12. århundrede er hun én blandt mange.

Hildegard af Bingen (1098-1179) tilhører nemlig det 12. århundrede, den tidlige højmiddelalder, og karakteristisk for denne epoke er først og fremmest en kolossal, ja uoverskuelig mangfoldighed. Ingen forskere kan i dag overskue det 12. århundrede og vores viden bliver stadig større.¹ Gennem flere generationer har højskolastikken i det 13. århundrede været betragtet som middelalderens intellektuelle højdepunkt, og det er måske også berettiget, hvis man fokuserer på de stort anlagte, filosofiske tankebygninger og den rationelle stræben, inspireret og igangsat af et dengang nyt, omfattende kendskab til den græske filosof Aristoteles (384/3-322 f.v.t.), som denne periode er præget af. Men i det 12. århundrede er vi til gengæld vidne til en fornyelse og ekspansion i alle mulige retninger, ofte uden regler og formelle grænser. En abbed i et kloster i St. Geneviene skriver med beklagelse til paven omkring år 1170, at de unge elever ikke længere fordyber sig

i Den hellige Skrift og kun interesserer sig for nymodens ting; ”Det er,” tilføjer han, ”som om kirkefædrenes skrifter ikke længere er nok.”² Denne ytring er vist nok ganske betegnende for udviklingen, ja på afstand kan det 12. århundrede tage sig ud som et stort ungdomsopgør mod kirkefædrene og den traditionelle klosteskole. Vi er nemlig vidne til en trang til at prøve nye ting, til at undersøge og åbne sig for såvel indre som ydre kilder, og dertil en gennemtrængende lyst til at lære, til at finde nye bøger, forstå de gamle på ny måde, en lyst til at skrive nye bøger, kort sagt til at læse og studere og udvide sine horisonter i alle retninger.

1. Det 12. århundrede – mellem klosterkultur og skolastik.

Det 12. århundrede, som Hildegard følger næsten på årstal, født som hun er i 1098, indledes for så vidt med Anselm af Canterbury (1033-1109) og det nybrud i kristen teologi og filosofi, hans navn forbindes med. Det er Anselm og hans navnkundige lærer i grammatik, Lanfranc, fra benediktinerklosteret i Bec i Normandie (senere ærkebiskop i Canterbury indtil 1089), der inden for den gamle, traditionsbundne klosterkultur lancerer og formulerer en ny trang til at begrunde den kristne teologi fornuftigt eller rationelt i stedet for blot at henvise til Bibelens autoritet eller et af kirkefædrenes skrifter; ikke at de vil sætte den rationelle erkendelse i stedet for tro, men som Anselm er berømt for at udtrykke det: *credo ut intelligam*, ”jeg tror, således at jeg kan forstå.”³ Troen er med andre ord grundlaget, og som sådan står den fast,

men følgesætningen markerer en nu formuleret og dermed berettiget trang til også at forstå, *hvorfor* man tror og nærmere at begrunde, *hvad* man tror. Anselm af Canterbury er også ophavsmand til det berømte, såkaldte ontologiske, gudsbevis, der går ud på at bevise Guds eksistens ud fra en forestillingen om Gud som et ophøjet og fuldkomment væsen. Men lige så bemærkelsesværdigt er det, at også et mere inderligt og personligt gudsforhold kommer til udtryk, hvorfor selv den teologiske traktat med gudsbeviset får karakter af bøn og er formuleret i en personlig og intim henvendelse til klosterbrødrene – og dermed også til læseren i dag.⁴

Vender vi os derimod mod århundredets afslutning, er det netop på tærskelen til det 13. århundrede, altså de allerførste år af 1200-tallet, vi finder grundlæggelsen af de første europæiske universiteter, og dermed lægges – også på et ydre plan – grundstenene til middelalderens blivende bidrag til den europæiske filosofi og videnskab, ja for så vidt til den europæiske kulturs lærdomshistorie. Og det er i virkeligheden noget særdeles væsentligt, for universiteterne ”blev ikke oprettet af konger til at producere embedsmænd eller af bispestolen til at producere præster,” som det lidt prosaisk er blevet formuleret, de var derimod groet frem af ”videnskabsværksteder,” af og for mennesker, for hvem fri forskning og erkendelse var livets mål.⁵

Det 12. århundrede – eller 1100-tallet, som det efterhånden oftere betegnes på dansk – rækker altså så at sige fra den traditionsbundne, indadvendte klosterkultur og ind i den nye, for så vidt moderne, verden med de nyetablerede universiteter, storbykultur og den mere formaliserede skolastiske tænkning. Denne

epoke, mellem det stille liv i den benediktinske klostercelle og højskolastikkens teologiske og filosofiske tankebygninger, ser man i den internationale faglitteratur gerne omtalt som det 12. århundredes renæssance, en betegnelse som i øvrigt blev indført af en amerikansk videnskabshistoriker, Charles Homer Haskins, der som en af de første pegede på og dokumenterede periodens særlige betydning inden for den vestlige videnskabs og kulturs historie.⁶

Det er mellem disse ydre punkter, vi finder det 12. århundredes karakteristiske opbrud og virkelyst: byernes vækst, et enormt kirkebyggeri og talrige klostre; fornyelse i den kristne tænkning og klosterkulturens former hos blandt andre Bernhard af Clairvaux (1090-1153) og cistercienserne, nybrud i filosofien blandt de intellektuelle som Abélard (1079-1142), en ny naturfilosofi i Chartres-skolen, nye folkelige bevægelser med krav om evangelisk livsførelse, en radikal anderledes historieforståelse hos Joachim af Fiore (1132-1202), nye retninger og opfindsomhed i den kristne digtning og inden for den verdslige poesi, som f.eks. *Archipoeta* og *Carmina Burana*, som de fleste vel bedst kender fra den tyske komponist Carl Orffs (1895-1982) moderne tonesætning af digtene for kor og orkester; men gennemgående er en ny og inderlig, ja personlig tone i såvel i filosofien som i den sakrale litteratur, og som vi jo finder til fulde hos Hildegard af Bingen. Også herhjemme i Danmark er vi i 1100-tallet vidner til stenkirkenes tilblivelse og en række nye klostre, der nu næsten kun kendes af navn eller som ruiner, og vi ser for første gang ambitiøse teologiske og verdslige skrifter som ærkebiskop i Lund Anders Sunesens *Hexaëmeron* og Saxos *Danmarks krønike*, begge

som frugter af denne periode, og – vel at mærke – begge skabt på dansk grund og henvendt også til den europæiske offentlighed.⁷

2. Dansk perspektiv.

Men bortset fra Saxo er det 12. århundrede pudsigt nok ikke særlig rigt belyst i den danske forskning, i hvert fald ikke i dens europæiske perspektiv, og det skyldes sandsynligvis reformationen. Da den danske kongemagt den 30. oktober 1536 officielt overtog kirkens styrelse, skete der et brud med den internationale romerske-katolske kirke, og alle danskere tilsluttede sig Martin Luthers reformerte kristendomsforståelse. Dermed blev der lagt en juridisk afstand til fortiden, til den katolske fortid, og dermed også til middelalderen. Men denne adskillelse var ikke kun juridisk, der var også tale om et mentalt brud. For i og med at man lagde en faglig og følelsesmæssig afstand til den nu katolske fortid, skabte man en distance til middelalderen i det hele taget. Og da den ikke-kirkelige, altså den borgerlige historiske forskning, tog fat i løbet af 1800-tallet havde den på en måde arvet denne følelsesmæssige afstand, der for så vidt kun blev styrket ved det moderne gennembruds interesse for den klassiske oldtid og den klassiske dannelse, og det har præget historikere og historiefaget langt op i det 20. århundrede og gør det i en vis grad den dag i dag. (Ved skolereformen efter systemskiftet i 1901 blev netop oldtidskundskab gjort obligatorisk for gymnasiet). Der er naturligvis en række undtagelser, men det er karakteristisk, at den middelalderinteresse, vi har haft i Danmark de seneste ti til femten år, er *folkelig*,

og den er til dels iværksat eller i hvert fald fulgt op af arkæologer, historikere, litteraturfolk og antropologer og kun i beskedent omfang af teologerne, selv om de på det seneste er kommet godt med, som f.eks. Leif Granes kyndige og let tilgængelige oversigtsværk *Kirken i den europæiske middelalder* fra 1999.⁸ De, som overvejende, og i det lidt større perspektiv, har dyrket middelalderstudiet i Danmark, og nu tænker jeg især på de teologiske og religionshistoriske emner, som optager os i denne sammenhæng, er derfor ofte forskere eller lægfolk med personlig eller faglig tilknytning til middelalderens kirkesamfund, som f.eks. den danske digter Johannes Jørgensen (1866-1956), der efter at have fundet et blivende åndelig fundering i katolicismen skrev fyldige biografier over kristne mystikere som Frans af Assisi og Katharina af Siena, der er oversat til de fleste europæiske sprog.⁹ Endnu en bemærkelsesværdig dansk forgænger, også for den i øjeblikket aktuelle interesse for Hildegard, er forfatteren og forskeren Peter Schindler, hvis store værk i tre bind kan anbefales enhver, der ønsker et levende og selvprøvet indtryk af middelalderens klosterkultur og dermed det hele grundlag, som også Hildegard og hendes samtid hviler på: *Vesterledens Munkevæsen I-III*, der udkom i 1930'erne, og som tilmed indeholder en række kommenterede oversættelser til dansk, blandt andet af Benediks klosterregel, den såkaldte *Regula*, og Gregor den Stores *vita* (en helgenbiografi) over Benedikt af Nursia (der grundlagde klosteret på Monte Casino og dermed klosterkulturen i vesten), skrevet på tidlig, men umiskendelig middelalderlatin i slutningen af det 7. århundrede.

3. Den monastiske tradition: klosterkulturen.

Vor egen tids interesse for middelalderens kultur og samfund har naturligvis berøring med næsten alle sider af menneskelig aktivitet, og lad det her blot være nævnt, at Hildegard også havde sit virke knyttet såvel til det indadvendte liv som til det praktiske virke i datidens samfund. Hun forestod til dels den praktiske organisation inden for sin egen orden, men opnåede efterhånden også en vis autoritet inden for kirken, hvad blandt andet hendes korrespondance, der indeholder betydelig brevvekslen med ikke mindre end tre paver, Eugenius III, Anastatius IV og Alexander III, vidner om. Hildegard havde desuden et virke som prædikant og missionær, og trods sin forankring i den kristne mystik, som vi skal se nærmere på om et øjeblik, havde hun tid til praktiske gerninger, og – som det er ganske typisk for kristne kirkeledere – hun skriver også traktater og prædikener, hvor hun fordømmer kættere og anderledes tankende. Ganske vist står denne side af hendes virke ikke i centrum for interessen herhjemme, men internationalt er disse skrifter på vej, og de bør studeres ligeså grundigt som de farverige syner og åbenbarelses.¹⁰

Men den åndelige tradition, Hildegard på særlig måde er knyttet til, er den kristne mystik eller det kontemplative liv for nu at sige det med middelalderens egne ord: *vita contemplativa*; ideelt set udgør det kontemplative liv ene halvdel af menneskelig aktivitet, *vita activa*, det aktive liv, den anden. Vi bruger ikke længe denne betegnelse, men at være kontemplativ betyder at være indadvendt, selvfordybende, betragende, men uden nødvendig-

vis at være i nogen bestemt legemlig position som f.eks. den såkaldte lotus-stilling eller lignende, som kendes fra Østen. Midtalderen kendte også ordet *meditatio*, meditation, fordybelse, der blev brugt i samme betydning, og dertil det lidt mere strukturerede *lectio divina*, der ordret betyder en guddommelig lektion, men rettere kunne oversættes med for eksempel: "en stund, hengivet til religiøs fordybelse i bogligt arbejde." Et nøgleord i denne sammenhæng er også *devotio*, hengivelse, vel at mærke hengivelse til åndelige betragtninger eller slet og ret hengivelse til det himmelske. Det betegner munkens eller nonnens længsel og opmærksom mod den åndelige verden eller den overjordiske virkelighed, han eller hun vitterligt hører hjemme i. Strukturen for den vestlige klosterkultur findes nemlig i den grundforestilling, at livet i denne jordiske verden er forstået som et eksil, en art pilgrimsfærd på vej mod menneskets sande opholdssted, det himmelske fædreland, og længslen efter dette sande hjem styrker og opretholder mennesket, så længe det lever i denne den jordiske verden. At leve i et kloster er et forsøg på så vidt muligt at leve et himmelsk liv i den jordiske verden så at sige; klosterlivet er forankret i det himmelske, i det klosteret er en slags garant for, at så længe man opholder sig i den timelige verden, har man opmærksomheden rette mod og er til dels allerede grundfæstet i et himmelsk fællesskab, som rækker ud over tid og sted. På den måde er der allerede et mystisk element i den praktiske livsførelse og det konkrete fællesskab brødrene eller nonnerne imellem, og det er netop dette medmenneskelige fællesskab, der skal løfte den enkelte til Gud, således som f.eks. Gregor den Store (540-604), den første 'munkepave,' udtrykker det i en af sine prædike-

ner: som sten i et murværk må vi bære og støtte hinanden og derved blive båret og blive støttet af hinanden. "Gennem dette fællesskab rejser der sig et bygningsværk, og det er vores kærlighed til hinanden og til Gud. Således skal hver enkelt bære de andre og bæres af de andre i vort åndelige fællesskab, og samtidig bygger vi Guds rige her på jorden."¹¹ Denne dybere mening med klosterkulturen i Vesten har vi moderne mennesker, og ikke mindst her i det protestantiske Nordeuropa, mere eller mindre mistet forbindelsen med, skønt vi gør, hvad vi kan for at få et menneskeligt element med i socialforsorgen. Men det religiøse aspekt er tabt.

Når vi i dag taler om den mystiske tradition eller den kristne mystik, skal vi altså dels være opmærksomme på, at mystikerne i middelalderen ikke kaldte sig selv mystikere, dels at mystikken, eller det kontemplative liv, var ledsaget af det aktive liv, og dette skemalagte vekselvirke, hvor arbejdet er en slags bøn og bønner en slags arbejde, er væsentlig; du skal arbejde i din hvile og hvile i dit arbejde, som Benedikt af Nursia udtrykte det.

4. Mystikkens væsen og struktur.

Alle religioner kender til mystik, ja mystikken er på en måde alle religioners kerne, det som holder den i live, holder den bevægelig, mens religionens leveregler og ydre institutioner risikerer at stivne.

Det centrale for mystikeren er oplevelse og erfaring. Dermed er også givet, at oplevelsen eller erfaringen er personlig og unik;

den tilhører den enkelte og den berører først og fremmest personen selv. Men det udelukker ikke, at indholdet af den religiøse oplevelse kan vedkomme andre, hvis man er i stand til at formidle det. Mange tror, at mystikerne isolerede sig, men det er oftere tilfældet, at mystikerne netop forsøger at formidle den vundne indsigt og dermed delagtiggøre fællesskabet og selv opnå en plads i det. Som sådan kendes mystikken fra alle religioner.

Hvad kristendommen angår, blev de centrale temaer omkring troens indhold, det kristne gudsbegreb og den kristne verdensforståelse ikke givet en gang for alle – og de er ikke faldet ned fra himlen. Kristendommens religiøse forestillinger blev vedtaget i fællesskab, og de er opstået gennem flere århundreders teologisk og filosofisk tænkning. Udformningen af den kristne teologi er vedtaget på en række kirkemøder efter lang, ofte bitter kamp og diskussion. Først efter et vigtigt kirkemøde i Nikæa år 325, begynder den kristne dogmatik, det vil sige formuleringen af det særlige kristne sandhedsbegreb, at falde på plads som et samlet system.¹² Først når der er etableret en vis enighed, er det muligt at skelne mellem de rettroende inden for det kristne kirkesamfund og de vantro, kætterne eller hedningerne, uden for, og først da bliver det muligt at præcisere, hvad det vil sige at være rettroende kristen og hvori det rette kristne liv består.

Mystikeren derimod er som regel søgende, og mystikken er individuel, den kan ikke vedtages på kirkemøder. Mystikeren kan godt være troende og have en imødekommende holdning over for teologiske læresætninger, men det er den indre erfaring, der tæller; den oplevede indsigt, der kommer af det enkelte menneskes møde med det guddommelige. Det betyder også, at mystikeren

får en udsat position: hvad gør man, hvis man erfarer det religiøse på en anden måde eller i en anden skikkelse end den, lærebogen foreskriver? Dette forhold gør, at kirkens ledende folk ofte (men ikke altid, og især efter det 13. århundrede) har set skævt til mystikerne, hvis de ikke ligefrem er blevet forfulgt eller på anden måde bragt til tavshed, fordi det erfarere risikerer at stride imod det vedtagne.

Men trods det brogede og det uforudsigelige, er der visse fælles træk, og som regel også en fælles struktur i den kristne mystik, således som den er overleveret i skrifter og personlige vidnesbyrd. Og den struktur begynder med Paulus.

Vi kender beretningerne fra Paulus selv, de findes i brevene og i *Apostlenes gerninger*, der findes i Det ny Testamente. Paulus, eller Saulus, som han hedder før sin omvendelse, forfølger de kristne, "han trængte ind i hus efter hus og slæbte både mænd og kvinder ud og fik dem sat i fængsel," som det hedder i bibelteksten (*Apostlenes gerninger* 8.1-3). Men en dag på vej til Damaskus sker det uventede, som forvandler Saulus til Paulus. Beretningen står i *Apostlenes gerninger* 9.1-9, og bør læses i sin helhed. Det hele sker pludseligt, selv om vi må antage, at begivenheden er forergået at lang tids indre kampe. Han kastes til jorden og føler sig omgivet af et strålende lys. En stemme siger: 'Saul, Saul, hvorfor forfølger du mig?' Saulus spørger, hvem der taler, og røsten svarer: 'Jeg er Jesus, som du forfølger.' Saulus er lamslået, han er blændet og hverken spiser eller drikker i flere dage efter.

