

ALT KUNNE VÆRE ANDERLEDES

Karneval og latterkultur i religionsfilosofisk perspektiv

– med særligt henblik på forholdet mellem skole og samfund i en multietnisk og – religiøs sammenhæng



Kandidatspeciale, maj 2016

Af Søren Bo Svendsen

Kandidatspeciale

Anvendt filosofi,
Humanistisk fakultet,
Aalborg universitet
Maj 2016
Af Søren Bo Svendsen

"Alt kunne være anderledes"

"Det som behøves er en ny filosofisk undren over for alt. Alt kunne være anderledes"(Bachtin-citat, jf. Andersen og Lundquist 2003:89).

Forsidebillede:

Pieter Breughel den ældre (1526-1568): *Battle of Carnival and Lent (Kampen mellem karneval og faste, 1559)*.

På billedet får man et levende indtryk af datidens karneval. Karnevallets spænding kommer til udtryk mellem kroen i venstre side af billedet og kirken i højre.

Indhold

Prolog	4
Abstract	5
Indledning	7
Specialets teoretiske udgangspunkt og struktur	10
1. del. Karnevalisme og latterkultur i Bachtins reception.....	12
Michail Michailovitj Bachtin.....	12
Monologisme – tertium non datum	14
Den levende dialog.....	15
Jeg og den anden – eller den anden og jeg?.....	16
Den polyfone dialog	17
Karneval - kampen mod 'seriøsiteten'	19
Latterkulturens frigørende virkning.....	21
Den folkelige latterkulturs historie	22
Grotesk realisme og ambivalens	23
Karnevallets utopi i hermeneutisk perspektiv	29
2. del. Religionens rolle i samfund og skole.....	31
Religion i menneskers hænder.....	34
Den religiøse og tabte dimension	34
Skrøbelighedens religion - sociologisk set	37
Anomi	38
Legitimeringsprincip.....	39
Religionens dimension i Bachtins perspektiv.....	40
Hypostaserne er medieret	42
Religion som didaktisk dannelsesprojekt.....	43
Den dimensionelle religionstilgang.....	44
Elevens livsverden og religionernes livsverden	47
Flerstemmighed i religionsundervisningen.....	50
Del-sammenfatning.....	51
3. del. Karnevalismens interkulturelle dannelsespotentiale	53

Sobornost – menneskeligt og åndeligt fællesskab	54
Kærligheden som levende kraft	54
Folkelighed i Grundtvigs perspektiv	56
Den polyfone tonalitet i skolen	59
Karnevalisme i skolens undervisning	61
Kropsligheden som en tonalitet	61
Afslutning	63
Sammenfatning	63
Bachtin, Solovjov og Grundtvig	64
Perspektivering	65
Undere, mysticisme eller autoriteter	66
Kropslighed og æstetik i undervisningen	66
Aalborg karneval	67
Epilog	68
Litteratur	69

Prolog

Under kandidatstudiet på Anvendt Filosofi har jeg beskæftiget mig med læringsfilosofi og især været optaget af, hvordan - det man med et slidt begreb kalder - *dannelse* indgår i skolens undervisning med henblik på at stimulere eleverne til en større forståelse i et mellemmenneskeligt perspektiv. Under min praktiktid på UCN, Hjørring, hvor jeg foretog observationer om den dialogbaserede undervisning - hvilket er sammenfattet i rapporten: "*Dialog, dannelse og demokrati – den polyfone dialog i undervisningen*"¹ - blev jeg opmærksom på den russiske filosof og sprogteoretiker M.M. Bachtin. Bachtins optagethed af dialogen som grundlæggende fænomen i den karnevalistiske tradition og latterkultur motiverede mig til at bruge dette som mit speciales omdrejningspunkt med reference til et religionsfilosofisk blik.

¹ S.B. Svendsen: Praksisrapport. "*Dialog, dannelse og demokrati – den polyfone dialog i undervisningen*"

Abstract

Please note that in the following 'training' is used as translation for the danish term 'uddannelse' and education is used as translation of the danish 'dannelse'. Education does not quite encompass the full meaning of 'dannelse' which is education in a broad sense, where the goal is to learn (to be aware of) respectful interpersonal contact and the unwritten rules of society.

What does laughing culture and carnivalism have to do with teaching in elementary school in a democratic educational perspective? In an educational perspective it is the task of primary school to strengthen the communication of knowledge and interpersonal understanding. The school's work and task is embedded in two positions: training, where communication of knowledge is point of departure, and education, where freedom of spirit with emancipatory educational potential is front and center. It is impossible to isolate these positions as they are influencing each other.

My motivation to work with the carnivalistic element and its possible educational potential comes from a wish and attempt to approach elementary school teaching and its educational goals from a different angle. In the course of time, 'carnival' as a phenomenon has undergone considerable changes in content as well as expression, but the dialogic and social principle is conserved which is another incentive to explore the phenomenological content and possible educational potential of the carnival. The religious dimension is a considerable part of the carnival tradition which takes place in a grotesque realism in the light of laughing culture.

It has always been human nature to contemplate what came before life, what will come after, and what the meaning of life is. This thesis is engaged with the philosophy of religion-related and dialogical aspect of the carnival. Philosophically religion relates to the borderline situations of life as does the carnival but where is the border between religion as a science and personal religiousness? How can primary school teach the subject without affecting? These questions be asked in a religion didactically perspective. Contrary to modernistic exception religion still draws big headlines in everyday life and is to a high degree reason for political manifestations. Religion in a multiethnic society must therefore be concluded to be a challenge in regards to interpersonal respect and consideration for others.

Carnival has both a centrifugal and a centripetal function. In the carnival humans can demonstrate and accentuate a protest to the outside world. The laughter-welcoming setting of the carnival has been able to contain expressions of life's ambiguity and has thereby been able to sum up and include not only basic diversity in understandings of life but also factual asocial living conditions. Is it also able to create interpersonal understanding and overcome language barriers both literal and

figurative? Will it be able to be a vessel for democratic educational potential in the education system and society in a multiethnic and multireligious context?

The thesis is divided into three main parts. The first part includes the Russian literature scholar and language philosopher Mikhail Bakhtin's view of the ambiguous dialogical aspect as it unfolds in laughing culture and carnivalism. Dialogue as core concept underpins in carnival's many ambiguous appearances, where the material-bodily expression stands out expressively.

The thesis is in its structure oriented towards the interaction between training and education. In the second part a philosophy of religion- and sociology of religion-related perspective from Paul Tillich and Peter Berger is put forward. In these approaches the concept of religion has caused epochal meaning and been operationalized in different ways. Tillich takes his point of departure in a broad definition of religion and problematize the concept as the forgotten dimension, whereas Berger has a more sociological understanding of religion as a phenomenon. As the concept of religion has a quite important position in Bakhtin's history of reception-based depiction of the carnival's polyphonic dialogue, the paper will then outline a philosophy of religion-perspective based on Bakhtin's perception of the religious dimension.

These inputs serve as the basis for focusing on the elementary school's teaching of religion in a didactic perspective. Here I include Smart, who is occupied with the comparative approach to religion, as well as Michael Grimmitt, who operates with learning about and learning from religion. The second part is concluded with a summary of the applied theories.

In the third part the carnivalistic polyphonic dialogue is put into the perspective of an intercultural context. On the basis of the theories of carnivalism and religion, the implications on education and social cohesiveness in the carnival-perspective are extracted and thought through together. Here a distinction between religion and religiousness are extracted, and a discussion of which characteristics can be said to describe Christianity in "east" and "west" is initiated. In this more comparative part of the paper, Solovjov and the concept *sobornost* is included as an east-reference, while Grundtvig and popular appeal ("*folkelighed*") constitutes the west-reference. In the end a pedagogical perspective is cast on the carnivalistic dialogue in an educational practice.

The thesis is concluded with a summary of the found philosophy of religion-based educational potential, and this is also put into current perspective regarding elementary school as well as society in a multicultural context.