Den oplevelse, eller hvad vi nu skal kalde det, ændrer Saulus' liv, giver det en ny retning og en ny orientering. Hans liv bliver

for altid delt mellem før og efter, mellem det falske og det sande, mellem vildfarelse og vejledning i ordenes dybere betydning. I brevene, der til dels er skrevet mange år senere, uddyber han af og til i få, men vægtige ord sin dengang vundne erfaring. I Galaterbrevet (1.20) siger han de sære, dybe ord: "Det er ikke længere mig, der lever, men Kristus lever i mig." Det er altså ikke bevidstheden, der er 'gået ned,' som vi siger med computersprog, og alle der kendte Saulus, vil i det ydre uden videre kunne genkende ham som Paulus, men bevidstheden eller selvbevidstheden har ændret karakter: han deler så at sige det indre rum med en gæst, der har overvældende, guddommelig karakter. Det betyder ikke, at han er en anden eller ser noget andet, men han *er* anderledes og *ser* anderledes – eller på en anden måde. Personligheden er forandret, beriget ville man måske udtrykke det. Det betyder ikke, at han er mere fuldkommen som menneske, snarere tværtimod: 'jeg forstår ikke min egen handlemåde; jeg gør jo ikke det, jeg vil, men det jeg hader, det gør jeg.' (Rom.7.14-15).

Paulus taler i brevene også om at være "én Ånd med Herren" og om, at Gud som Ånden er til stede i mennesket selv. I 1. Korinterbrev, der er skrevet mindst seks år efter episoden på vej til Damaskus, taler han om Guds skjulte Visdom, der vejleder mennesket (2.6-16), og om denne Guds visdom hedder det, at den "før verdensdybets begyndelse er forudbestemt til at føre os til herlighed." Og i samme brev taler han om, at mennesket er som et tempel, at Guds ånd bor i templet, altså at mennesket i en vis forstand er det sted, Guds Ånd kommer til udtryk: "Ved I ikke, at I er Guds tempel, og at Guds Ånd bor i jer." (3.16-17). Den latinske bibel anvender ordet *sapientia* om Guds visdom, *sapientia*

Dei, og det er også et centralt ord for Hildegard, der ofte beretter, at hun oplever sig selv som talerør for visdommen; Guds visdom taler gennem hende. I 2. Korinterbrev forekommer sandsynligvis en kort antydning af den oplevelse, der ændrede Paulus' liv. Han siger: "Jeg ved om et menneske, som er i Kristus, at han for fjorten år siden blev borttrykket til den tredje himmel. Om han var i legemet eller uden for legemet, ved jeg ikke ... og jeg ved om dette menneske, at han blev borttrykket ind i Paradiset og hørte uudsigelige ord, som det ikke er mennesket muligt at udsige. Af ham vil jeg rose mig; men ikke af mig selv, undtagen af min magtesløshed." (12.1-6, let modificeret efter latinske bibel).

5. Ny inderlighed.

Karakteristisk for den mystiske oplevelse – og denne Paulus' ordvalg og sprogbrug går igen i den kristne mystik mange århundreder frem – er altså at den skaber ydmyghed over for det store, som opleves og i en vis forstand er til stede, men deri ligger også, at det afgørende ikke er, hvad mennesket selv kan regne ud eller slutte sig frem til, men at erkendelsen kommer indefra, uventet og så at sige åbenbares via drømme og visioner fra Gud til den enkelte søgende sjæl. Afgørende bliver imidlertid, at det åbenbarede, hvor gådefuldt det end måtte være, angår alle kristne; Gud har valgt at udtrykke sig gennem en enkelt, men ikke, slet ikke, for at udmærke vedkommende, men for at meddele sig til alle, der vil lytte. Mystikeren bliver Guds talerør.

Denne tankegang gennemstrømmer Hildegard af Bingen. Og trods synernes periodevise storhed og helt enestående fylde ved hun alt for godt, at hun kun er "et stakkels kvindemenneske." Hun siger videre i et af sine mest personlige breve, nemlig brevet til Wibert af Gembloux, der er skrevet som halvfjerdsårig eller lidt senere: "Hvis det behagede Gud i denne min skuen at opløfte mit legeme og min sjæl, ville frygten dog ikke vige fra min ånd og mit hjerte, thi jeg ved, at jeg kun er et menneske, selvom jeg siden min barndom har været lukket inde bag klostermurene. Mange vise er ved undere, der er blevet dem til del, bragt til at falde. De har røbet mange hemmelige ting, og af tom forfængelighed har de tilskrevet sig selv æren og er derved faldet. Men de, der, når sjælen opløftedes, hentede Visdom hos Gud og regnede sig selv for intet, de er blevet himmelens søjler. Således var det også med Paulus: skønt han som prædiker overgik de andre disciple, regnede han dog sig selv for intet."¹³

Paulus' ord og beskrivelse bliver som sagt prototypen på den kristne mystik, men den udvikles betydeligt, ikke mindst hos kirkefaderen Augustin (354-430), hvis *Bekendelser* indeholder mange kontemplative elementer. I den klosterkultur det 12. århundrede bygger på, spiller også Gregor den Store en vigtig rolle, og hos ham optræder, hvad han kalder *visio Dei*, skuen af Gud. Centralt i mystikken bliver hos Gregor også, hvad han kalder *compunctio*, at mennesket føler et prik eller et stik i hjertet, et stik, som minder mennesket om, hvor det hører til og at Gud nu kalder på det. Gud hvisker til det urolige hjertet og kalder det hjem, som det hedder med Gregors ofte stilfærdige ord. Der er ingen store syner eller rystelser, blot dette indre ord, der melder

sig. Ved dets hjælp kan mennesket løfte sig til at skue Gud, og ligesom "løsrives fra sig selv." Det karakteriserer i nogen grad den tidligere middelalder (frem til det 11. århundrede) at mystikken er stille hengivelse og fordybelse i de bibelske skrifter, men derfor skal man ikke overse dens særlige indre glød. Men i det 12. århundrede, som det tidligere er nævnt, optræder et nyt og måske mere personlig inderlighed, og hos f.eks. Bernhard af Clairvaux, cistercienserordenens karismatiske leder, dukker et nyt tema op: nemlig at mennesket ikke blot søger og skuer Gud, men at sjælen forenes med Gud i den såkaldte *unio mystica*, den mystiske forening. Bernhards skildring af, hvorledes Ordet eller rettere sagt Brudgommen træder frem og forener sig med hans sjæl i en art åndelig ekstase eller lykkefølelse, ofte hentet fra *Højsangens* sprogbud, er et højdepunkt i den mystiske litteratur. "Lyt til talen om kærlighed, og når i tænker på de elskende, bør I ikke tænke på manden og kvinden, men på Ordet og sjælen ... bruden taler om brudgommen, og straks kommer han til stede, opfylder hendes ønsker, kysser hende, og lader det, som står skrevet, gå i opfyldelse: 'du har tilfredsstillet hjertets begæring og ikke nægtet læberne det, de tragtede efter' ... Brud, du har fået, hvad du har bedt om, og det skal være dig et tegn, og dine bryster er blevet bedre end vin. Du ved sikkert og vist, at du er blevet kysset, da du mærker, at du har undfanget."¹⁴

Det at Ordet eller Kristus optræder som en indre skikkelse, og så med klare erotiske under- og overtoner, er i øvrigt hyppigt i den lange række af kvindelige mystikere, der optræder fra denne periode og fremefter. Fra kristendommen tidligere historie, og især fra forfølgelsesernes tid i senantikken, er kvindelige mystikere

bestemt ikke fraværende, men fra det 12. århundrede træder en række bemærkelsesværdige personligheder frem. Man bør i denne række nævne Elisabeth af Schönau blandt benediktinerne, der er næsten samtidig med Hildegard, men hvis *Liber viarum Dei* (Bogen om Guds veje) indeholder visioner af en anden, mere drømmeagtig karakter og tillige egentlige samtaler med Maria og andre af de hellige skikkelser. En særlig plads indtager Mechtild af Magdeburg (ca. 1210-1290), hvis *Das fliessende Licht der Gottheit* er en hovedkilde til kristen mystik og fremtræder, som titlen angiver, som noget af de første tysksprogede mystik.¹⁵

Kristusmystikken optræder også med stor intensitet hos Gertrud af Helfta (1256-1302) blandt cisterciensnonnerne, der ligesom Hildegard vies megen opmærksom i disse år, og det samme gælder den samtidige Margarete Ebnerin og Sophia af Klingnau fra det 14. århundrede, der sandsynligvis yderligere er påvirket af den tyske mystik via Mester Eckehart (1264-1324) og Heinrich Suso (1296-1366) med vægt på Ordets indre fødsel og den særlige sødme, man finder i Susos skrifter. Her er blot nævnte enkelte skikkelser fra den tyske mystik, Hildegard er et led i, og de kan suppleres med så berømte skikkelser som Angela af Foligno (1248-1309) fra Italien, Julian af Norwich (1342-ca. 1420) fra England, den hellige Birgitta (1302-1373) fra Vadstena i Sverige og Teresa af Avila fra Spaniens storhedstid i 1500-tallet, hver med deres personlige særpræg.

6. Visdommen som personlig skikkelse.

Det er ikke ualmindeligt, at centrale religiøse begreber optræder allegorisk, som det ofte ses i kunstens og kirkekunstens historie, det gælder f.eks. tro, håb, forsynet og adskillige andre, men også verdslige temaer som skæbnen, tiden, retfærdighed og en række andre kunne nævnes. Men ud over at Kristus optræder som indre, ofte agerende figur hos flere af de ovennævnte mystikere, er det bemærkelsesværdige, at centrale religiøse eller ligefrem *dogmatiske begreber inderliggøres* og nu fremtræder som *personlige skikkelser* på linje med Kristus, Jomfru Maria eller andre af de hellige personer. Dette gælder ikke mindst forestillingen om visdommen og den forvandling visdomsbegrebet undergår i det 12. århundrede i takt med en ny åbning mod naturen. På dette punkt adskiller Hildegard sig i nogen grad fra den senere kvindemystik, og måske er det netop i denne sammenhæng, at hun mere end noget andet er knyttet til og udtryk for det 12. århundredes særpræg.

Det særlige ved Hildegard er jo ikke mindst hendes naturinteresse, hendes dennesidige opmærksomhed, det at hun interesserer sig for verden og for verdens ting, for naturen som sådan, for naturens forhold til det himmelske rige og naturens plads i det samlede kosmos, og i forlængelse heraf: en interesse for det legemlige liv, menneskets i dets legemlige eksistens og de vilkår, det er undergivet med alt, hvad det indebærer af mangfoldig viden om fødemidler, lægeplanter, spisevaner, ja Hildegard er endog blevet kaldt "den første tyske naturforsker."¹⁶ Hendes lægebog *Curae et causae* er et væsentligt medicin-historisk værk, men der har nu været ganske betydelig naturforskning og lægekunst også før Hildegards tid, og den fornyede opmærksomhed omkring natu-

rens verden, vi finder hos Hildegard, har faktisk sit tyngdepunkt i første halvdel og hen mod midten af det 12. århundrede.

* S. 71.

Lad os tage udgangspunkt i et af de mest berømte og oftest gengivne illustrationer til en af Hildegards visioner. [Figur 1.]* Det drejer sig om det såkaldte kosmosmenneske fra *Liber divinorum operum*, der står med udbredte arme, værdigt og oprejst, omgivet af flere cirkler eller sfærer. Ser man illustrationen i sin helhed viser den yderste røde cirkel sig at være en kvindelig skikkelse med fødder for ned, halvt udbredte arme (der omkranser og ligesom omfavner kosmosmennesket i midten) og øverst et hoved, der udgår fra Gud fader eller Kristus. Den rød farve er flammer, der oplyser og giver liv til det hele kosmos; denne kvindeskikkelse repræsenterer visdommen, som har været med til at skabe alting og som efter skabelsen opliver og nærer det skabte. Det er den visdom, hvormed Gud skabte verden og den visdom hvormed verdensaltet opretholdes i liv og orden. Dette tankesæt stammer fra Det gamle Testamente, først og fremmest i *Ordsprogenes bog*, *Jesu Siraks Bog* og i *Visdommens bog*, som alle var meget læste og meget nærværende i middelalderens verden. Her omtales visdommen som en mere eller mindre personlig skikkelse i samliv med Gud, som "indviet i Guds viden og med til at vælge, når han handler."¹⁷ I *Ordsprogenes Bog* siger hun om sig selv: "Mig skabte Herren først blandt sine værker, i urtid, før han skabte alt andet ... Da han grundfæstede himlen, var jeg hos ham, da han satte hvælv over verdensdybet." (8. 23, 27-28). Visdommen optræder altså som medvirkende ved skabelsen og som det, der gennemstrømmer verden med orden og mening og tillige som en mere eller mindre personificeret kvin-

deskikkelse – måske med træk fra Orientens frugtbarhedsgudinder.¹⁸ I den latinske bibel, som anvendes på Hildegards tid og hvorfra hun ofte citerer direkte og indirekte, omtales visdommen som *sapientia artifex*, hvilket betyder den virksomme eller frembringende visdom. *Artifex* er knyttet til håndværkerens kyndighed, evnen til at udforme efter en indre plan. I denne religiøse kosmologi opfattede de Gud som en mægtig kunstner, der formede eller modellerede den synlige verden ud fra sin vise forestilling eller sin vidende tanke om verden, altså ud fra sin visdom. Kirkefædrene i de første kristne århundreder derimod opfattede visdommen og visdomstanken som udtryk for Platons idéer, og de identificerede den gammeltestamentlige visdom med det kristne *Logos*, Ordet fra prologen til Johannesevangeliet, hvor det hedder, at ”i begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud.” Hermed blev visdomen – vel at mærke forstået og fortolket som identisk med Kristus – en del af Treenigheden, en del af gudsbegrebet, og herved trådte den kvindelige del i baggrunden, hvis den ikke helt gik tabt.¹⁹ Men i løbet af den tidlige middelalder og ikke mindst efter det 11. århundrede optræder visdommen igen som allegorisk kvindelig skikkelse, som Guds visdom eller Guds spejl, eller som den visdom, der så at sige udgår fra Gud og står mellem Gud og den skabte verden. Det er denne visdomsskikkelse – med støtte i Paulus’ formuleringer – der hyppigt optræder hos Hildegard og så at sige taler gennem hende. Og det er denne skikkelse i dens kosmologiske rolle, der afbilledes hos Hildegard i visionen af kosmosmennesket. Hun udgår så at sige fra Gud Faders hoved og omkranser verdensaltet, giver det liv.

I visionen af kosmosmennesket omtales denne røde, altfavnende kvindeskikkelse også som *vis ignea*, en "ildkraft" eller "ildagtig evne," der siger: "Jeg er den højeste og (jeg er) ildkraften, jeg er den som har antændt alle levende gnister – eller små lyskilder."²⁰ I denne skildring er Guds visdom identisk med det ordnende, organiserende princip i naturen, måske inspireret af den antikke forestilling om, at ånden er til stede i naturen i form af gnister eller små lysglimt; Guds forbilledlige tanke – eller Guds Ånd – som udtryk for naturens liv. Som sådan er visdommen beslægtet med verdenssjælen, *anima mundi*, der også optræder som en allegorisk kvindelig skikkelse i det 12. århundrede, og hermed forekommer et skabende, kvindeligt element hos Gud eller direkte udgående fra Gud Fader. På en måde er det en åndeliggørelse af den gamle, førkristne forestilling om Moder Natur. Og hermed er vi i hjertet af det 12. århundredes naturfilosofi og religiøse kosmologi.

7. Naturens genopstandelse.

For at forstå betydningen skal vi foretage et kort tilbageblik på kristendommens udformning i senantikken. Da de kristne kirkefædre udviklede den kristne naturforståelse, skete det som led i et opgør med datidens religiøse forestillinger. Naturligvis var det nye for de kristne budskabet om Jesu død og genopstandelse, men derudover stod spørgsmålet om naturen i centrum. Kirkefædrene skriver om det med stort opmærksomhed og energi, og kristendommen naturbegreb udvikles som led i et opgør med den

hedenske, ikke kristne verden, der omgav de kristne missionærer. Det afgørende for kirkefædrene var, at hedningerne dyrker naturen eller naturens fænomener frem for naturens skaber. Som en af kirkefædrene skriver i et omfattende værk imod hedningernes "falske visdom," som han kalder det: "Naturen, når man ser bort fra den guddommelige magt og forsyn, er intet i sig selv. Så hvis hedningerne kalder naturen for Gud – hvilken fordrejning at kalde det natur frem for Gud! Det forholder sig sådan, at Gud understøtter alle ting og er princip for altings tilblivelse. Hvis naturen er himlen og jorden og alt, som er blevet til, så er naturen ikke Gud, men Guds værk."²¹

Den opfattelse som kirkefædrene gjorde op med var blandt andet tanken om naturen som en stor guddommelig moder for alt levende, *Mater Natura* eller *Terra Mater* hedder hun i det antikke panteon, altså Moder Natur eller Moder Jord. Hvad den tankegang egentlig går ud på, får vi en antydning af i den romerske digter Lukrets' værk *De rerum natura* (Om tingenes natur). Det er "verdenslitteraturens mest sublime læredigt,"²² og heri beskrives selve jorden som den, der skaber alle ting, og samtidig er den, hvortil alle ting vender tilbage; [*terra*] *omniparens eadem rerum commune sepulcrum*, alle tings føderske og den fælles grav.²³ I værkets indledning forekommer en lovprisning af naturens gudinde, der tiltales: "Venus, vor mor! *Du* livnærer alt under vandrende stjerner: / havet som svulmer af sejl, og jorden der bugner af grøde, / eftersom det er ved dig at alt hvad der lever og ånder undfanges, undflyr intetheds nat og ser sollyset skinne. / For *dig* viger storme, gudinde, og skyerne flyr for din ankomst. / Jorden, den snildrige, rækker sig da sine liflige blomster, / bøl-

gerne falder til ro, og havblik smiler imod dig, / himlen formildes og stråler, og lys vælger ud over verden.”²⁴ Denne naturens altomfattende Venus gennemstrømmer den hele jordiske verden, og er også identisk med den erotiske livsdrift i mennesker og dyr, ”Kort, du går frem over hav, over bjerg, gennem hvirvlende flo-der, / ind gennem fuglenes løvdækte bo, over grønklædte enge; / indgyder alle en sødmefyldt elskov, så hjertet beruses / og væk-ker drift i hver eneste art til at fortsætte slægten.” Senere omtales Venus også som den ”nærende moder,” som ”moder natur” og ”altings skaberske (*rerum omnia creatrix*).”