Indledning

Hvad har latterkultur og karnevalisme med skolens undervisning i et demokratisk dannelsesperspektiv at gøre? Umiddelbart vil mange formentlig indvende, at karneval og skole principielt set må være væsentligt forskellige og måske endda uforenelige størrelser. I betragtning af, at ordet skole oprindeligt stammer fra det græske ord *schola* - der betyder fritid, dvs. et privilegium for de, der gik i skole, og som således fik mulighed for intellektuel udfoldelse og samtidig var undtaget for praktisk arbejde - har skolebegrebet strukturelt set undergået stor forandring. Skolens funktion har med tiden ændret sig i og med, at der i de sidste 200 år her i landet har eksisteret undervisningspligt. Gennem alle årene har der implicit i folkeskoleloven ligget et krav om at bibringe elever *lærdom, kundskab og livsforståelse*. Dette formål hviler på et menneskesyn, hvor individet tillægges ansvar for sig selv og styrkes i at have øje og ansvar for andre. I denne humaniseringsproces er det således skolens opgave processuelt at styrke kundskabsformidling og mellemmenneskelig forståelse. Det dannende aspekt har sit potentiale i den fagfaglige undervisning, der varetages af professionelle undervisere, og som foregår i fællesskab og interaktion med andre. Læreren agerer her i det *pædagogiske paradoks*², og må bevidst påtage sig rollen som den, der - konstruktivt ment - hjælper eleven ud i en selvstændig stillingtagen; altså et asymmetrisk forhold som udgangspunkt for en proces, der på sigt gerne skulle eliminere samme asymmetri.

Skolens virke og opgave er forankret i de to positioner, *uddannelse*, hvor det kundskabsmeddelende element er udgangspunktet, og *dannelse*, hvor åndsfrihed med frigørende dannelsespotentiale er det centrale. Man kan ikke isolere disse positioner, idet de begge influerer på hinanden. Det kan imidlertid diskuteres om skolereformen, der blev indført for to år siden med implicite målstyringsbestræbelser, medfører en skævvridning af forholdet mellem uddannelse og dannelse på en måde, så dannelsen må nøjes med mindre plads og opmærksomhed i skolen. Hvis der fortsat skal være en sammenhæng og interaktion mellem de to positioner, må såvel lærerens undervisningsmæssige indsats som elevens udbytte heraf bero på samfundets tillid til lærerens kompetence og metodefrihed, fremfor at ville fremtvinge en målstyring af noget, der ikke lader sig måle og styre.

² Jf. Oettingen, Alexander von (2010): *Almen pædagogik*.

Skolen varetager opgaven som socialiserende værested, hvor den enkelte indgår i samspil med andre, og hvor fællesskabet afspejler den enkeltes aktive deltagelse. Skolen er i ligeså høj grad forpligtet på at være teoretisk kundskabsmeddelende og et praktisk afprøvende lærested i forhold til alle tilværelsens spørgsmål. Begge anliggender foregår i et demokratisk perspektiv med dialogen mellem *skolen i samfundet* og *samfundet i skolen*, som et livgivende åndedræt, der sikrer og fastholder skolen som dynamisk funktion i samfundet og som åndeligt fristed til tilværelsesfortolkning for den enkelte elev.

Denne dialogiske proces placerer sig mellem fortid og fremtid, og udgør dermed den dynamiske interdependente virkning mellem tradition og fornyelse. Forkastes traditionen til fordel for ukritisk fornyelse ud fra vekslende politiske beslutninger, gøres der indhug i skolens sjæl og intention om at være et åbent og livsoplysende 'væksthus' for den opvoksende generation, hvor åndsfrihed råder og elever opdrages til aktivt samfundsengagement. Derfor må skolen altid forholde sig kritisk, men konstruktivt til nutidens aktuelle situation.

Motivationen til i filosofisk øjemed at anvende det karnevalistiske element og det mulige dannelsespotentialer heri, er et ønske om og et forsøg på at tilgå undervisningen og dens dannelsesbestrebelse på en anderledes måde. Fænomenet karneval har gennem tiderne undergået stor forandring i såvel form som indhold, men det dialogiske og sociale princip er stadig centralt, hvilket må være endnu et incitament til at undersøge karnevallets fænomenologiske indhold og mulige dannelsespotentialer.

Det har altid været menneskets natur at gøre sig tanker om eksistensen: livets *før* og livets *efter*, og hvad mening med livet i grunden *er*. Disse tanker bringer mennesket ud i en overvejelse om grundlæggende livsvilkår, og det åbner for fantasi og forestillinger om, hvad livet i grunden er: tilfældighed, mening eller noget helt andet. I disse livsfilosofiske refleksioner, som kan være nok så kontingente, støder tanken på spørgsmål om overnaturlige erfaringer og mystiske oplevelser, som værende empirisk udokumenterbare.