Lukrets naturbegreb, hans gudsbegreb om man vil, er for så vidt ikke mindre spirituelt end det kristne, der kort efter skulle fremkomme og lægge så stor afstand til den hedenske digtning og tankeverden; den er hverken mindre højtidelig eller mindre inderlig, men det indeholder en spiritualitet, en åndelig dimensi-on, der er knyttet til denne verden, jorden og naturen og som grundlæggende ser og opfatter det religiøse dér: i naturen, ikke over den.

Kirkefædrene lagde stor afstand til denne antikke forestilling. For kirkefædrene var mennesket ikke skabt af naturen, mennesket var skabt af Ånd, og netop ånden knyttede mennesket til Gud, natu-rens skaber, og som sådan var Gud hævet over naturen både i overført betydning og helt konkret. Det betyder, at skal det krist-ne menneske nå Gud, som er den højeste virkelighed og livets mål, skal det hævet sig over naturen, så at sige vende naturen ryggen og søge samliv med ånden alene.

Kirkefædrene gjorde definitivt op med den antikke forestilling om Moder Natur, "Den store Moders skændige kult," som kirkefaderen Augustin (354-430) kalder den, men helt aflivet blev hun ikke, for i det 12. århundrede "undergår hun en genopstandelse, der hører til en af middelalderens mærkværdigste åndshistoriske begivenheder," som Ernst Rober Curtius, en af de første historikere, der interesserede sig for denne problematik, udtrykker det.²⁵ Og det sker i forbindelse med den åbning mod naturen, som er så karakteristisk for det 12. århundrede, en fornyet interesse i naturens verden på alle niveauer så at sige – som det jo også er karakteristisk for Hildegard.

Allerede omkring år 1125 skriver Vilhelm af Conches, der underviste ved katedralskolen i Chartres, et værk med titlen *Philosophia mundi*, en filosofi om verden. Det første ord er velkendt og accepteret, det er objektet, der markerer noget nyt: filosofien handler om verden, vel at mærke denne verden, naturens. Vilhelm skriver blandt andet om verdenssjælen, en tanke han er stødt på i Platons mytiske dialog *Timaios* (egentlig fra ca. år 400 f.v.t. der delvis forelå i latinsk oversættelse), som han udvikler i sin egen kristne naturfilosofi. Hos Platon forbinder verdenssjælen idéerne med deres konkrete, materielle udformning; kort sagt forbinder ånd og stof. Dette viderefører Vilhelm og anvender det på original måde i den kristne tænkning, når han om den kristne Gud og Treenigheden ordret siger, at "det er verdenssjælen, der udgår fra dem begge [nemlig Faderen og Sønnen]." I et håndskrift fra et af Vilhelms værker er verdenssjælen afbilledet som en kvindeskikkelse [Fig. 2],^{*} indrammet af de fire elementer, som den synlige natur er bygget af, træder anima mundi frem under

*
S. 72.

solen og månen. I det bånd, hun har mellem hænderne, står der: *Vegetabilis in arboribus. Sensibilis in pecoribus. Rationabilis in hominibus*. Det betyder: Verdenssjælen er kilde til vækst i planteriget, sanseevnen hos dyr og erkendelse hos mennesker. Sagt med andre ord: verdenssjælen gennemstrømmer alt levende og, yderligere betydet det, at den levende instans i naturen er den samme som er virksom i menneskets erkendelse. Dermed knyttes menneske og natur, og da verdenssjælen jo udgår fra Faderen og Sønnen, betyder det, at verdenssjælen knytter Gud og naturen, ja Gud, menneske og natur i en ny trefoldig enhed.

Et andet aspekt i denne forestilling er, at verdenssjælen – ikke ulig Venus hos Lukrets – repræsenterer naturens ånd eller naturens liv og gennemstrømmer verden.

Vilhelm omtaler også visdommen som *creatrix omnium*, alle tings skaberske, men det kolliderede med den dogmatiske bestemmelse af Gud som *creator*, som skaber af verden, og senere udvikler Vilhelm tanken om visdommen som *natura operans*, den virkende natur, og dette udtryk vækker ikke samme modstand som det traditionelle visdomsbegreb. Men forestillingen om den 'virkende natur' spiller en stor rolle senere i det 12. århundrede, også i Hildegards filosofisk-medicinske værk *Curae et causae*.

Hos Bernhard Silvestris, der levede i generationen efter, altså omkring midten af det 12. århundrede, når visdomstanken nye højder – eller rettere dybder, som udtryk for Guds virke i naturen. Han gik endog et skridt videre end Vilhelm. I sit hovedværk *Cosmographia*, der er skrevet omkring 1148-50, er det Naturen (*Natura*), der som mytologisk-poetisk skikkelse skaber verden og

mennesket sammen med en anden kvindelig "guddom," som Bernhard kalder *Noys*. Hun betegnes som "den dybe – eller sindrige – ånd (*mens profunda*)" og videre som "den første, Noys, en gud, oprundet af Gud, det levende livs billede." Noys på sin side betegner videre *Natura* som sin datter og "min livmoders salige frugtbarhed."²⁶ Sammen skaber de det synlige kosmos og mennesket som en naturlig forlængelse af det. Første del af værket hedder makrokosmos og anden del mikrokosmos, og den handler netop om skabelsen af mennesket som en integreret del af den store verden, og mennesket betegnes her, som senere hos Hildegard, som et mikrokosmos.

Men denne Noys hos Bernhard er meget central, for denne så at sige kvindelige guddom, er baseret på visdommen, som den optræder i de gammeltestamentlige skrifter, og er også udtryk for en ny inderliggørelse og personliggørelse af visdomsbegrebet, forstået som den instans, hvormed Gud skaber verden. Forskellen er, at hos Bernhard er kun rammen tilbage af den kristne skabelsesberetning og den vrimler nu med hedenske, kvindelige guddomme. *Noys* er på en måde en genoplivelse af den åndrige, skabende natur fra den antikke verden, som den kommer til udtryk f.eks. hos Lukrets' gudinde Venus, som vi så i eksemplet før.

Vilhelm af Conches og Bernhard Silvestris er blot to blandt mange, ja talrige kristne naturfilosoffer, der ville udvikle det traditionelle kristne naturbegreb. De ønskede at rette blikket mod den synlige natur, uden at tage den religiøse dimension bort; de ville udvide gudsbegrebet, knytte den forbindelse mellem Gud og naturen, mellem åndens og naturens verden, som kirkefædre med

så stort møje og besvær havde adskilt. På den måde genopstår tanken om naturen som en art guddommelig moder, men uden at fjerne den kristne ramme; tværtimod forsøger de inden for tanken om Gud som den himmelske Fader i en vis forstand at få plads til en himmelsk og jordisk Moder også. På en måde er den kvindelige skikkelse, der omkranser kosmosmennesket i Hildegards vision et billede af denne Noys eller den verdenssjæl, som Vilhelm formulerede, der udgår fra Gud og gennemstrømmer verden med liv. Men dette vældige forsøg på at give naturen en plads i den kristne naturfilosofi er et særkende for det 12. århundrede, som løber ud i sandet i løbet af det 13. århundrede, hvor en overvældende interesse for Aristoteles, og dermed et mere abstrakt naturbegreb, sætter disse mere poetiske og mytologiske strømninger i skyggen.²⁷

¹ En hvis oversigt giver *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. Robert L. Benson & Giles Constable, Oxford 1985. Bemærk hertil, at Peter Dronke har udgivet en standardværk udelukkende viet til det 12. århundredes filosofi, *A History of 12th Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, genoptrykt 1999. Af lidt ældre litteratur kan nævnes M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, der er rig på indsigt og oplysninger. Engelsk oversættelse: *Man and Nature in the Renaissance of the 12th Century*, Chicago 1968. Stor bredde og detaljerigdom, ikke mindst inden for naturforståelsen, finder man hos Andreas Speer, *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "Scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, Leiden 1995.

² ... *quasi nondum sufficerint sanctorum opuscula patrum*. J.-P. Migne, PL (*Patrologia latina*) 211, Paris 1855 f. col. 517a (Epistola 251).

³ Formuleringen forekommer i skriftet *Prosligion*, der tilmed er oversat til dansk i sin helhed: Regin Prenter, *Guds virkelighed. Anselm af Canterbury: Prosligion oversat og udlagt som en indførelse i theologien*, Fredericia 1982.

⁴ Oversættelser og netop denne side af Anselm er præsenteret på dansk af Niels Børge Christiansen, *Anselm af Canterbury. Hans liv og meditationer*. En studie i tankerigdommen på overgangen mellem det 11. og 12. århundrede, Kbh. 1997.

⁵ Citatet er fra Sten Ebbesen, 'Artes liberales og bios theôrêtikós som dannelsesmål ved 1200-tallets Pariseruniversitet,' i *Dannelse – humanitas – paideia* ed. Øivind Andersen, Oslo 1999, p. 97-106. Artiklen slutter: "Som et monument over deres tids glæde ved erkendelse efterlod skolastikerne sig institutioner med det formål at sprede viden (husk at viden formeres ved at blive spredt, og den tåler ikke en nærig ejer). Institutioner hvis formål er at formidle sådanne intellektuelle oplevelser som de gamle filosoffer så rigtigt havde lovprist. Institutioner hvis formål er at gøre mennesker fri via indsigt. Sådanne institutioner kaldes universiteter." (p. 104).

⁶ *The Renaissance of the 12th Century* udkom første gang 1927, talrige optryk siden. Bogen kan stadig læses med udbytte. Jf. også note 1.

⁷ Begge i komplette, nye danske oversættelser: *Anders Sunesens Hexaëmeron gengivet på danske vers af H. P. Shepelern*, (med efterskrift af Jørgen Pedersen) Kbh. 1985; *Saxos Danmarks historie* oversat af Peter Zeeberg, Kbh. 2000.

⁸ Bemærk også den omfattende *Kristendommen i historien. Udvalgte artikler 1950-1996*, Kbh. 1998.

⁹ *Den hellige Frans af Assisi*, Kbh. 1907, *Den hellige Katharina af Siena*, Kbh. 1915. Bemærk også hans vældige selvbiografi i fire bind *Mit Livs Legende*, der uden for lille Danmark regnes for et moderne hovedværk i selvbiografens genre.

¹⁰ Se f.eks. *Medieval Monastic Preaching*, ed. Carolyn A. Muessig (Brill's Studies in Intellectual History) Leiden 1998, med artikel om Hildegards prædikener mod catharerne, et kirkesamfund der florerede især i Norditalien og Sydfrankrig i det 12. og 13. århundrede og som blev bekæmpet som kættersk. Om katharerne se Hans-Jørgen Højnæs, *Katharerne, trubadurerne og gralstraditionen*, Kbh. 1995 samt kort præsentation i Haaning, *Den kristne mystik – fra middelalderens verden*, Kbh. 1999, p. 86-91 og ikke mindst den s. 165 anførte litteratur.

¹¹ Om Gregor og dennes betydning for den kristne mystik se Haaning, *Den kristne mystik – fra middelalderens verden*, Kbh. 1999, p. 59-68, citeret (p. 68) fra en prædiken over 1. Peters Brev.

¹² Grundig gennemgang, baseret på de originale kilder, finder man i J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London 1980, på dansk se Torben Christensen, *Kristendommen og Imperium Romanum*, Kbh. 1967 og Leif Grane, *Kirken i historien. De første otte århundreder*, Kbh. 1973.

¹³ Aage Marcus' oversættelse (i nutidig retskrivning) fra *Kristelig Mystik. Verdensreligionernes Hovedværker* bind 12, Kbh. 1953, p. 67-58.

¹⁴ Højsangen findes i Det gamle Testamente, en del af Bernhard af Clairvauxs prædikener er oversat til dansk af C. P. O. Christiansen (Selskabet til historiske Kildeskrifters Oversættelse) Kbh. 1926. Her citeret fra s. 237 og s. 252-253.

¹⁵ Udgivet af Margot Schmidt og Hans Urs von Balthasar, *Einsiedeln / Zürich / Köln* 1955.

¹⁶ "als der ersten deutschen Naturforscherin." E. Wasmann, *Die heilige Hildegard von Bingen als Naturforscherin*, München 1913, p. 459-475.

¹⁷ Visdommens Bog 8.4. I den latinske bibel er de såkaldte apokryfiske skrifter en del af Det gamle Testamente. Med reformationen udskiltes disse fra selve bibelen, men Luther lod dem forblive som gode og nyttige at læse.

¹⁸ Generelt se Jes. P. Asmussen, 'Indledning til Visdommens og til Siraks Bog,' i *Bibelens kulturhistorie 2*, Kbh. 1979, p. 349-360.

¹⁹ Denne udvikling er detaljeret beskrevet af H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge 1976, p. 257-287.

²⁰ "Ego summa et ignea vis, quae omnes viventes scintillas accendi..." Citeret fra Marie Thérèse d'Alverny, 'Le cosmos symbolique du XIIe siècle,' *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 28 (Paris 1954), p. 31-81 (p. 80 n. 3).

²¹ Citeret fra Haaning, *Naturens lys*, p. 28.

²² Karsten Friis Johansen, *Den europæiske filosofis historie. Antikken*, Kbh. 1991, p. 551. Om Epikur i øvrigt *ibid.*, p. 530-550; om Lukrets p. 550-553, bl.a.: "Han [Lukrets] kan vel ikke kaldes en selvstændig tænker, men som digter af verdenslitteraturren mest sublime læredigt er han derimod dybt original." (p. 551).

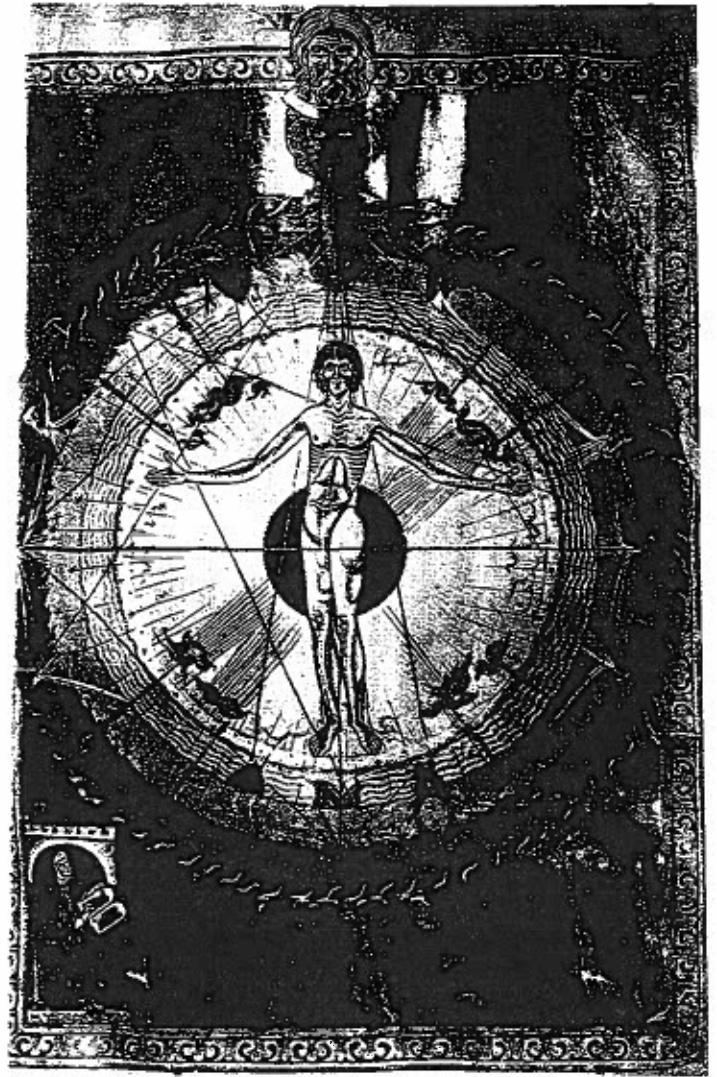
²³ *De rerum natura* V, 259 (ed. Bailey, p. 444). I den danske oversættelse (se næste note): "Dernæst, alt det som jorden gir fra sig til vækst og til næring, / får den tilbage i samme mål, og eftersom jorden / samtidig med at den livnærer alt er gravplads for alting, / indser du etc."

²⁴ Lukrets *Om verdens natur* på dansk ved Ellen A. og Erik H. Madsen med illustrationer af Margrethe Høskuldsson, [Det lille Forlag] Frederiksberg 1998. Bemærk at dette værk nu foreligger i en komplet dansk oversættelse.