Dette speciale er i høj grad optaget af det religionsfilosofiske aspekt, som i dialogisk perspektiv kommer til udtryk i spørgsmålet, ***Kan karnevallet tænkes uden en implicit religiøs dimension?*** Filosofisk set forholder det religiøse aspekt sig til tilværelsens grænsesituationer, og det samme gør karnevallet, men hvor går grænsen mellem religion som videnskab og den personlige religiøsi-

tet? Hvordan kan skolen undervise i faget uden at påvirke? Disse spørgsmål må stilles i religionsdaktisk henseende. Religion, som for blot få år siden var dømt ude, - af bl.a. en dansk statsminister – er på det seneste i dén grad blevet gjort til genstand for opmærksomhed, og er både årsag til og genstand for politiske manifestationer. Religion i det multietniske samfund må derfor konkluderes at være en udfordring, hvad angår mellemmenneskelig respekt og forståelse.

Karnevallet har både centrifugal og centripetal funktion. Mennesket kan i karnevallet reagere, demonstrere og tydeliggøre en protest udadtil. Men karnevallet har ligeså stor appel i den modsatte bevægelse, hvor mennesket ser sig selv om en del af helheden, tilværelsen og erfarer livets grundvilkår. Karnevallet i dets lattermilde ramme har kunnet rumme udfoldelser af livets flertydighed, og var dermed i stand til at opsummere og inkludere ikke alene grundlæggende diversitet i tilværelsesforståelse, men også faktuelle ulige sociale livsvilkår. Også dette faktum vil være spændende at forfølge i nærværende undersøgelse, der ud fra et livfilosofisk, heuristisk synspunkt forsøger at reflektere over latterkulturens og karnevalismens dialogiske formåen. Er den i stand til at skabe mellemmenneskelig forståelse og overvinde de sproglige barrierer i både direkte og overført betydning, og dermed være bærer af demokratisk dannelsespotentialer i skole og samfund i en multietnisk og – religiøs kontekst?

Specialets teoretiske udgangspunkt og struktur

Specialet er opdelt i tre hoveddele. Den **første del** omfatter den russiske litteraturforsker og sprogfilosof Michail Bachtins³ reception af *latterkultur og karnevalisme*. Dialogen som kernebegreb understøtter og rummer karnevallets mange ambivalente fremtrædelsesformer, hvor især det materielt-kropslige udtryk træder ekspressivt frem. Det essentielle i den karnevalistiske ide, som den udleveres i mellemmenneskelig og samfundsmæssigt kontekst, er således første dels hovedanliggende. Historisk tid og geografisk sted er ganske vist interessant, men det er dog selve karnevallets og latterkulturens idé, der i forhold til et religionsfilosofisk indhold, vil udgøre det primære afsæt for specialet. Første del afsluttes med et hermeneutisk perspektiv på karnevallets mange facetter i forhold til begrebet utopi. Dette vil udgøre specialets fortolkningsnøgle.

Specialet fokuserer generelt på samspillet mellem dannelse og uddannelse ud fra den karnevalistiske tradition, hvor den religiøse dimension i høj grad gør sig gældende. Derfor redegøres der i **anden del** for religion og den religiøse dimension på den måde, det aktuelt kommer til udtryk i samfundet og i særdeleshed i skolens religionsundervisning. Ganske vist er det religionsfænomenologiske indhold prægnant i den karnevalistiske tradition, men der vælges imidlertid det religionsfilosofiske perspektiv som omdrejningspunkt for specialet for dermed at kunne diskutere religionens dialogiske funktion. Religionsbegrebet har gennem tiderne haft skiftende indflydelse i sociokulturel sammenhæng og bl.a. været brugt som løftestang for magtudfoldelser. Det første spørgsmål må derfor være, *hvad er religion?* Med afsæt i Paul Tillichs brede definition af religionsbegrebet, samt hans problematiserende blik på religion - som *den glemte dimension* - indkredses konsekvensen heraf i forhold til spørgsmålet om livets mening. Et andet afsæt i denne del består af Peter Bergers religionssociologiske beskrivelse af religiøsitet, bl.a. som legitimeringsprincip.

I Bachtins receptionshistoriske behandling af karnevallets polyfone dialog indtager religionsbegrebet en væsentlig position som afsæt for dialogen. Denne vigtige synsvinkel vil være et gennemgående træk i specialet. Videre i denne del fokuseres på religion i undervisningsmæssig sammenhæng, hvor begrebet baseres på en læseplan. Som eksempel på en komparativ religionstilgang vises Ninian Smart's syv-dimensionelle skema. Med hjælp fra den engelske religionsdidaktiker Michael Grimmitt redegøres for metodologiske overvejelser i forhold til det, han kalder *humanise-*

³ navnet kan nogle steder i specialet fremgå anderledes, hvilket har sin forklaring i forskellige oversættelsesmåder.

ringsprocessen. Det didaktiske sigte handler her om, at koble det kundskabsmæssige indhold med elevens livsverden i et ikke-normativt perspektiv.

Ud fra en almindidaktisk synsvinkel anvender Olga Dysthe - med inspiration fra Bachtin- begrebet, *det flerstemmige klasserum*. Denne tilgang vil imidlertid også kunne anvendes som relevant element i religionsdidaktikken.

I **tredje del** sammentænkes teorierne bag dialog og religion i et spørgsmål, om der interkulturelt vil kunne indkredses implikationer på dannelses- og samfundsmæssig sammenhængskraft i karnevals- perspektivet. I forsøg herpå anskues begrebet folkelighed ud fra såvel dansk som russisk tradition. I en diskursiv betragtning ud fra praksis i den kristne tradition, trækkes på Solovjov og begrebet sobornost som øst-reference, mens Grundtvig og folkelighed udgør vest-referencen. Vevidende, at der ikke ydes hverken Solovjov eller Grundtvig fuld retfærdighed i forhold til deres særdeles omfattende poetiske virke, at anvendes et partielt udgangspunkt for en betragtning.

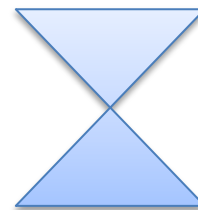
Som afsluttende kuriosum fokuseres på, hvordan den karnevalistiske dialogiske ide i praksis kan operationaliseres ud fra begrebet, *det flerstemmige klasserum* i skolens undervisning.

Specialets opbygning kan således skitseres i denne trefoldige model:

Udgangspunkt: Karnevalisme og latterkultur i Bachtins generelle reception.

Indkredsning: Religion som betydningslag i karneval, samfund og skole.

Udblik: Karnevalisme som bærer af dannelsespotentialer i interkulturel forståelse



1. del. Karnevalisme og latterkultur i Bachtins reception

I denne del er det primære mål at introducere Bachtin og hans reception af den karnevalistiske tradition og latterkultur med deraf udledte tematikker.

Michail Michailovitj Bachtin

Michail M. Bachtin (1895-1975), russisk litteraturteoretiker og sprogfilosof, der sammen med lingvisten, V.N. Volosjinov (1895-1936) og den jødiske filosof og matematiker, M.I. Kagan (1889-1937) var grundlæggere af det, der senere blev til Bachtin-kredsen. I Danmark oprettedes Bachtin-selskabet i 1971⁴.

Efter Sovjetunionens opløsning "[...]er Bachtin-forskningen eksploderet i Rusland; der findes flere centre, og der er mange slagsmål om, hvem der kendte ham bedst." (Andersen 2002:26). Det marxistisk-stalinistiske system i Sovjetunionen udgjorde en barriere i forhold til udgivelse af Bachtins tænkning. "Hans [Bachtins] disputats "Rabelais og hans verden blev skrevet" i 1930'erne, men kunne først forsvares og udgives i 1965. Han blev "genopdaget" i sit hjemland, da en revideret udgave af hovedværket om Dostojevskijs poetik udkom i 1963. I løbet af 1970'erne blev Bachtin kendt i Vesten, hvor hans kultur- og litteraturteori siden har vundet stor betydning. Dialogbegrebet hos Bachtin hænger sammen med hans menneskesyn og livsanskuelse."⁵

I forhold til vestlig tænkemåde, hvor den privat/personlige opfattelse af frihed er gennemgående, er det mere den sociale frihed og dialogens mange stemmer, der optager Bachtin. Bachtin var optaget af, hvordan folkets frihed kom til udtryk i forhold til det politiske system, som forsøgte at intervenere al religiøs virksomhed. Det lå ham derfor på sinde, at det åndelige aspekt, hvor gudommeligheden (kosmos) transfigureres som en altid ny 'begyndelse' og mulighed for mening gennemtrænger livet her og nu, som tro, håb og kærlighed. Denne trefoldighed skal i Bachtins optik tages meget konkret som et intersubjektivt forhold. I dette perspektiv var og er den russisk ortodokse kirke institutionel formidler.