²⁵ 'Zur Literärästhetik des Mittelalters II,' *Zeitschrift für Romanische Philologie* (1938), p. 185; samt *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1954, p. 116-123. (Findes også på engelsk).

²⁶ "Et tu, Natura, Uteri mei beata fecunditas." *Cosmographia* I, II, 1, ed. Peter Dronke, Leiden 1978, p. 98-99. Der er en bred præsentation og analyse af Bernhard Silvestris' værk i *Middelalderens naturfilosofi*, p. 86-122 (p. 91-92, 107-108, hvor Noys kaldes "Prima, Noys, deus, orta deo, vite viventis imago.")

²⁷ "For the first time in the history of Western European philosophy and poetry we find here the idea of "nature" as cosmic power, the goddess *Natura* (in Goethe's sense), radiant and beguiling, the demonic-devine mother of all things. The small band of scholars of the Chartres school who held this view illustrate the ambivalence of the twelfth century intellectual. Poets, natural philosophers, boldly speculative thinkers, they died as bishops and orthodox churchmen. Their thought, their work, the whole course of their lives would have been impossible even one or two generations later. In Italy and southern France in the sixteenth century men were burned for thinking much less dangerous thoughts than a Bernhard Silvestris or a William of Conches or an Alain of Lille, all members of the twelfth century circle at Chartres." Friedrich Heer, *The Medieval World. Europe 1100-1350*, New York 1961 (findes i mange udgaver), p. 118.



Schöpfer, Makrokosmos, Mikrokosmos
Lucca, Biblioteca governativa, Cod. 1942, Bl. 9r

Fig. 1.



Fig. 2.

”...der lød med ét en sælsom Lyd.”

- om forholdet mellem natur og kristendom i historisk perspektiv.

Debat om naturen – for nu, omgivet af teologer, at sige det mildt og venligt – er ikke noget nyt; det er et emne, der har sat sindene i kog op igennem den europæiske historie, ofte i forbindelse med religiøse og sociale omvæltninger. I renæssancen spiller naturen en vigtig rolle i litteratur og kunst, lige som den i øvrigt også havde gjort i højmiddelalderens teologi og filosofi i det 12. og 13. århundrede, for slet ikke at nævne naturvidenskabens tilsynkomst og gennembrud i det 17. århundrede. Også for Rousseau og den franske revolution stod spørgsmålet om naturen på dagsordenen, og for romantikerne i 1800-tallets første årtier var menneskets relation til naturen og forholdet mellem Gud og naturen et hovedanliggende. Umælede som den er, er naturen blevet brugt som forklaring eller som henvisning eller som begrundelse for snart sagt hvad som helst, og bliver det stadig. Det gælder også vor tids politiske diskussion: såvel i den lokale, hjemlige debat i vort eget land som i international politik spiller naturen i øjeblikket en hovedrolle. Ingen etisk, social eller teologisk diskussion, ja man kan næsten sige: ingen engageret debat kan i øjeblikket undgå at komme ind på naturen; ingen international traktat eller handelsaftale eller den mindste bestemmelse om lokale forhold kan i øjeblikket undgå, at naturen på en eller anden måde kommer til at spille en rolle.

Alligevel kan man hævde, at det vestlige menneske i grunden aldrig har haft et egentligt forhold til naturen, og trods vedvarende påstande om det modsatte aldrig har fået mulighed for at udvikle et; altid er der kommet noget i vejen, som vil påvise, henvise, advare eller anvende

naturen til at drage opmærksomhed mod sig selv. Man skulle tro, at det, vi moderne vestlige mennesker frygter mere end nogen andet, er at stå alene, og umiddelbart i forhold til naturen. Fremkalder noget egentlig større skræk eller ængstelse, end at der er noget levende, på én gang usynligt og håndgribeligt, i og uden for os på hvis nåde vi lever, røres og er? Det kristne, vestlige menneske er hjemløs i naturen, og religion og videnskab, hvor berettiget de end er på deres egne betingelser, fremstår som ly eller som værn mod naturen, et sted hvor man kan føle sig hjemme, som en livsnødvendig beskyttelse, og de tilbyder sig hver med sin forklaring på, hvad naturen er, hvad den betyder, hvordan den skal forstås og hvordan vi skal forholde os til den.

Derfor er det også en forskydning af perspektivet at stille teologi og naturvidenskab op overfor hinanden (som det så ofte forekommer), som om de skulle repræsentere yderpolerne i naturdebatten. Det er tværtimod en relativ kort og afgrænset historisk periode, hvor det har været tilfældet. Teologi, kristendom og naturvidenskab har tværtimod meget til fælles, og de er måske slet ikke så forskellige i deres forhold til naturen, som de gerne vil forstå sig selv og præsenterer sig for offentligheden.

1. Kristendommens rolle.

Skal vi forsøge at forstå grundlaget for nutidens debat om naturen, og her tænker jeg ikke kun på avisoverskrifterne, men på det som virkelig rører sig dybt i os alle, må vi drage de historiske forhold ind, og de begynder for natursynets vedkommende med kristendommen. Naturligvis er kristendommen også påvirket af den antikke arv, af den verden hvori kristendommen opstod, men på intet tidspunkt i den europæiske kulturs historie har man kunnet debattere forholdet til

pæiske kulturs historie har man kunnet debattere forholdet til naturen uden om det kristne gudsbegreb. Det har intet at gøre med, om man nu rent personligt føler sig kristen eller ej, for uanset om vi bifalder det eller beklager det, er kristendommen den vestlige kulturs dominerende religion, og den har præget vores selvopfattelse og omverdensforståelse mere end noget andet.

Dette forhold *kunne* måske lede en og anden til den forløsende tanke, at det i virkeligheden skyldes, at vi vesterlændinge dybest set altid har været religiøse, og at vi aldrig, uanset hvor mange instrumenter vi opfinder, og uanset hvor dybt vi sænker vort syn i naturens verden for at udgrunde dens hemmeligheder, aldrig helt har kunnet fjerne os fra tanken om en ophøjet naturens og universets skaber: at der bag mønsteret i blomstens kronblade og i de lysende galaksers tilsyneladende harmoniske spiraltåger manifesterer sig en u håndgribelig, allestedsnærværende himlens og jordens skaber, som, om ikke jævnlige, så i få, anede øjeblikke, kan fremkalde et gys af ærefrygt hos selv den mest forbenede og rationelle videnskabsmand? Skulle der på bunden af det vestlige menneskes udadrettede sjæl gemme sig en dybfølt religiøs følelse for naturen, som kommer til udtryk i det faktum, at kristendommen trods tre hundrede års naturvidenskab og folkeoplysning stadig er en magtfuld, om end offentlig, institution, vi vægrer os ved at afskaffe, selv om vi tilsyneladende glemmer den til daglig og selv om søndagen lader dens huse stå tomme? Naturligvis ikke. Den vedvarende religiøse debat om naturen, der også motiverer initiativet til denne bog, skyldes, at også ved kristendommens fremkomst i Mellemøsten og dens senere etablering på det europæiske kontinent var de spørgsmål, der omgærder naturen, et hovedanliggende, og siden kristen-

dommens indførelse i den europæiske kultur og civilisation har ethvert spørgsmål om naturen i mere end én forstand været livsvigtigt.

Vi er ganske vist vænnet til, at kristendommens fremkomst først og fremmest handler om det nye budskab, hvis underfulde begyndelse vi kender fra Juleevangeliet: hyrderne på marken, der ledes af den nye stjerne på himlen og finder det lille barn svøbt i en krybbe; billedet af de tre vise mænd fra Østerland, der højtideligt knæler og overbringer Jesusbarnet gaver, medens dyrene i stalden troskyldigt og mere eller mindre deltagende betragter dette under, kender vi alle. Det er en beretning, der som alle gode eventyr jævnlige bør læses op for børn og barnlige sjæle. De taler ikke, som også Walt Disney udtalte om sin første tegnede spillefilm, *Snehvide og de syv små dværge* fra 1937, de taler ikke kun til barnet, forstået som noget forskelligt fra den voksne, men til barnet i os alle.

Men et ønske om at bevare det barnlige i os behøver ikke at udelukke, at også den voksne med kritisk og kyndig sans forholder sig til den eventyrlige beretning og udforsker de historiske forhold. Og forskningen har (også her i landet) de senere år i stigende grad sat fokus på naturbegrebet og grundlaget for den vestlige, kristne naturforståelse. Der er en stigende interesse blandt forskere og ikke mindst studerende til at undersøge naturbegrebets historie på ny – til dels også tilskyndet af nutidens praktiske, etiske, ja økologiske debat omkring de grundlæggende forhold mellem menneske og natur. Nye spørgsmål rejser sig: hvordan og under hvilke betingelser udvikledes den vestlige kulturs naturforståelse? Hvornår og på hvilke vilkår udvikledes naturbegrebet, og hvorledes har det forandret sig gennem tiderne? Hvilken rolle spiller filosofien, teologien, og naturvidenskabens fremkomst? Det siger sig selv, at det er et arbejde, der kræver en indsats fra vidt for-

skellige forskningsgrene. Fælles er dog en erkendelse af, at den historiske forskning er nødvendig og uomgængelig for at forstå vor egen tid; at historien ikke er statisk, men at vort billede og vores vurdering af den historiske udvikling skifter og forandrer sig, jo mere vi beskæftiger os med den og jo mere vi lærer den at kende.

Iblandt de mange nye temaer og perspektiver, der foreløbig er dukket op, er der et, som har særlig interesse for denne bogs emne: det drejer sig om den forandring med naturbegrebet, der sker med kristendommens komme. Det er nemlig nu hævet over enhver tvivl, at kristendommen ud over det nye budskab om Jesu liv og gerninger var ledsaget af endnu et centralt og afgørende forhold – og det er forholdet til naturen.

Og hvad handler det så om? Det skal første del af denne artikel forsøge at belyse. Den anden del vil præsentere et centralt naturfilosofisk tema: forestillingen om *lumen naturae* eller naturens lys, som muligvis kan være en historisk reference til den forandring med naturbegrebet, der så hastigt foregår i vor egen tid. Mellem linjerne forhåbentlig nogle aktuelle perspektiver, og til slut et rids af nogle af de opgaver, der forestår.

2. "På denne grønklædte bakke..."

Det tidligste daterbare kristne skrift uden for Det ny Testamente, det såkaldte 1. Klemens brev, der er skrevet til menigheden i Korint ca. år 96 af biskop Klemens i Rom, har noget væsentligt at sige om forholdet mellem Gud og naturen. Skriftet nød stor anseelse i oldkirken, og i det græske bibelhåndskrift Codex Alexandrinus fra første halvdel af 400-tallet, der har central betydning for overleveringen af de bibelske

tekster, er det inkluderet og ligestillet side om side med de øvrige nytestamentlige skrifter, vel at mærke ikke som tilføjelse eller supplement.¹ I brevet beskrives den kristne Gud som naturens og universets suveræne hersker: "Himlene, der bevæger sig efter hans bud, er undergivet ham i fred. Både dag og nat følger de baner, der er fastsat af ham uden at hindre hinanden deri. Både sol og måne og stjernernes kor gennemløber efter hans bestemmelse i enighed uden nogen som helst afvigelse de baner, der er pålagt dem. Den frugtbare jord frembringer efter hans vilje til de rigtige tider den rigelige føde for både mennesker og dyr og alle andre levende væsener uden at være uenig i eller at ændre noget af det, der er bestemt af ham. Afgrundens uudforskellige steder og de uudgrundelige egne i underverdenen er bestemt af de samme love. Det uendelige havs masse er efter hans skaberværk samlet på samlingsstederne og overskrider ikke de skranker, der er sat; tværtimod gør det, således som han har befalet."²

Det er ikke tilfældigt, at den kristne Gud beskrives som naturens skaber og hersker, og det er heller ikke tilfældigt, at det hedder, at den frugtbare jord adlyder hans bestemmelser. Skriftet er nemlig, som de fleste andre oldkirkelige skrifter, polemisk; det er rettet til menigheden i Korint, men det er også beregnet til at blive læst op og dermed henvendt til dem, der skal modtage det nye budskab, dem der stadig er tilhængere af den hedenske overtro og måske dyrker himlenes ånder (planeterne) eller jorden som guddommelig "moder jord," *Terra Mater* eller *Mater Natura*, som hun blev kaldt i det antikke pantheon.

Den romerske digter Vergil beskriver i *Aeneiden* (ca. 30 år f.v.t.) et af naturens helligsteder: "...I denne lund, på denne grønklædte bakke, bor der en gud, man ved ikke hvem."³ Og det er betegnende for den landlige, antikke *natiergefühl*, at man næsten fysisk fornemmer guder-

nes nærvær, at naturen skjuler eller rummer guder eller guddommelige magter, selv om man ikke altid kan definere dem fuldstændigt. Men de kristne kendte svaret: den grønne bakke, digteren besynger, gemmer ingen gud, den er et vildnis, et skalkeskjul for afguder. De kristne kender og forkynder én Gud, som er hævet over naturen. Og kristendommens udbredelse var ledsaget af et opgør med de antikke, religiøse naturdyrkelse, der ofte var knyttet til landbruget og landbrugsproduktion. Så sent som 1. århundrede e.v.t. dyrkedes "Moder Jord" officielt på Marsmarken. Den romerske digter Ovid fortæller, at han har overværet denne kulthandling, som blev foretaget 5. december ved vintersåning og 15. april ved forårssåning og tjente markens frugtbarhed.⁴ Derfor beskriver 1. Klemensbrev, at den frugtbare jord *efter Guds vilje* frembringer rigeligt føde for mennesker og dyr. Det understreger, at naturen er den højeste guds redskab, at naturen og alle dens fænomener i luften, til lands og til vands så at sige, i et og alt retter sig efter hans vilje. Dette er henvendt til dem, der dyrker naturen som guddom og ikke kender den sande Gud, himlens og jordens skaber.

Men dette opgør med den antikke naturdyrkelse var ikke gjort med et formanende brev fra det forholdsvis unge religiøse fælllesskabs daværende undergrundsbiskop, og i virkeligheden indeholder den oldkirkelige og den patristiske litteratur et væld af eksempler på, hvorledes de kristne gennemfører et fundamentalt opgør med den førkristne naturopfattelse og gradvist formulerer principperne for et nyt, kristent naturforhold.

Problemet for kristendommen eller for kirkefædre var, at de kanoniske skrifter, altså de skrifter, der besad guddommelig autoritet, og som i dag er samlet i Det gamle og Det ny Testamente, egentlig ikke indeholder nogen lære om naturen; kristendommen udvikles som en

universel lære om sjælens frelse, historiens gang og menneskets plads og skæbne i kosmos men uden at sige noget væsentligt, eller i det mindste noget entydigt, om forholdet til naturen, bortset fra skabelsesberetningens principielle indhold: at Gud findes før verden, og dermed står over den verden, han har skabt. Der er nogle antydninger i Det gamle Testamente om hedningernes afgudsdyrkelse, og i Jobs Bog en lovprisning af Jahve som verdens skaber, lige som der hos Paulus er nogle bemærkninger om, at skabningen, altså verden og det synlige kosmos, beretter om dets skaber, men det er ikke specielt kristent, men lån fra antik tænkning.

På den baggrund måtte kirkefædre og de kristne filosoffer i løbet af de første kristne århundreder *selv* udvikle en kristen lære om naturen og et kristent naturbegreb, og det foregår i polemik med, ja i opposition til samtidens udbredte og alt andet end entydige naturbegreb. Den kristne opfattelse af verden og verdens indretning, og hermed også det kristne naturbegreb, måtte derfor udvikles, udformes på baggrund af det kristne *gudsbegreb*. Derfor er det kristne naturbegreb i bund og grund en følge af gudsbegrebet; hvordan man forstår eller begriber Gud som det højeste princip og den højeste virkelighed, afgør nemlig, hvordan man forholder sig til den sekundære virkelighed, som verden og det fysiske univers er. Sagt på en anden måde: verden eksisterer ikke i sig selv, men låner sin eksistens fra Gud. Og det har omvendt betydet – for nu at foregribe udviklingen lidt – at det kristne gudsbegreb, og dermed den kristne grundlære, der udvikles som et urokkeligt fundament, paradoksalt nok er ekstremt følsomt over for forandringer i naturforståelsen og i kosmologien. Denne konflikt har været til stede fra kristendommens fødsel, og er for så vidt en nøgle til forståelse af en betydelig del af middelalderens og renæssancens na-

turfilosofi; problemet tilspidses ved naturvidenskabens gennembrud i 1600-tallet, og er latent den dag i dag.

Men for at forstå det kristne naturbegreb, og for at nærme os konfliktens kerne, må vi først se lidt nøjere på det naturbegreb, de kristne gjorde op med, det sæt af forestillinger de lagde afstand til. Jeg har valgt fire eksempler: et fra en af mysteriereligionerne; et fra antik filosofi; et fra digtningen og endelig et fra mytologien eller den religiøse kult.

3. "Himlens Dronning."

"Omtrent ved den første Nattevagt blev jeg vækket af en pludselig Skræk. Maanen steg netop i sin fulde Glans op af Havet. Ved mig selv tænkte jeg, at nu var den hemmelighedsfulde Time inde, hvori Gudinden havde størst Magt. Jeg betænkte, at alle Menneskers Skæbne regeres af hendes Forsyn, og at ikke blot vilde og tamme Dyr, men også alle livløse Ting på Jord, i Luft og i Hav holdes oppe af hendes guddommelige Kraft og øger og mindsker i Overensstemmelse med hendes Bevægelser."

Således begynder sidste kapitel af Apuleius' beretning med titlen *Det gyldne æsel*, der stammer fra ca. år 170 e.v.t. Hovedpersonen, der også er historiens fortæller, er blevet tryllet om til et æsel. De forviklinger, det fører med sig, og som romanens handling et godt stykke ad vejen er centreret omkring, skal vi forbigå her. Men i sidste kapitel, der er berømt, fordi det betragtes som en sjælden, samtidig kilde til de såkaldte Isis-mysterier, hæves fortryllelsen gennem et møde med Den store Gudinde. Og denne konfrontation, og den blivende forvandling den medfører, beskrives som en ydre ceremoni og samtidig som en

indre, åndelig eller sjælelig erfaring af naturens gudinde. Hun er åbenlyst knyttet til månen, nattens lyskilde, og tiltales som "himlens dronning," og hun siger om sig selv i Lucius' (fortæller og hovedperson) drømmesyn: "Jeg der er alle Tings Moder, Herskerinde over alle Naturens Elementer, .. den Højeste af de himmelske, og som i mig forener alle Guders og Gudinders Skikkelse." Senere, efter at fortryllelsen er hævet og Lucius har fået sin menneskelige skikkelse tilbage, "min lykkelige Genfødselsdag," som han forståeligt nok kalder den, tiltaler han gudinden med blandt andre følgende ord: "Hellige Frue, du der evigt holder Menneskeslægten oppe, beskytter de dødelige og med en Moders Æmhed lindrer de lidendes Smerter! Ingen Dag, ingen Nat, intet Øjeblik gaar hen, uden at du kommer Menneskene til Hjælp baa- de på Land og paa Hav. Med din højre Haand stiller du Stormen, op- trevler Skæbnens forviklede Traade, formilder Ulykkens Orkan og standser Planeternes skadelige Løb. Dig ærer Guderne over Jorden og under Jorden, du drejer Himmelhvælvingen rundt, du giver Solen dens Lys, du behersker Universet, du træder Tartarus under Fødder. .. Min Stemme formaar ikke at fatte i Ord, hvad jeg føler overfor din gud- dommelige Majestæt. Selv tusinde Tunger i tusinde Munde vilde ikke slaa til, selvom de i al Evighed vilde lovprise din uendelige Storhed og Godhed. Kun eet kan jeg gøre: evigt bevare dit Aasyn og dit helligste Væsen dybt i det inderste af mit Hjerte!"⁵

Man skal være hårdhudet for ikke at høre en "from" og ægte tone i denne bøn. Men selv hvis det aspekt skulle ligge én fjernt, er det bemærkelsesværdige, at hvis månen som symbol blev erstattet af solen, "himlens dronning" blev erstattet af "himlens konge," og "gudinde" erstattet af "Gud," "alle tings moder" af "alle tings fader," kunne alt, hvad der siges, indgå i den kristne liturgi den dag i dag. Det er også

værd at bemærke, at gudinden, der hersker over naturen, også repræsenterer et inderligt, ja sjæleligt element, som mennesket står i personlig relation til; der er altså ikke kun tale om en abstrakt eller upersonlig naturens guddom.

En mere objektiv, filosofisk naturopfattelse finder vi derimod i den stoiske filosofi, som var meget populær blandt de højt uddannede i Romerriget. Et væsentligt vidnesbyrd om den stoiske naturopfattelse finder vi hos den relativt velkendte romerske forfatter og politiker Marcus Tullius Cicero (106-43 f.v.t.). I en af hans filosofiske dialoger forekommer følgende passage, der beskriver, hvordan naturen opfattes som noget, der besidder *numen*, guddomsvælde eller guddomskraft, og hvordan naturen indeholder en meningsfuld styrelse. Det lyder: "Naturen (*Natura*) er altså et element, som holder sammen på hele verden og bevarer den, og det er et element, som ikke er uden følelse og fornuft. Thi ethvert element, der ikke er enestående og usammen-sat, men forbundet og sammenføjet med noget andet, må i sig have et ledende princip, som hos mennesket åndsevnen [eller fornuften], hos dyret noget, der ligner fornuften, hvoraf dets attrå og stræben opstår; for træernes og planternes vedkommende formodes det ledende princip at være i rødderne. Det jeg kalder ledende princip, er hvad grækerne kalder *hegemonikon*. I hver enkelt art hverken kan eller bør der være noget, som er mere fremragende end dette; således må nødvendigvis også det, som rummer alnaturens ledende princip være det bedste af alt og det, der af alting mest fortjener at herske og styre. Men vi ser, at der i verdens enkelte dele (der er nemlig intet i verden, som ikke er en del af verdensaltet) findes følelse og fornuft. Altså må disse ting (nemlig følelse og fornuft) nødvendigvis findes i den del, der rummer verdens ledende princip, og det i særlig stærk og høj grad. Derfor må

verden nødvendigvis være vis, og det element, der holder sammen på alting, udmærke sig ved fuldkommen fornuft, og derfor må verden være Gud og hele verdens kraft holdes sammen af en guddommelig natur."⁶

Stoikernes diametrale modsætning var de livsglade epikuræere. Der er desværre ikke overleveret ret mange græske skrifter fra Epikurs vist nok meget omfangsrige forfatterskab, men til gengæld har vi i den romerske digter Lukrets' læredigt *De rerum natura* (Om tingenes natur) bevaret en trofast fremstilling af den epikuræiske filosofi og naturopfattelse. Der er tale om "verdenslitteraturens mest sublime læredigt," som det uden at blinke betegnes i en ny filosofihistorie af en af de førende filosofihistorikere (med antikken som speciale) herhjemme.⁷ Værket er skrevet ca. år 50 f.v.t., og det er et hovedværk i den europæiske litteratur, der i denne genre vist nok kun overgås af Vergils *Aeneide* og Dantes *Guddommelige komedie* i hvis skygge det altid har stået. Selve jorden beskrives her som den, der skaber alle ting, og samtidig er den, hvortil alle ting vender tilbage; [*terra*] *omniparens eadem rerum commune sepulcrum*, alle tings føderske og den fælles grav.⁸ I værkets indledning forekommer en lovprisning af naturens gudinde, der tiltales: "Venus, vor mor! *Du* livnærer alt under vandrende stjerner: / havet som svulmer af sejl, og jorden der bugner af grøde, / eftersom det er ved dig at alt hvad der lever og ånder undfanges, undflyr intetheds nat og ser sollyset skinne. / For *dig* viger storme, gudinde, og skyerne flyr for din ankomst. / Jorden, den snildrige, rækker sig da sine liflige blomster, / bølgerne falder til ro, og havblik smiler imod dig, / himlen formildes og stråler, og lys vælder ud over verden."⁹ Denne naturens altomfattende Venus gennemstrømmer den hele jordiske verden, og er også identisk med den erotiske livsdrift i mennesker

og dyr, "Kort, du går frem over hav, over bjerg, gennem hvirvlende floder, / ind gennem fuglenes løvdækte bo, over grønklædte enge; / indgyder alle en sødmefyldt elskov, så hjertet beruses / og vækker drift i hver eneste art til at fortsætte slægten." Senere omtales Venus også som den "nærende moder," som "moder natur" og "altings skaberske (*rerum omnia creatrix*)."

Lukrets naturbegreb, hans gudsbegreb om man vil, er for så vidt ikke mindre spirituelt end det kristne, der kort efter skulle fremkomme og lægge så stor afstand til den hedenske digtning og tankeverden; den er hverken mindre højtidelig eller mindre inderlig, men det er en spiritualitet, en åndelig dimension, der er knyttet til denne verden, jorden og naturen og som grundlæggende ser og opfatter underet dér: *i naturen, ikke over den.*

Det fjerde og sidste eksempel på ikke-kristen naturdyrkelse ligner de foregående, men er bemærkelsesværdigt ved, at det stammer fra 3.- 4. århundrede e.v.t., altså fra den periode, hvor kristendommens dominans er stigende og hvor kristendommen er blevet den eneste officielle, tilladte religion i Romerriget. Fra år 380 er det nemlig en borgerpligt at være kristen. "I 395 berøver Theodosius' love hedningerne deres almindelige borgerrettigheder. Kristendommen havde vundet, og snart kunne de hidtil forfulgte kristne påtage sig den nye rolle som efterfølgere af hedningerne og al deres væsen," som Olaf Pedersen prægnant udtrykker det trods en latent sympati for den kristne sag.¹⁰ Men eksemplet drejer sig om en religiøs hymne, der sandsynligvis har indgået i en eller anden form gudstjeneste, og den betegnes af Ernst Robert Curtius som et eksempel på en af de sidste hedenske religiøse erfaringer.¹¹ Der er tale om en *Hymne til naturen*, skrevet på græske

heksametre, som er bevaret via et håndskrift med de såkaldte orfiske hymner, hvoraf andre i samlingen er rettet til Månen (Selene) og til Pan som naturguddom – så vi er for alvor i den natlige, lunare stemning og i den naturreligiøsitet, de kristne lagde afstand til. Der findes en udmærket engelsk oversættelse af den romantiske digter Thomas Taylor (1758-1835),¹² som imidlertid er ret fri, så her følger en ny, original dansk oversættelse direkte fra den græske grundtekst af Bjarne Schartau:¹³

Til Naturen. (Som røgelse bruges krydderier).

O, Natur, du mor til os alle, der udvirker alting;
 himmelsk, højtældet, du flittige guddom og værdige dronning;
 alles betvinger, selv aldrig betvungne, der styrer og stråler;
 alherskerinde, højtæret og den, der står vidt over alle.
 Uforgængelig, førstefødt, urgammel, bringer af ære:
 Natlige, vidt erfarne, lysbærerske, intet dig standser,
 når du træder dit lydløse spor med de fnuglette fødder!
 Hellige, gudernes pryde, og afslutning, skønt uden slutning.
 Fælles for alting og alle, omend uformidlet, alene.
 Selvfader, faderløs, elsket og elskelig, ligefuldt mægtig;
 blomstrende venskabsranke og altomfattende klogskab.
 Herskerinde, fuldbyrerske, livbringer, al-nærings kilde.
 Selvbeherskende retfærd, der stolt over Gratiernes byder.
 Du, der jo råder for alting i luften, på jorden, i havet;
 bitter og streng mod de slette, men mild mod enhver, som dig lyder.
 Alviise, giver af alt og ordnerske, dronning for alle,
 som skænker grøde og vækst til vor jord og forløser det modne.
 Alles fader og moder og kærligt fostrende amme;
 hurtige føderske, sædrige, kender af tidernes fylde.
 Kunstsnilde, rastløst formende, rastløst skabende guddom.
 Evige, stedse bevægende, fuld af erfaring og visdom;
 du som i hvirvlende dans oppisker de livlige strømme.
 Altid rindende, cirkelrundet, med skiftende former.
 Herligt tronende, hædret, du selv fuldbyrder din vilje,
 hævet højt over herskernes flok, og tordner med vælde.
 Urokket, skæbne og lod, udspyende mægtige flammer;

albetvingerske, evige liv og udødeligt forsyn.
Alle ting tilhører dig, thi ene du skaber dem alle.

Derfor, gudinde, jeg bønfalder dig til året at bringe
velstand og fred, samt sundhed og vækst for alting og alle.

4. *Den kristne naturopfattelse.*

Vi har nu set en række eksempler på den hedenske naturopfattelse, som den kommer til udtryk i filosofi, digtning og i den religiøse kult. Der er tale om originale, ikke-kristne kilder. Men en af de vigtigste sekundære kilder til den antikke naturdyrkelse er i virkeligheden de kristne kirkefædres skrifter mod hedningerne. Og dermed nærmer vi os det næste vigtige spørgsmål: hvad satte de kristne i stedet? Hvad blev grundlaget for den kristne naturopfattelse? Det fortæller kirkefædrene selv: den himmelske skaber. Gud defineres som treenighed, tre personer, én gud: den himmelske fader, hans enbårne Søn og den Hellige Ånd, *Spiritus Sanctus*. Jomfru Maria, den enlige gudsmoder uden for treenigheden, måtte gøre det ud for den kvindelige guddom, der før havde behersket kosmos og den naturlige verden, og Jomfru Marias bebudelsesdag blev mange steder placeret på den dato, der tidligere havde været officiel helligdag for dyrkelse af Den store Moder (*Magna Mater*).¹⁴

Det ville imidlertid være forkert at hævde, at den kristne tradition ikke havde sans for naturens betydning, dens storhed eller skønhed, men naturen er betinget af det, den peger mod. "Verden er afgjort smuk," siger Klemens af Alexandria fra det 2. århundrede, "men vi kristne dyrker skaberen, ikke skabningen. Det er verdens skaber, jeg søger; han som oplyser solen. Jeg søger Gud, ikke Guds værker."¹⁵

At det religiøse forhold gjaldt den åndelige skaber og ikke det materielle skaberværk, fremgår tydeligt hos de kristne forfattere. Gud er ånd og som ånd hævet over natur, også helt bogstaveligt. Hos f.eks. Ambrosius, den navnkundige biskop af Milano, der var med til at grundlægge den kristne salmetradition i gudstjenesten og hvis prædikener gjorde så stort indtryk på den unge Augustin, beskrives naturen i hans udlægning af skabelsesberetningen klart og tydeligt som underordnet Guds vilje og magt. Han lader naturen tale selv og den siger (med tydelig adresse til hedningerne), at man ikke skal dyrke solen, for solen har ikke selvstændig kraft, den er kun en del af det skabte. Som sådan er den god, thi skabelsesberetningen gentager seks gange, at Gud så, at alt, hvad han havde skabt, var godt, men betragtet i sig selv er solen en tjener. "Den er en god hjælper for min frugtbarhed," siger naturen (*clamat natura*) men "den er ikke ophavsmand."¹⁶

Det var altafgørende for de kristne forfattere at adskille Gud og naturen. De priser gerne naturen for dens frugtbarhed og nytte, men påpeger altid, næsten demonstrativt, at naturen er den højere Guds suveræne redskab, et udtryk for Guds vilje og magt. I 402 e.v.t. skriver Prudentius om den hedenske naturdyrkelse, at hedningerne tilbeder naturens virke, som i virkeligheden er Guds virke. "Det er ikke naturen, der styrer verden, det er den sande Gud, som skabte verden. Gud står over (*grandior est*) enhver materie, Gud troner over al natur og er den sande Gud, som på én gang omfatter og udfylder alle ting i verden."¹⁷ Naturen defineres som identisk med den af Gud skabte natur, og dens primære opgave er at føde og tjene mennesket, som man også kan læse ud af Skabelsesberetningen.

Næsten hundrede år tidligere, i begyndelsen af det 3. århundrede (altså endnu før kristendommen blev statsreligion) skrev kirkefaderen

Lactantius en omfattende traktat om de falske og ikke-kristne forestillinger. Han bebrejder de hedenske folk og de hedenske filosoffer, at de dyrker naturen som guddommelig og "fejlagtigt troede, de kunne støtte sig til andet end den ene sande Gud, som skabte os og som alene skal dyrkes og æres. De var nemlig," fortsætter han, "uvidende om, hvem der har skabt verden eller ønskede at vildlede andre med, at intet er blevet skabt af Guds ånd, og de sagde, at det er naturen, som er moder til alle ting (*naturam esse dixerunt rerum omnium matrem*). Ved at tro, at al ting blev til af egen kraft, afslørede de deres uforstand." Han fortsætter med enkle, vægtige ord:

Thi naturen, når man ser bort fra den guddommelige magt og forsyn, er intet i sig selv. Så hvis de kalder naturen for gud, hvilken fordrejning det er at kalde det naturen frem for Gud! (*quae perversitas est naturam potius quam Deum nominare*). Det forholder sig således, at der må være en guddommelig ånd, som ved sit forsyn understøtter alle ting med et princip for deres tilblivelse. Hvis naturen er himlen og jorden og alt, som er blevet til, så er naturen ikke Gud, men Guds værk (*non est Deus natura, sed Dei opus*).¹⁸

Det spiller en afgørende rolle for de kristne forfattere, at det religiøse forhold er et indre forhold, et sjæleligt og åndeligt forhold mellem mennesket og Gud uden om naturen. Ingen har beskrevet dette med større overbevisning og sprogligt mesterskab end kirkefaderen Aurelius Augustinus (354-430), *il padre dell'Europa*, Europas fader, som han ofte kaldes blandt teologer syd for Alperne. Allerede i et ungdomsværk lægger han op til det tema, han siden skulle udvikle i sit

forfatterskab: "Gud og sjælen ønsker jeg at kende," siger han. "Intet yderligere?" spørger samtalepartneren. "Nej, intet overhovedet," svarer Augustin.¹⁹ I sin selvbiografi, der er oversat til næsten alle europæiske sprog (herunder dansk), skildrer han sin lange vej til erkendelse af Gud, en vej der også tager retning fra det ydre mod det indre. Undervejs spørger han, hvad det er, han elsker, når han elsker Gud. Han slår fast, at det ikke er legemlig skønhed, ikke lysets klarhed, ikke smukke melodier, ikke blomsternes søde duft, ikke smukke legemer at omfavne; "Det er ikke nogle af disse ting, jeg elsker, når jeg elsker min Gud." Efter på denne måde at have udelukket sanseerfaring som erkendelsesvej fortsætter han skildringen af sin forgæves søgen efter Gud i de ydre ting, og så følger dette bemærkelsesværdige afsnit: "Jeg spurgte jorden og den svarede: 'Det er ikke mig,' og hvad som helst, der er på jorden bekendte det samme. Jeg spurgte havet og verdensdybet og alle krybdyr, og de svarede: 'Vi er ikke din Gud, søg over os.' ... Jeg spurgte himlen, solen, månen og stjernerne, 'heller ikke vi er den Gud, du søger,' svarede de. Og jeg sagde til alle de ting, som står uden for mit legemes sanser: 'Fortæl mig noget om min Gud, I som ikke er det, fortæl mig noget om Ham!' Og de svarede med en vældig røst: 'Han skabte os (*Ipse fecit nos*).'²⁰