⁴ Bachtin blev introduceret i Danmark i 1971, og han har siden oplevet en stigende popularitet. Fra primært at befinde sig i fodnoter og litteraturhenvisninger blev han nemlig i 1980'erne og helt markant i 1990'erne hovedperson i en række artikler, essays og afhandlinger, undervisningsforløb, foredrag og seminarer.

⁵ Ifølge kolofon til Bachtin, Mikhail M. (2006): *Rum, tid & historie – kronotopens former i europæisk litteratur*.

Bachtins interessere for den tyske nykantianisme, var dog begrænset af dens manglende fokus på individualitet. Det sociale aspekt, som var Bachtins fokus, synes ikke indrømmet i tilstrækkelig grad i den fornuftbårne kantianske moralfilosofi. Selv om Kant forsøger at sammentænke spaltning mellem den rent rationelle individualitet og en mere personlig individualitet, opnår han kun at isolere individualiteten til det han kalder "den asociale socialitet"⁶, hvilket mere synes at udgøre en hæmsko for det individuelle blik end en styrkelse. Derfor ser Bachtin det nødvendigt at anvende semiologien som hjælp til den nødvendige dialog mellem mennesker med teleologisk sigte om at værne og stimulere den enkeltes individualitet. I dette perspektiv opfatter han de folkløriske fænomener som karnevallet i et semiotisk system, der er karakteriseret ved:

- "1. En fri, intim kontakt mellem mennesker, hvorved alle afstande mellem dem ophæves.*
- 2. En excentricitet som tillader, at de udfoldede sider af den menneskelige natur kommer til udtryk i en konkret, sanselig form.*
- 3. En mesalliance, der muliggør en forening af alt det, der normalt er adskilt og modsætningsfuldt.*
- 4. En profanering af alt det hellige og ophøjede."* (Sylvest 1987:19).

Disse, og ikke mindst det tredje, strider mod Kants proklamation om, at fornuften udgør mulighedsbetingelsen for dommen, der kan gøres til lov. Dette forudsætter, at erkendelse og handling i moralsk henseende ud fra en rationel betragtning generelt skal kunne tjene almenvellet. Bachtin anså imidlertid individualiteten som afgørende forudsætning for det begreb, der senere var med til at gøre ham kendt i bl.a. pædagogiske kredse: den polyfone dialog.

Bachtin var meget optaget af det dialogiske aspekt i den litterære genre, romanen, hvor især Dostojevskijs forfatterskab optog ham. Gennem læsning af Rabelais' romaner Gargantua og Pantagruel⁷, kastede Bachtin sig ud i et receptionsprojekt om latterens historie set ud fra den karneva-

⁶ Kant: *Mennesket har en tilbøjelighed til at samfundsmæssiggøre sig, fordi det i en sådan tilstand føler sig mere som menneske, dvs. føler sine naturlige anlæg udvikles. Det har imidlertid også en kraftig hang til at individualisere (isolere) sig, fordi det hos sig tillige træffer på den asociale egenskab,"* jf.

http://denstoredanske.dk/Dansk_litteraturs_historie/Dansk_litteraturs_historie_1/Oplysningen/Individualismens_tid_1770-1800/En_overgangstid/Individualisme,_oplysning_og_civilisationskritik

⁷ François Rabelais' berømte, satirisk serie af fem fortsatte romaner, løseligt baseret på en ældre folkebog. Det er en historie om to kæmper, faderen Gargantua og sønnen Pantagruel og deres eventyr, skrevet i en underholdende, ekstravagant og satirisk stil. Bogen indeholder mange grovheder og skatologisk (latrinær) humor foruden meget voldelige scener. Lange lister over fornærmelser og bandeord fylder flere kapitler. https://da.wikipedia.org/wiki/Fran%C3%A7ois_Rabelais

listiske tradition i samspillet mellem individet, fællesskabet og seriøsiteten. I karnevallets kommunikative sammenhæng ritualiseres dialogen som en semiotisk kodning heraf.

Dialogens diskursive element, hvor jeget spejles i du'et for at forså sig selv, er Bachtins grundholdning: *"Ordet er en tosidig handling. Det bestemmes både af den, hvis ord det er, og af hvem det er adresseret til."* (Bachtin 1994a:87) i (Andersen 2002:35). Det er vigtigt at forstå dialogen som en ikke på forhånd fastsat ramme og forløb for den diskursive retning, men at det er i dialogen diskursen skabes. Det er især dette dialogiske aspekt, som manifesterer sig i begrebet polyfoni og karnevalisering, hvilket vil være den røde tråd i dette speciale, hvorfor der senere vil blive redegjort for disse to fænomener.