I sit sidste, mægtige værk *Om Guds stad (De civitate Dei)*, skrevet mere end tyve år senere, er Augustin blevet så forankret i sin åndelige erfaring, at han kan skildre de ikke-kristne skikke og religioner med en næsten uovertruffen sarkasme og ikke så sjældent med en hånlignert. Ganske vist er kristendommen på dette tidspunkt blevet statsreligion, fra år 380 var det en borgerpligt at være kristen og alle andre religioner og trosformer var forbudt, men tilbage står et mentalt opgør med fortiden, og det er det, Augustin forsøger at foretage med sit sid-

ste omfangsrige værk, samtidig med at han vil konsolidere kristendommen. Og det var tydeligvis en lang og sej proces. Augustins elev, Osorius, betegnede i sit værk *Adversum paganos* (mod hedningerne) fra ca. 420 hedningerne som folk, "der ikke hører hjemme i Guds stad, men kommer ude fra marker og landsbyer,"²¹ og det var ikke mindst de kvindelige naturguddomme, som traditionelt omgiver landbrug og primitiv landbrugsproduktion, som provokerede lærer og elev, Osorius og Augustin og de øvrige kirkefædre. I forbindelse med de gudsfo-restillinger, som er knyttet til det daglige arbejde og til afgrøderne, gør Augustin sig lystig over bøndernes folketro: "Ej heller har de kunnet nøjes med at finde én Segetia, således at de én gang for alle kunne overdrage sædekornet til hende, men så længe det såede korn var under jorden, ville de have gudinden Seia til at våge over det. Når det så var kommet oven for jorden og satte aks, overdrog de det til gudinden Segetia, og når kornet var samlet og bragt i hus satte de gudinden Tutilina til at bevare det i sikkerhed. Man skulle da tro, at nævnte Segetia ville være tilstrækkelig til at følge kornet fra de første spirer til de modne aks. . . De satte Proserpina til at tage sig af det spirende korn, guden Nodutus til at tage sig af knæ og knuder på stråene og gudinden Volutina til at tage sig af de indrullede aks; når aksene kom frem, så at vipperne blev synlige, var det gudinden Patelana og når der kom haser på kornet, gudinden Hostilina, fordi de gamle kaldte dette 'hostire'; over de blomstrende frugter satte de Flora, over de frugter, der gav saft, guden Lacturnus, over de modnede frugter gudinden Matuta; når det blev mejet gudinden Runcina. Jeg skal ikke opregne det altsammen, for jeg keder mig ved det, de ikke skammer sig ved. . . [De] har været så forelsket i mængder af guder med det resultat, at den stakkels

menneskesjæl prostituerede sig til en skare af afguder, fordi den afviste at favne den ene sande Gud."²²

Den sidste periode skal man hæfte sig ved, for den fortæller noget væsentligt om vores tema. At hengive sig til naturen og den myriade af guder, der befolker den, er det samme som vende sig bort fra sin ægtefælle og at give sig hen til en skøge eller noget uværdigt, som ordret er 'sat i stedet for'; menneskene skal forblive tro mod ånden og naturens skaber. Her bliver udtrykt en fornægtelse af naturen, som siden skulle blive meget værre, men der er også tale om en fornægtelse, som er vanskelig at få øje på og tilsvarende let at bagatellisere, fordi den i den kristne tradition trives side om side med en ophøjelse, ja næsten en tilbedelse af naturen som Guds gave og som udtryk for Guds væld og skabermagt.

I 7. bog kap. 23-31 har Augustin en grundigt opgør med enhver tanke om jorden som moder, naturen som gudinde, som vi har set eksempler på tidligere, og dér kan man studere dette opgør i detaljer. I denne sammenhæng beskæftiger vi os med, hvad Augustin og de øvrige kristne forfattere satte i stedet, og efter opgøret med hedningerne og "Den store Moders skændige kult," som han kalder den, kan Augustin – nu uden at kede sig det mindste – udlægge grundlaget for det kristne natursyn:

Vi dyrker den Gud, der har fastsat begyndelse og afslutning på eksistens og bevægelse for de naturer, han har skabt. Han har tingenes årsager i sin magt, kender dem og disponerer over dem. Han har grundlagt sædekornenes kraft. Han har lagt rationel sjæl, som kaldes ånd ind i de levende væsener, han har villet. Han har givet talens evne og brug. Han har ladet de ån-

der, han har villet, få del i den gave at kunne forudsige det fremtidige, og han forudsiger selv fremtiden, gennem hvem han vil, og han fordriver sygdomme, gennem hvem han vil. Han styrer også selve krigenes begyndelse, udvikling og afslutning, når menneskeslægten skal forbedres og tugtes på den måde. Han har både skabt og styrer den voldsomme og ødelæggende verdensild, så det passer med balancen i den vældige natur. Han er skaber og styrer af alle vande. Han har skabt solen som den mest strålende af alle lyslegemer og givet den en tilsvarende kraft og bevægelse. Han har end ikke unddraget selv underverdenen sit herredømme og sin myndighed. Han har sørget for føde til de dødelige, enten fast eller flydende, og knyttet dem til egnede naturformer. Han har grundlagt jorden og gjort den frugtbar, og han har i rigt mål givet dens afgrøder til dyr og mennesker. Han kender og ordner ikke blot de første, men også de efterfølgende årsager. Han har fastsat månens forhold. Han giver baner i himlen og på jorden for rumlige bevægelser. Han har tilstået menneskeånden, som han har skabt, viden i forskellige discipliner til hjælp for livet og naturen. .. Disse ting skaber og bevirker den ene, sande Gud, men som Gud, det vil sige som den, der er helt og fuldt overalt, ikke indesluttet på noget sted, ikke bundet af nogen lænke, ikke til at splitte op i dele, ikke foranderlig i nogen henseende, han, som fylder himmel og jord med sin nærværende magt og en natur, der intet mangler. Han forvalter alt, som han har skabt, på en sådan måde, at han tillader det skabte selv at påbegynde og gennemføre egne bevægelser. For selv om de intet kan være uden ham, er de ikke, hvad han er.²³

5. Kronen på værket.

Med kristendommens komme og med det grundlæggende brud med den antikke naturfølelse, som foregår i løbet af nogle århundreder, forekommer, hvad religionshistorikerne gerne betegner som en drejning fra naturlig og kosmisk religion til inderlig og spirituel religion,²⁴ fokus ændres fra den ydre natur og den myriade af guder og guddommelige kræfter, der myldrer i den, til ét centralt, åndeligt gudsbegreb, hvis sandhed og hævvelse er retningsgivende for den enkeltes liv og livsførelse. Måske lægges her grunden til det vestlige menneskes individualisme?

Men det, som optager os her, er forholdet til naturen, og prisen var høj. Resultatet blev nemlig, at naturen ikke blev en del af den højeste virkelighed, naturen faldt uden for gudsbegrebet. Den natur, der havde været fyldt med guder eller guddomme; den natur som indeholdt *numen*, blev opfattet som en hindring, mennesket skulle forcere eller så at sige gennemskue for at nå frem til eller erkende den egentlige og sande virkelighed. Sat på spidsen blev naturen menneskets fjende, for naturen står i vejen for menneskets egentlige mål, Gud og det himmelske fædreland. Dér har mennesket hjemme, dér hører det til og dér og kun i det forhold lever mennesket i overensstemmelse med sin sande natur. Livet selv og det at leve her i denne verden bliver et eksil. Menneskene er, som kirkefædrene kalder det, *peregrinantes*, pilgrimsrejssende på vej mod det sande mål.

Det er muligt, som nogle hævder, at denne udvikling styrkede menneskets sans for det indre liv, for sjælens virkelighed og skærpede fæl-

lesskab og den psykologiske selvfølelse, men en konsekvens er i hvert fald, at synet på naturen bliver tvedelt: på den ene side vækker det angst for at blive forført eller ledt på afveje af naturen, og på den anden side opstår en beundring og en betagelse af naturen som vidnesbyrd om Guds skabermagt og væld. Men i begge tilfælde fremstår naturen som en hindring, der holder mennesket borte fra Gud, naturen står, også bogstavelig talt, i vejen for det optimale og mest livgivende forhold, nemlig forholdet til Gud og den åndelige virkelighed. For at nå til Gud, må mennesket forcere naturen, for at skue ham, må den søgende så at sige gennemskue den natur, der fordunkler sindets øje, og dermed lade sig oplyse af det sande lys, som er hævet over naturens. Denne udvikling åbner mulighed for en aggressiv afvisning af naturen, ja et ubevidst had, og på den anden side en overdreven og lige så ubevidst idyllisering. Denne konflikt har vi såkaldt moderne mennesker arvet.

Udformningen af det kristne naturforhold fik således den følge, at gudsbegrebet og dermed forestillingen om den højeste virkelighed er hævet over natur, og omvendt at naturen ikke blev en integreret del af gudsbegrebet, og det vil med andre ord sige, at gudsbilledet mistede forbindelse til den konkrete, sanselige naturvirkelighed, bortset fra den upræcise og uhåndterlige relation mellem skaber og skabning. Det får så være, hvad det være vil; det afgørende for os, og her tænker jeg også på den umiddelbare nutid, er imidlertid, at denne udvikling på et grundlæggende niveau forhindrede mennesket i at udvikle et åndeligt forhold til naturen.

Det kommer i dag blandt andet til udtryk på den måde, at ud over det praktiske eller det økonomiske forhold eller hensyn til forbrugermarkedets krav, står vi ofte famlende og uden ord og begreber til at

beskrive forholdet til naturen. Hvis f.eks. en landmand skal begrunde omlægning til økologisk drift, kommer han eller hun let til kort, fordi udviklingen af sproget og begreberne ikke er holdt ved lige; man bliver let offer for latterliggørelse eller anklaget for at være naturromantiker, nyreligiøs eller andre søde skældsord, der alle blot dækker over, at når det handler om at beskrive og udtrykke menneskets relation til naturen, også i de praktiske forhold, er vores ordforråd, vores tænke- og udtryksmåde forældet, utidssvarende og uden livsnerve. Hvor let det er at latterliggøre, fremgik af en i øvrigt seriøs tv-udsendelse, hvor en dansk tomatproducent ikke uden en vis stolthed fremviser de tomater, han nu fremstiller i rindende vand, der er forsynet med næringsstoffer, altså uden brug af jord. De får alt, hvad de behøver, sagde han, og tilføjede med et drenget smil om det fraværende forhold til jorden, at 'tomaten er ligeglad.' Problemet er, at den som dyrker grøntsager, der på gammeldags facon vokser i jorden, for at undgå latterliggørelse skal begrunde, at denne mere arbejdskrævende produktionsmåde ikke blot skyldes hensynet til tomatens følelser.

Derfor er det også – for nu at vende tilbage til vores historiske tema – en ganske overfladisk opfattelse at tro, at den nyere tids såkaldte mekaniske verdensbillede står i modsætning til kristendommen. Tværtimod, det mekaniske verdensbillede, der gradvist udvikles i løbet af det 17. og 18. århundrede, er kronen på værket, en fuldbyrdelse af et grundlæggende kristent projekt, nemlig at dræne naturen for ånd, at sætte jorden også helt bogstaveligt uden for egentlig indflydelse på livsprincippet og til gengæld forstå naturens bevægelser som en mekanisk proces. Denne struktur er for så vidt givet med den anden skabelsesberetning: Gud skaber Adam af jordens ler, som i sig selv er stendødt; livet opstår, når Gud blæser livsånde ind i det døde ler, og

derfor modtager eller låner det, som er skabt af naturen, sit liv fra Gud, det vil sige fra en virkelighed, der går ud over naturen. Værd at bemærke er det også, at det mekaniske verdensbilledes grundlæggere som f.eks. Marin Mersenne (1588-1648), René Descartes (1596-1650) og Isaac Newton (1642-1727) alle bekender sig som kristne, som forsvare af kristendommen og ser den nye mekaniske naturforståelse i overensstemmelse hermed. Man skal heller ikke glemme, at den nye naturvidenskabs instrumenter som kikkerten og mikroskopet ofte bekræftede eller ligefrem betød en styrkelse af det mekaniske verdensbilledes gudsbegreb, hvor gud som den store urmager befinder sig uden for det verdensmaskineri, han har sat i gang; jo flere detaljer man blev i stand til at se, jo større voksede beundringen for "skabningens vidunderlighed," og dermed for Gud, som verdens skaber.²⁵

Det forholder sig snarere således, at den traditionelle kristendom og den nye naturvidenskab i det 17. og 18. århundrede gik hånd i hånd, skabte fælles front mod de grene af middelalderens og renæssancens naturfilosofi, der var baseret på en naturopfattelse, der ikke adskilte ånd og natur efter kirkefædrenes retningslinjer, og hvor Gud som et sjæls- eller åndsprincip gennemstrømmer naturen, således at verdensaltet i en vis forstand er levende; at der ikke kan tænkes stof uden form, ikke kan forekomme bevægelse uden liv. Og nu – som en sælsom konsekvens af to tusinde års forsøg på at forstå naturen uden eget liv, eller bevidsthed for den sags skyld, er der vel i dag næppe noget, der fascinerer forskerne mere end at blive i stand til at skabe kunstigt liv eller kunstig intelligens i computere. Det er, som om at nu hvor naturen endelig er drænet for ånd, forsøger man febrilsk at få ånden tilbage i maskinen.

6. Naturens genopstandelse.

Lad os et øjeblik vende tilbage til den tidlige middelalder. Der er nemlig et væsentlig forhold, vi har sprunget over, nemlig det, som lige blev antydnet ovenfor, middelalderens og renæssancens naturfilosofi. Verden gik jo ikke under med Romerrigets fald, og heller ikke med kristendommens komme. Hvad jeg har forsøgt at skitsere i det foregående er de forudsætninger, hvorpå den kristne og siden den mekaniske naturfilosofi kunne udvikle sig. Men det er ikke hele historien. Der findes nemlig også i den vestlige tradition vidt forgrenede naturfilosofiske bevægelser, som har haft en plads i skyggen siden oplysningstiden. Denne position skyldes dels, at det traditionelt er teologer, der har stået for den del af historieskrivningen, og derfor er de rubriceret som kættere, dels at de, som i første omgang beskrev naturvidenskabens historie, anså dem for at være uden betydning for videnskabeligt fremskridt på linje med opfindelser og opdagelser. Ingen af disse opfattelser er holdbare i dag. Og det naturbegreb, der her udfolder sig, og dets mulige aktualitet, skal vi nu se lidt nærmere på.

Den polarisering mellem Gud og verden, mellem ånd og natur, som blev etableret med kirkefædrenes formulering af det kristne naturbegreb, betød, at ved den kulturelle opblomstring og den åbning mod naturen, der fulgte med højmiddelalderen, blev det de kristne naturfilosoffers opgave at udvikle nye naturfilosofiske begreber, der nærmere undersøgte forholdet mellem ånd og stof, mellem gud og verden.

Kort sagt, naturfilosofferne måtte udvikle en række begreber, der nærmere beskrev og beskæftigede sig med, hvorledes Guds vilje eller Guds væsen udtrykker sig i naturvirkeligheden, og omvendt hvordan naturens verden og den synlige kosmos forholder sig til den åndelige, usynlige virkelighed. Der var med andre ord lagt op til et nyt naturbegreb og – skulle det vise sig – et nyt gudsbegreb. Derfor opstår gennem flere århundreder en række mere eller mindre glemte begreber og udtryk, der forsøger nærmere at beskrive forholdet mellem Gud og verden, eller lidt mere nutidigt sagt, mellem de usynlige og de synlige fænomener.

I løbet af det 12. århundrede, altså i den tidlige højmiddelalder, opstår en ny interesse for fortidens kilder og for kristendommens grænseland; man vil mere end kopiere og bevare kirkefædrenes skrifter – man vil skrive og tænke selv. Overalt i Europa er vi vidne til en fornyelse af teologien, og vi er også vidne til en kulturel opblomstring, herhjemme med bygning af stenkirkerne og talrige klostre, den første historieskrivning og snart vældige teologiske og verdslige skrifter som Anders Sunesens *Hexaëmeron* og Saxos *Danmarks krønike*; men karakteristisk for det 12. århundredes renæssance er også en ny åbning mod naturen. Omkring 1125 skriver Vilhelm af Conches, der underviser ved katedralskolen i Chartres, et værk med titlen *Philosophia mundi*, en filosofi om verden. Det første ord er velkendt og accepteret, det er objektet, der markerer noget nyt: filosofien handler om verden, vel at mærke denne verden, naturens. Vilhelm skriver blandt andet om verdenssjælen, en tanke han er stødt på i Platons *Timaios* (egentlig fra ca. år 400 f.v.t. der delvis forelå i latinsk oversættelse), som han udvikler i sin egen kristne naturfilosofi. Hos Platon forbinder verdenssjælen idéerne med deres konkrete, materielle udformning; kort sagt

forbinder ånd og stof. Dette viderefører Vilhelm og anvender det på original måde i den kristne tænkning, når han om den kristne Gud og Treenigheden ordret siger, at "det er verdenssjælen, der udgår fra dem begge [nemlig Faderen og Sønnen]."

Vilhelm fik de mere traditionsbevarende teologer på nakken. En indflydelsesrig abbed i nærheden fik straks iværksat et skrift med titlen *Mod Vilhelm af Conches' fejltagelser* og sendte det til Bernhard af Clairvaux, cistercienserordenens inspirator, der som en anden pave betragtedes som tidens åndelige myndighed. Han bebrejder i skarpe vendinger, at "Broder Vilhelm filosoferer om Gud på en fysisk måde," altså underforstået, at det ikke foregår på en religiøs og korrekt måde. "Hvor tåbeligt, hvor hovmodigt ler han ikke af den guddommelige autoritets beretning," udbryder abbeden, når Vilhelm vil forstå skabelsen af Eva ud fra Adams ribben i overført betydning. "Vilhelm påstår, at Adams legeme ikke er gjort af Gud, men af naturen (*non a Deo factum sed a natura*)."²⁶

Vilhelm ville ikke afskaffe Gud og erstatte ham med naturen, som den forskrækkede abbed ser ud til at tro, men han ville undersøge naturens rolle i skabelsen, undersøge *hvordan* Gud skabte mennesket, *hvordan* Gud skabte verden, og ved at inddrage Platons tanke om verdenssjælen, *anima mundi*, i stedet for Helligånden ville han give naturen en plads i det religiøse hierarki.

Hvad var problemet? kunne man spørge. Jo, groft sagt havde kirkefædrene adskilt Gud og naturen, Vilhelm forsøgte at forbinde dem igen; han forsøgte at udvikle en kristen naturfilosofi, hvor naturen atter fik en plads i det kristne gudsbegreb.

Bernhard Silvestris, der levede i generationen efter, altså omkring midten af det 12. århundrede, gik et skridt videre. I sit hovedværk

Cosmographia er det Naturen (*Natura*), der som mytologisk-poetisk skikkelse skaber verden og mennesket sammen med en anden kvindelig "guddom," som Bernhard kalder *Noys*, der betegnes som "den dybe – eller sindrige – ånd (*mens profunda*)" og videre som "den første, Noys, en gud, oprundet af Gud, det levende livs billede." Noys på sin side betegner videre *Natura* som sin datter og "min livmoders salige frugtbarhed."²⁷ Sammen skaber de det synlige kosmos og mennesket som en naturlig forlængelse af det.

Hos Bernhard er kun rammen tilbage af den kristne skabelsesberetning og den vrimler nu med hedenske, kvindelige guddomme. *Noys* er på en måde en genoplivelse af den åndrige, skabende natur fra den senantikke hymne eller Apuleius' gudinde. Man kan roligt sige, at han gik et skridt videre i forhold til Vilhelm, for Bernhard erstattede så at sige bibelens skabelsesberetning med sin egen: mennesket vokser bogstaveligt talt frem som en forlængelse af den store natur, altså verdensaltet, som mennesket er knyttet til med legeme, sjæl og ånd. Det vil også sige, at menneskets legeme ikke er "dødt" ler, der får indblæst ånd og liv fra Gud; et ånds- eller livsprincip er til stede i naturen og materien selv – i leret så at sige. Og modsat den bibelske beretning bliver mennesket på en mere direkte måde knyttet sammen med den natur, som skabelsesberetningen blot gør mennesket til herre over (1. Mos. 1.28) – nærmest som en trøst efter uddrivelsen fra Paradisets Have.

Vilhelm af Conches og Bernhard Silvestris er to blandt mange, ja talrige kristne naturfilosoffer, der ville udvikle det traditionelle kristne naturbegreb. De sagde det, som senere den tyske mystiker Jakob Böhme (1575-1624) fandt enkle og klare ord for: "Naturen er ikke Gud, men Gud bliver åbenbar gennem naturen."²⁸ De ønskede heller

ikke at genindføre hedenskabet, men med fornyet og mere fordomsfri naturinteresse at udvikle og udvide det kristne natur- og gudsbegreb så at sige indefra; at fortsætte udviklingen, ikke fastholde den.

7. Naturens lys.

Det er almindeligt at betragte det 12. århundredes naturfilosofi, som her blot er antydet, som en parentes i videnskabens og teologiens historie, som en i bedste fald smuk fantasi, hvor den vestlige kultur igen retter opmærksomheden mod naturen i et forsøg på at harmonisere religion og naturerkendelse, men som en myte eller et drømmesyn uden rod i virkeligheden. Denne vurdering ser man ofte gentaget i nyere forskningslitteratur, men den stammer egentlig fra Thomas Aquinas (1224-1274), den toneangivende teolog i det følgende århundrede, der betegner sine forgængere som poeter, vel at mærke i betydningen: dem der taler usandt. "Disse 'poeter' og såkaldte filosoffer skjulte meningen bag visse fabulerende og gådefulde talemåder, og hvad de i øvrigt har sagt, har ingen interesse i vore dage, hvor filosofien - altså den aristoteliske - undersøger, hvordan tingene forholder sig i virkeligheden."²⁹ Og rigtigt er det da også, at man gerne ser skolastikernes overvældende interesse for Aristoteles i det 13. århundrede som begyndelsen på den revolution, der kulminerer med den moderne videnskabs gennembrud i 1600-tallet og senere. Karakteristisk for denne er, at virkelighedsbegrebet eller opfattelsen af, hvad der er virkeligt, i stigende grad identificeres med den målbare, synlige og håndgribelige verden, kort sagt med naturvidenskabens domæne.

Men det 12. århundredes naturfilosofi gik slet ikke til grunde. Tværtimod, Vilhelm af Conches' og Bernhard Silvestris' og mange andres forsøg på at udvikle en 'religiøs' naturfilosofi blev i virkelig-

heden et afsæt til en kolossal naturfilosofisk tradition, der udviklede sig i flere retninger gennem de følgende århundreder, en tradition eller en række traditioner, der som sagt har stået i skyggen siden oplysningstiden i det 18. århundrede, og som forskningen først den sidste snes år for alvor er begyndt at afdække. Centralt i denne strømning står forestillingen om *lumen naturae*, naturens lys.

Dette begreb skal ikke uden videre forstås som naturligt lys – det kendte man nemlig godt i middelalderen, og det hedder *lumen naturale*, og svarer *so oder so* til almindelig sund fornuft som den *raison*, vi kender fra den franske oplysningstanke eller det engelske *common sense*. I udtrykket *lumen naturae* er naturen i genitiv, ejefald, det er naturens eget lys, som snarere skal opfattes som den sunde fornufte kilde eller grundlag. Paracelsus f.eks. (1494-1541) har en grundig erkendelsesteoretisk, ja for så vidt også en dyb psykologisk redegørelse for, hvorledes den sunde fornuft (*das spekulative nachdenken*) i mennesket opstår og udvikler sig på baggrund af naturens lys og bliver bestemmende for menneskets erkendelse og adfærd, for dets *vernunft, fürsichtikeit und weisheit* som det hedder i Paracelsus' redegørelse.³⁰ Naturens lys betegner altså et regulerende eller ordensskabende fænomen i naturen, en usynlig styrelse bag de synlige fænomener, som også mennesket, vel at mærke med sin legemlighed eller måske rettere via sin legemlighed, bliver en del af.

Men selve tanken om at den fysiske natur indeholder et åndsprincip, at der findes en "kode," en selvorganiserende kapacitet eller dynamik i naturen, som vi måske ville sige i dag, har i denne forgrenede tradition mange forskellige udtryk.

I det senantikke, hermetiske skrift *Asclepius* tales om en *intellectus naturae*, en naturens viden eller indsigt; Vilhelm af Conches taler om

en *vigor naturalis*, en livskraft der regulerer planter, dyr og menneskets bevidsthed; hos William af Auvergne, franciskaner og biskop i Paris omkring 1230, finder vi en *sensus naturae*, som han identificerer med dyrenes meningsfulde adfærd: edderkoppen "ved" hvordan den bygger et spind, fuglene hvordan de skal bygge rede, selv om ingen har lært dem det; det stammer fra *sensus naturae*, naturens viden. Hos Jean de Roquetaillade i det 14. århundrede udvikles tanken som en guddommelig og evig "kvintessens," Gud har lagt i den skabte natur, ikke blot som styrende for dyrenes (og menneskenes) adfærd, også som en art indsigt eller regulerende instans i naturens udvikling, skabelsens evolution. Hos Marsilio Ficino (i det 15. århundrede) forekommer en *spiritus mundi*, verdens eller naturens ånd, som det er menneskets højeste mål at søge erkendelse af. Også hos Ficino er det afgørende, at den kraft, som styrer naturen og universet, er den samme, som regulerer eller er virksom i menneskets legeme – og i menneskets ånd eller bevidsthed. Hvad kosmologien angår, er det karakteristisk, at den højeste også religiøse søgen ikke tager retning mod himlen eller ånden over naturen, men at det højeste, eller det guddommelige om man vil, søges således som det kommer til udtryk i den skabte natur. Agrippa af Nettesheim (1486-1536) resumerer udviklingen og taler om en *lumen sensus naturae*, "en forunderlig guddommelig glans (eller afglans af guddommelighed), der på naturlig måde er indgivet levende væsener," et guddommeligt lys, der strækker sig gennem al skabning, altså gennem al naturvirkelighed, og giver de levende væsener en intuitiv erkendelse, hvormed f.eks. kyllinger kender deres hønemor, når de kommer ud af ægget, skønt de aldrig har set hende (et eksempel Agrippa nævner blandt flere), og hvorfra mennesket får en mental kapacitet (*imaginativa virtus*) ikke ulig profetiske evner.³¹ Det-

te sæt af forestillinger når som nævnt et højdepunkt hos Paracelsus, som inddrager traditionen og giver den en bred teoretisk og praktisk udbygning i forbindelse med hans revolution af lægekunst og farmakologi, og samtidig – og ofte forunderligt erfaringsnært – udvikler han tanken om *das liecht der natur* yderligere i sine senere teologiske og naturfilosofiske skrifter.

Hos en af Paracelsus' efterfølgere i 1500-tallets anden halvdel, Gerhard Dorn, der er virksom ca. 1560-90, udvikles tanken om naturens lys yderligere som en mental evne, og som et virksomt led i menneskets erkendelse, men tanken uddybes også med de konsekvenser, det måtte få i forhold til skabelsestanken og det traditionelle kristne natursyn. Med udgangspunkt i Paracelsus' lære om *mysterium magnum* forklarer Dorn, at naturens lys er identisk med den guddommelige visdom, hvormed Gud skabte verden, men denne visdom er ikke forbeholdt Gud selv eller et metafysisk åndens rige hinsides; den er skjult til stede i verden, i de skabte ting, der tilsammen udgør naturvirkeligheden, og har altid været det. Denne visdom, Guds *evige* lys, er uskabt (*increatedum*) som Gud selv og vedvarende til stede i verden. Det synlige lys, som udgår fra solen, månen og stjernerne, blev skabt på den fjerde skabelsesdag, hvorimod Guds eget lys, visdommen, blev til som det første.³² Med Dorns egne ord: "I dette uskabte *increatedum* [nemlig Paracelsus' *mysterium magnum*] er det princip, hvori Guds evige Ord var det liv og lys, som skjult lyser i mørket." Det sidste er også en antydning til prologen til Johannesevangeliet 1.1: "I begyndelsen var Ordet og Ordet var hos Gud etc." og navnlig 1.5: "Og lyset skinnede i mørket, og mørket begreb det ikke." Dorn fortsætter sin forklaring af Paracelsus' begreber lidt senere igen: "Kan du ikke se [kære læser], at det, Paracelsus mente, var, at lyset var evigt og uskabt og skjult i mør-

ket, før det andet lys blev skabt fra det uskabte og evige lys' billede; det blev skabt ved Guds ord: *Fiat lux* [der blive lys], som senere blev adskilt fra mørket, hvori det evige og uskabte lys lå gemt."³³

Det er dette Guds evige lys, der skjult er til stede i mørket, som det hedder med bibelteksten, der er naturens lys, og det er således, det blev forstået: et evigt element i det timelige, en uskabt kilde i det skabte; et virkelighedspunkt hvor det himmelske og det jordiske falder sammen, og hvor distinktionen mellem det hinsides og det dennesidige falder bort – for så vidt et paradoks for den toneangivende og dominerende vestlige tænkning, der afskyer modsætninger inden for et og samme begreb. Det er derfor også forholdsvis sjældent, at filosofi-historikere herhjemme drager dette tema frem, skønt en filosof som David Favrholt i forbindelse med en kort gennemgang af taoismens filosofi fra Det gamle Kina gør opmærksom på, at vi også blandt vestens filosoffer faktisk har disse traditioner. Han nævner Plotin (205-270 e.v.t.) og den tyske dominikaner Mester Eckehart (1265-1323),³⁴ men en række øvrige – ikke mindst fra de traditioner vi her har berøring med – kunne tilføjes.

Måske ligger noget af det hemmelighedsfulde også i selve ordenes symbolik. Solens lys bortjager jo som bekendt mørket, stiller sig selv i stedet for som dag over for nat. Månen derimod lyser i mørket, er så at sige mørkets eget lys. I det latinske udtryk for naturens lys, *lumen naturae*, afspejles dette forhold, idet den første stavelse af hvert ord (*lumen naturae*) til sammen danner det latinske ord for måne: *luna*.

8. "Hvo sprængte Verdensægget...?"

"Moses [forstået som forfatteren til 1. Mosebog] forstod, da han kaldte lyset den førstefødte, at lys ikke blot er en substans, men er den første substans, fra hvis væren alle øvrige ting er blevet til ... I alle ting er nemlig en slags lys til stede, usynligt i sig selv, spredt gennem det uendelige kosmos, og sået som en kim i alle dele; et lys, som ved blanding med mørke og ved association og sammensætning bevæger sig mod det synlige lys. Visse folk skelner tankeløst ikke mellem det først skabte lys og solen, mellem den usammensatte substans og den sammensatte, så at sige mellem den første og den fjerde dags skaberværk. Ved det lys, som er en slags åndelig substans, blev sjælen givet uden en lysende sol eller nogen anden ydre lyskilde til at informere; ikke alene vores [menneskelige] sjæl, der er tillige en universel [sjæl], der strækker sig gennem det uendelige verdensrum (*sed etiam universa per immensum se diffundens*)."³⁵

Her forekommer også et naturens lys, nu udvidet med tanken om det uendelige, og det stammer fra netop den, der som den første i nyere tid fremkommer med en begrundet beskrivelse af det uendelige univers: den italienske renæssancefilosof Giordano Bruno (1548-1600). Citatet stammer fra det sidste værk, han nåede at få udgivet i 1591, før han blev grebet af inkquisitionen og henrettet ni år senere.

Bruno har ganske vist ry for at være blandt de første moderne videnskabsmænd, der forsvarede Kopernikus, forudså fremtidige opdagelser og banede vejen for naturvidenskabens gennembrud i det følgende århundrede.³⁶ Men selv om man stadig møder dette billede i den nyere populære og faglige litteratur, er det en opfattelse, der stammer fra det 19. århundredes genopdagelse af Bruno, der i den standhaftige filosof, der led døden på bålet, først og fremmest så en helteskikkelse for naturvidenskabens frigørelseskamp fra kirkens dominans og den frie

tanke over for kristendommens tyranni. Netop denne det 19. århundredes opfattelse af det universelle og principielle i Brunos opgave ligger til grund for Troels-Lunds beskrivelse herhjemme kort før århundredeskiftet. I et stort essay med titlen *Livsbelysning* (1898), formet som en selvstændig afslutning på hans livsværk om dagliglivet i slutningen af det 16. århundrede,³⁷ hedder det efter en redegørelse for verdensbilledets udvikling hos Kopernikus, Tycho Brahe og Kepler:

Der lød med ét en sælsom Lyd. Fyldt af ny Drift huggede Menneskeaanden pludseligt Næbet mod Verdensskallen. Den gav efter og brast. ... Hvo var Menneskeaaendens Befrier? Hvo sprængte Verdensægget? Det var den, der først udtalte Tanken: at Fiksstjernehimlen, den ottende Sfære, ikke dannede Verdens Grænse. Der var overhovedet slet ingen Hvælving, slet ingen Fiksstjernehimmel, det var alt sammen Rum og Kloder, Rum og nye Kloder, thi Verden var ikke endelig, men uendelig.

Aldrig er nogen blevet dømt med mere Føje end Giordano Bruno, da han Aar 1600 dømtes til døden. ... Men der var det underlige ved hint Baal den 17de Februar, at skønt det Blik, der tillidsfuldt vendtes mod Himlen, brast i Død, og den Haand, der havde peget mod nye Veje, forvandlet til Aske, splittedes i Tiberens Vande, saa var det dog ikke det nye, men det gamle, der gik op i Luer. Usynligt fængede Giordano Brunos Tanker i det gamle Omhæng. Og uden at nogen af de Tilstedeværende anede det, var det den dag den gamle Verdensopfattelse, der dømtes til Døden, Aartusend gamle Forestillinger, hvis Baalfærd begyndte. Langsomt, men sikkert. Thi den nye Tanke, der var saa stor og dristig, at end ikke Kepler mæg-

tede at hæve sig til den, har bredt sig siden da. Mangen af os mindes hin forfærdelige Stund, da den første gang paatrængte sig os, da den hyggelige Forestilling om Himmelhvælvingen brast, og Tanken om det uendelige Rum, den uendelige Verden, rev os omkuld. Fra den Stund var vi mærkede. Selv om vi i lange Tider kunde glemme Smerten, var Gennembruddet sket og vi lænkede til en Tanke, som vi aldrig mere kunne slippe og som aldrig mere slipper os. Thi man kan ikke mere vende tilbage. Den gamle Periode i Menneskeandens Udvikling er afsluttet.³⁸

Men forestillingen om det uendelige er kun den ene side af Brunos filosofi, den anden er naturbegrebet – og de hænger sammen.

For at forstå dette særlige forhold må vi erindre os, at mennesket siden tidernes morgen har betragtet himlen og rummet som gudernes bolig. Allerede den græske filosof Aristoteles (384-322 f.v.t.) bemærker, at ”alle mennesker antager, at der er guder, og alle, både barbarer og hellener, tildeler de guddommen det øverste sted.”³⁹ Det afspejler sig også i den aristoteliske kosmologi, hvor der er en skarp adskillelse mellem den jordiske og den himmelske del af kosmos med jorden i centrum; over månens bane er evige og uforgængelige bevægelser, under månens bane, i den såkaldte sublunare, naturens verden, hersker forandring og al bevægelse tenderer mod et endemål. Kristendommen overtager denne grundlæggende omverdensforståelse, men modificerer den efter kristen opfattelse, blandt andet ved at forstå den aristoteliske ”første bevæger” som et famlende forsøg på vej mod erkendelse af den kristne Gud fra 1. Mosebog kap.1.