Monologisme – tertium non datum⁸

Når menneskers gøren og laden anskues og styres af rationalet i en moralfilosofi, hvis dom skal have almengyldighed, indskrænkes den individuelle handlekraft og frihedsmulighed. Dommens præmis om rigtigt eller forkert, er ganske vist det enkelte menneskes suveræne afgørelse, hvis udfald dog skal ses i en bredere og normativ sammenhæng. Betragtes maksimens kriterium i det kategoriske imperativ, monologisk og styrende, indebærer det negering af potentialet i en parallel, men anderledes relevans. Denne kontingens – at det kunne have været anderledes – er Bachtins indsigelse mod idealismens karakter, at der ikke gives en tredje mulighed.

Monologismen kan udelukkende opfattes enten sandt eller falsk. I sit opgør med monologismen er det ikke det, at ét menneske læser noget op for et andet, der er problematisk, men filosofisk betragtet er monologisme hæmsko for et intersubjektivt og dermed også et intrasubjektivt bevidsthedsudbytte: *"Den filosofiska monologisme omöjliggör en äkta växelverken mellan medvetanden och därmed också en äkta dialog."* (Bachtin 2010:99). Den ægte vekselvirkning i fx en undervisningssituation, er med andre ord ikke til stede, når en lærer forsøger at indlære en bestemt kundskab i eleven; og derfor er det ofte problematisk i en læringsituation at operere med begrebet *indlæring*, da det leder tanken hen på den såkaldte 'tankpassermetode'. Bachtin forholder sig distancerende til den sokratiske metode, da 'læreren' ganske vist på majeutisk vis her hjælper eleven til en forståelse, men principielt en styret forståelse frem mod et entydigt svar. På lignende vis, men i en helt anden skala, må man se det problematiske i, at én dogmatisk verdens- og livop-

⁸ tertium non datum – noget tredje gives ikke

fattelse anses som værende hele sandheden. Den totalitære opfattelse bruger monologen som meddelelsesinstrument, det være sig i politik, økonomi og religion. Hvor dialog er kendetegnende for det levende fællesskabs forhold mellem individer, kendes et fundamentalistisk styre på ensretning mellem system og den enkelte, vel at mærke i en top-bottom-version. Det er præcis tilfældet, når *systemverdenen koloniserer livsverdenen* – for nu at tage Habermas til indtægt.

Altså i den monologiske verden råder et enten-eller; tanken kan enten opfattes bekræftende eller negerende, alt andet giver ikke mening. Kun dialogen kan ophæve monologismens immunitet og dens isolerende fastholdende effekt i forhold til menneskets tænkning og gøren. Dogmatisme er monologisk.

Den levende dialog

Ordet dialog kommer af det græske *dialogos*, hvor førsteleddet *dia* betyder *om, gennem, mellem*, men andetleddet betyder *ord*. Ofte modstilles begrebet dialog med monolog, som kan opfattes som værende enetale. Det dialogiske er for Bachtin en grundholdning, og han opererer imidlertid med, at der eksisterer et dialogisk sammenspil mellem *ide* og *sandhed*. Ideen er interaktiv og lever først, når den dialogisk bliver operationaliseret, jf. "[...] *Ji én är interindividuell och intersubjektiv, dess livssfår er inte det individuella medvetandet, utan det dialogisk umgänget mellan medvetanden.*" (Bachtin 2010:106). Ud fra det perspektiv indfanges en metafysisk dimension som mulighed, der går på tværs af tid og rum og optræder som en mulighedserfaring i et interkulturelt horisont-sammensmeltende perspektiv.