Men dualismen mellem det evige og det timelige, mellem den himmelske og den jordiske sfære, var det forholdsvis let at tilpasse.

Det er denne dualisme, Bruno bryder. I det uendelige er der nemlig ikke noget 'oppe' og ikke noget 'nede' og heller ikke noget centrum – og slet ikke jorden. Bruno sprænger så at sige hul i kirkeloftet for at se det stjernernes og klodernes uendelige univers, som for Bruno udtrykker den sande Gud. Han bryder skallen for det gamle, lukkede verdensbillede og dermed også dets i denne sammenhæng begrænsede og forældede guds- og naturbegreb. Men tanken om det uendelige univers som en manifestation af Guds sande væsen betyder, at Guds plads, Guds trone eller nærmere bestemte lokalitet, ja for så vidt hele himmerigets metafysiske geografi, var borte, og Gud måtte i stedet forstås som en skjult eller åbenbar tilstedeværelse i det uendelige, og dermed i den synlige og naturlige verden, der omgiver os – og i det menneske, der med krop og sjæl er en del af universet; som Bruno udtrykker det: den guddommelige kilde, der manifesterer sig i det uendelige univers "med tusinde sole som vores" er også det mest levende i os, os nærmere, end vi er os selv. Det krævede et nyt gudsbegreb og et nyt naturbegreb; Bruno udviklede begge dele på en måde, som krænkede kristendommens kosmologiske fundament og kuldcastede kirkefædrenes naturbegreb. Egentlig ville Bruno udvide det kristne gudsbegreb mod verden eller rettere mod den nye kosmologiske indsigt, han mente at være nået frem til, men inkquisitionen troede, at han ville indskrænke eller formindske Guds magt og overhånd over det skabte.

Grundlaget for Brunos forestilling om det uendelige er nemlig, at Gud og naturen er knyttet på en sådan måde, at hvis Gud er evig og uendelig, må verden også være det. Og det betyder, som allerede Fiorentino, der var med til at udgive Brunos genopdagede værker i

1880'erne, udtrykker det: "Uden naturen ville Gud være en enhed, der var udfoldet og indviklet i sig selv, og derfor mangle håndgribelighed. Skabelsen er en udvikling af Gud selv, en nødvendig proces, som giver Gud virkelig og erkendelig eksistens... Uden naturen ville Gud ikke være erkendelig og heller ikke mulig."⁴⁰ Og den tanke at Gud og naturen er knyttet på en mere kompliceret måde end skabelsesberetningen lægger op til, havde netop de naturfilosoffer, som udviklede tanken om naturens lys, beskæftiget sig med i århundreder. Og det er denne tradition, Bruno er en del af og udvikler yderligere, han bringer den så at sige blot et afgørende skridt videre; eftersom udviklingen var nået til tærskelen, fører bare ét skridt yderligere ind i et andet rum – eller helt ud af bygningen. Når Bruno, som i citatet før fra 1591, taler om "en universel sjæl, der strækker sig gennem det uendelige verdensrum," har han udvidet det naturbegreb, der var knyttet til tanken om naturens lys, og som gjaldt for *il mondo*, altså det gamle, lukkede verdensbillede, og overført det som en del af *l'universo*, det uendelige univers med de "talrige kloder og verdener som vores." Derfor kan man heller ikke sige, at Brunos revolutionerende uendelighedstanke – hvor uventet og definitiv den end forekom Troels-Lund og andre af det sene 19. århundredes mennesker – pludselig faldt ned fra himlen eller fremstod som en tilfældig vision mellem alle mulige andre. Brunos filosofi om det uendelige skal snarere forstås som en kulmination, et højdepunkt for den middelalderens og renæssancens naturfilosofi, der ikke accepterede kirkefædrenes og det traditionelle kristne skel mellem skaber og skabning, mellem gud og verden, ja mellem ånd og natur, altså den vældige og forgrenede naturfilosofi, der tog sin begyndelse hos Vilhelm af Conches og beslægtede teologer og filosoffer i det 12. århundrede – hvis ikke før.

I sit naturfilosofiske hovedværk, den filosofiske og kosmologiske dialog, oprindeligt skrevet på italiensk, der udkom i 1584, mens Bruno opholdt sig i London (og nu i 400-året for Brunos henrettelse foreligger på dansk), *Om årsagen, princippet og enheden*, analyserer Brunos forholdet mellem ånd og natur, redegør for det nye naturbegreb og fremlægger de filosofiske begrundelser for tanken om det uendelige. Og det er i virkeligheden her, vi finder Brunos originalitet og geni, som også den danske filosof og filosofihistoriker Harald Høffding (1843-1931) behersket udtrykker det: "Brunos Stordaad som Tænkner er den Begrundelse, han ud fra vor Sansnings og Tæknings Natur giver af det nye Verdensbillede, og den Udvidelse af det, han samtidig paaviser som nødvendig."⁴¹ Der er her i fremstillingen af det nye verdensbilledes naturbegreb vi ser, hvor langt den nye filosofi, Bruno repræsenterede, var nået i forhold til den aristoteliske kristendom, der holdt fast på det gamle.

9. Afslutning.

I det foregående har jeg forsøgt at skitsere nogle af de perspektiver den nyere forskning i naturbegrebets historie i øjeblikket er optaget af. På den ene side er det påkrævet med en kritisk analyse af, hvordan og under hvilke vilkår den i øjeblikket dominerende naturopfattelse er blevet til, og her spiller kristendommen en afgørende rolle. På den anden side er det måske mindst lige så påkrævet at opspore og afdække, at den vesteuropæiske kultur historisk set rummer en langt bredere, og

dybere kunne det måske synes, naturforståelse, end den mekaniske. For kristendommen vedkommende må det være en påtrængende udfordring at få etableret kontakt med sine egne historiske rødder. Skal kristendommen videreføres som andet end en halvt offentlig institution, må den medvirke til at indhente dele af sin egen oversete historie og de naturfilosofiske traditioner, den vitterlig rummer. Naturvidenskaben på sin side må til gengæld blive mere fortrolig med, at den ikke blev født med 1600-tallets revolution, og at også den har dybe rødder i en periode, hvor religion og videnskab ikke var så adskilt som i nyere tid. Sagt på en anden måde: gennem middelalderen og renæssancen var interessen for naturens verden og de naturlige tings virke, altså også en eksakt søgen efter reel viden om naturens processer, ikke uforenelig med en religiøs eller skal vi sige en dybere åndelig eller metafysisk forståelse.

Men tiden er slet ikke til konklusioner. Det er arbejdet, der kalder. Hvad den øjeblikkelige status af naturbegrebet angår, er det mit indtryk fra sidelinjen, at vi i øjeblikket vist nok står på tærskelen til noget nyt. Den gamle, rent mekaniske naturforståelse er tilsyneladende ved at blive suppleret med et mere helhedsorienteret eller holistisk naturbegreb, blandt andet fordi det har vist sig, at viden om alle de enkelte dele ikke nødvendigvis forklarer deres samlede funktion; selv om man skiller klaveret ad, kan man jo ikke forklare musikken.

Det mekaniske verdensbillede kan bryste sig af en lang og glørværdig historie, men også om den er der meget nyt at tilføje. Måske vil det ad åre vise sig, at også de øvrige naturbegreber, som i øjeblikket er ved at udforme sig, har mindst lige så dybe historiske rødder og måske slet ikke er så nye, som vi tror.

- ¹ Jf. Søren Giversen, *Det ny Testaments teksthistorie*, Kbh. 1978, p. 48-49.
- ² Søren Giversens oversættelse, *De apostolske fædre* I, Kbh. 1985, p. 52. Giversen karakteriserer l. Klemensbrev som "et af de mest betydningsfulde oldkirkelige skrifter... det er omkring år 96 forfattet i Rom af biskop Klemens på romer-menighedens vegne og sendt til menigheden i Korint som et forsøg på at få genskabt fred i en splittet menighed. Som det første kendte, daterbare skrift i den kirkelige litteratur uden for det kanoniske Nye testamente og som et værk af én, der som personlig bekendt af Peter og Paulus har været fortrolig med den apostoliske menigheds liv og forkyndelse, er dets indhold af stor betydning, både teologisk og historisk." (*Ibid.*, p. 31).
- ³ *Aeneide* VIII, 351-352. Her i Johannes Lofts oversættelse. Jf. i øvrigt *Illustreret Religionshistorie* red. af Jes P. Asmussen og Jørgen Læssøe, Kbh. 1968, 3, p. 195.
- ⁴ Jf. J. G. Frazer, *The worship of Nature*, London 1926, der stadig er nyttig ved sine talrige eksempler fra den antikke litteratur; især kap. iv, 'The Worship of the Earth among the Ancient Romans,' p. 327-343.
- ⁵ Lucius Apuleius, *Metamorphoseon* eller *Det gyldne Æsel*, Kbh. 1942, p. 219, 233-234. Otto Gelsteds oversættelse, let modificeret. Originaltekst findes blandt andet i The Loeb Classical Library ledsaget af en revision af W. Adlington's engelske oversættelse fra 1566.
- ⁶ *De natura deorum* (Om gudernes natur) II, xi 29-30 (Loeb-udgave p. 150-152), her let modificeret efter *Ciceros filosofiske skrifter* oversat af Franz Blatt, Thure Hastrup og Per Krarup, Kbh. 1969-1972.
- ⁷ Karsten Friis Johansen, *Den europæiske filosofis historie. Antikken*, Kbh. 1991, p. 551. Om Epikur i øvrigt *ibid.*, p. 530-550; om Lukrets p. 550-553, bl.a.: "Han [Lukrets] kan vel ikke kaldes en selvstændig tænker, men som digter af verdenslitteraturens mest sublime læredigt er han derimod dybt original." (p. 551).
- ⁸ *De rerum natura* V, 259 (ed. Bailey, p. 444). I den danske oversættelse (se næste note): "Dernæst, alt det som jorden gir fra sig til vækst og til næring, / får den tilbage i samme mål, og eftersom jorden / samtidig med at den livnærer alt er gravplads for alting, / indser du etc."
- ⁹ Lukrets *Om verdens natur* på dansk ved Ellen A. og Erik H. Madsen med illustrationer af Margrethe Høskuldsson, [Det lille Forlag] Frederiksberg 1998. Bemærk at dette værk nu foreligger i en komplet dansk oversættelse.
- ¹⁰ *Naturerkendelse og Theologi i historisk Belysning* Herning [Poul Kristensens Forlag] 1996, p. 108-109.
- ¹¹ "Dieser Altgöttin ist nicht Personifikation eines Begriffes. Sie ist eine der letzten religiösen Erfahrungen der spätheidnischen Welt." *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1954, p. 116-117.
- ¹² Optrykt hos G. D. Economou, *The Goddess Natura in medieval Literature*, Cambridge 1972, p. 40-41.
- ¹³ Græsk original fra *Orphei Hymni* ed. G. Quandt, Berlin 1955, p. 10-12. Se i øvrigt Karl Kerényi, 'Die Göttin Natur,' *Eranos Jahrbuch* XIV (Zürich 1946), p. 39-86, hvor hymnen placeres i relation til den græske filosofi og mytologi. (Jf. Haaning, *Middelalderens naturfilosofi*, Kbh. 1993, p. 42-45, hvor Bjarne Schartaus oversættelse bragtes første gang og hvor hymnen præsenteres i lidt bredere kontekst). Hymnen har været ukendt i middelalderen, men den florentinske renesancefilosof Marsilio Ficino (1433-1499) kendte et græsk håndskrift og oversatte

hymnen til latin, men turde ikke udgive oversættelsen af frygt for inkvisitionen. Ficinos oversættelse er bevaret i et håndskrift (Bibliotheca Laurenziana, Laur. Plut. cod. 35 fol. 23r) og præsenteres med referat og fortolkning i Haaning, *Naturens lys*, p. 171-177.

¹⁴ Jf. Friedrich Heiler, 'The Madonna as Religious Symbol,' *The Mystic Vision. Papers from the Eranos Yearbooks* 6, ed. Joseph Campbell, Princeton University Press 1982, p. 348-374 (p. 352).

¹⁵ Citeret fra D. S. Wallace-Hadrill, *The Greek Patristic View of Nature*, Manchester 1968, p. 128-129.

¹⁶ "Non est autor." *Hexaameron* iv, l.4. (Migne, PL, 14, col. 202). endvidere l.6 (col. 144b) og II l.3. (col. 157-158).

¹⁷ "Deus verus...praesedit omni naturae, qui cuncta simul concludit et implet."

Contra Symmarchum, Migne PL 60, col. 147; også col. 118 og 244.

¹⁸ "non est Deus natura, sed Dei opus." *De falsa sapientia philosophorum*, Migne, PL., 6, col. 436-437.

¹⁹ "A.: Deum et animam scire cupio. R.: Nihil plus? A.: Nihil omnino. *Soliloquiorum Libri II*, Migne, PL., 32, col. 872.

²⁰ *Confessiones* X, 6 (*Corpus Christianorum* XXVII, 1981, p. 159). Bemærk, at dette skrift er oversat i sin helhed af Torben Damsholt [St. Ansgars Forlag] Kbh. 1988.

²¹ *Historia adversus paganos*, Torben Damsholts oversættelse, citeret fra Lotte Hedeager og Henrik Tværnø, *Romerne og germanerne (Det europæiske hus 2)* Kbh. 1991, p. 255.

²² *Om Guds stad* IV, 8. Her i Bent Dalsgaard Larsens oversættelse (p. 197). Bemærk, at hele dette værk er oversat til dansk.

²³ VII, 30. Bent Dalsgaard Larsens oversættelse (p. 124-125).

²⁴ "...a turning from cosmic to inward and spiritual religion." A. H. Armstrong, *Christian Faith and Greek Philosophy*, London 1960, p. 40.

²⁵ Oplysende eksempler hos Olaf Pedersen, *Naturerkendelse og Theologi*, 1996, p. 369-375.

²⁶ Gennemgang med alle kildehenvisninger i Haaning, *Middelalderens naturfilosofi*, p. 52-86.

²⁷ "Et tu, Natura, Uteri mei beata fecunditas." *Cosmographia* I, II, 1, ed. Peter Dronke, Leiden 1978, p. 98-99. Der er en bred præsentation og analyse af Bernhard Silvestris' værk i *Middelalderens naturfilosofi*, p. 86-122 (p. 91-92, 107-108, hvor Noys kaldes "Prima, Noys, deus, orta deo, vite viventis imago.")

²⁸ "Die Natur ist nicht Gott, aber Gott wird durch die Natur offenbar." *Apol. contra Tilken* I, §175, *Sämtliche Schriften* 1730 (Repr. Stuttgart 1955-1961).

²⁹ *Middelalderens naturfilosofi*, p. 132. (jf. note 26).

³⁰ Jf. Haaning, *Naturens lys*, 1998, p. 271-276. Bemærk evt. at stort bogstav på substantiver ikke var indført på Paracelsus' tid, og jeg følger her den originale skrive- og stavemåde.

³¹ For dette og de foregående korte eksempler må jeg henvise til referencer i *Middelalderens naturfilosofi* og *Naturens lys*, begge med personregister.

³² Jf. Ordsprogenes Bog (i Det gamle Testamente) 8.23-24 og 27 hvor visdommen (*sapientia*) taler: "Jeg blev frembragt i evighed, i begyndelsen, i jordens tidligste tider; jeg fødtes før verdensdybet var til, før kilderne, vandenes væld var til ... Da

han grundfæstede himlen, var jeg hos ham, da han satte hvælv over verdensdybet." (Aut. oversæt. 1931).

³³ *Naturens lys*, p. 305-310, og (om Paracelsus) p. 254-262.

³⁴ *Kinesisk filosofi*, Kbh. 1996, p. 55-73, især p. 57-59.

³⁵ *De imaginum, signorum et idearum compositione*, Frankfurt 1591, p. 22; *Opera latine conscripta*, II, 3, p. 117. Jf. *Naturens lys*, p. 436.

³⁶ Se f.eks. Steven Weinbergs *Den store teori. Jagten på naturens grundlove*, Kbh. 1994, p. 212.

³⁷ Jf. Vilhelm Andersen: "Ogsaa her er Ideernes Historie knyttet til et haandgribeligt, ja maaleligt Forhold: Indtrykkene af Lys og Mørke og Brydningen derimellem i det menneskelige Sind." *Illustreret dansk Litteraturhistorie IV*, Anden Halvdel, Kbh. 1925, p. 325.

³⁸ *Livsbelysning*, her citeret fra Fjerde Udgave, Kbh. 1904, p. 180-181.

³⁹ Citeret fra Harald Høffding, *Religionsfilosofi*, Kbh. 1924, p. 24.

⁴⁰ "L'idea della Natura nella filosofia di Giordano Bruno," *Bernardo Telesio, ossia studi storici su l'idea della natura nel risorgimento italiano*, Firenze 1872-1874; jf. *Naturens lys*, p. 385-387. Tanken forekommer også inden for grene af kirkefædrenes teologi, jf. Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961.

⁴¹ *Den nyere Filosofis Historie*, I, Kbh., 1921, p. 120. Der findes et ganske lille, men sympatisk portræt af Høffding hos Peter Thielst, *5 danske filosoffer fra det 19. århundrede*, Frederiksberg 1998.

ISSN 0902-9001
ISBN 8773495050