Hos Bachtin kan en monolog som anført ovenfor umuligt være en del af en ægte dialog, og kan jf. ovenstående sammenlignes med forskellen mellem kommunikation og information. Her finder vi kulturernes sammenstød som et udslag af to monologer, der støder sammen⁹. Kommunikation kommer af det latinske ord, *communicare*, som betyder at gøre fælles. Information er derimod karakteriseret som en meddelelse fra afsender til modtager. Og her kunne man diskutere med Bachtin, om ikke fx en ordre, der bliver udstukket i et militærsystem er en dialog, når den bliver efterkommet. I al fald er befalingens resultat et performativt udtryk, der får konsekvens, og det uanset hvad den befalede har at mene om befalingen. I denne situation er det nonverbale sprog konventionelt handlende og baseret på et magtforhold. Magtforhold i interpersonelle relationer

⁹ Culture-clash

gør Bachtin oprør i mod – og ikke uden grund qua sin egen biografi, hvor han under det politiske system har følt det på egen krop. Han problematiserer tingsliggørelse af mennesker og deres indbyrdes relationer, jf. *”Kamp mot förtingligandet af människan, av mänskliga relationer och alla mänskliga värden under kapitalismens villkor.”* (Bachtin 2010:78). Ikke kun i en politisk og kapitalistisk, men også en pædagogisk sammenhæng, er det en replik, der kan have adresse til et reaktionært læringssyn, hvor *”Det lærerende menneske opfattes som en ting, der kan manipuleres gennem ydre påvirkninger.”* (Bach, Kaspersen og Paulsen 2014:18). I en demokratisk dannelsestekst skal kampen tages op mod tingsliggørelsen af mennesket, dersom systemtænkning og konkurrenceevne sættes højere end livsværdi og selvudfoldelse. Dette kaster os imidlertid ud i etiske overvejelser om, hvad det gode liv egentlig er – om det gode liv kan beskrives moralfilosofisk, intrapersonligt eller ud fra et religiøst perspektiv. Og så er vi allerede midt i en polyfonisk dialog, hvor det ene be’änder’ det andet, hvor den ’anden’ åbner sin fortrolighed for den jeget.

Man kan sige, at det dialogiske princip hos Bachtin er en hybrid, altså noget, der i struktur og funktion rummer forskelligartede elementer. Denne ’blanding’ afspejler menneskets position i verden: menneske som subjekt og det, der involverer subjektet – erkendelse, etik, religiøsitet, litteratur – er ikke isolerede fænomener, men må forstås ud fra, at mennesket er placeret midt i denne verden. Mennesket er dermed spændt ud mellem jeget og den anden.

Jeg og den anden – eller den anden og jeg?

Bachtins menneskesyn er ikke alene inspireret af, men også afhængig af ’den anden’, hvilket er i tråd med det interdependens-begreb, vi finder hos Løgstrup. Men hvor Løgstrup er optaget af *min forholden-sig til den anden*, jf. *jeg har aldrig med et andet menneske at gøre, uden jeg holder noget af dets liv i min hånd*¹⁰, optræder jeg-du-bevægelsen i modsat retning hos Bachtin, der introspektivt anfører, at *jeg er afhængig af den anden*. De to betragtninger optræder dialektisk og fungerer dialogisk som hinandens forudsætninger. Og Bachtin nuancerer og understreger interaktivitetens væsen yderligere, når han anfører: *”Bare genom en sådan inre dialogisk inställning befinner sig mitt ord i den intimaste kontakt med den andres ord, uten att samtidigt sammansmälta med det, uppsluka det eller i sig upplösa dess betydelse, dvs. det bevarer helt og hållet sin självständighet som rod. Att behålla distansen i denne intensiva relation av innebörder är langt ifrån enkelt.”* (Bachtin 2010:80).

¹⁰ Løgstrup 2008:25

Ord, der i dialogen er orienteret mod den andens ord kan være både konvergerende og divergerende i en åben og respekterende form. Hvis dialogen ikke er i stand til at åbne perspektiv og skabe undren og udfordring, dør den. Derimod hvis de forskellige stemmer i tonaliteten, polyfonien, får lov at optræde i undervisningen, skabes en passende modstand, der styrker lysten til at bidrage og involvere sig i dialogen. Dialogen frigør dermed dannelsespotentialer i en demokratisk sammenhæng. Bachtin har et klart didaktisk sigte, når han problematiserer, hvordan den rationalistiske tankegang (set ud fra et nykantiansk afsæt) så at sige har monopoliseret sandheden, læs: undervisningen: *”Den filosofiska monologismen omöjliggör en äkta växelverkan mellan medvetanden och därmed också en äkta dialog. På det hela taget känner idealismen bara till ett slag av växelverkan och kunskapsutbyte mellan medvetanden: någon som vet och äger sanningen lär någon som inte vet och har fel, dvs. förhållandet mellan lärare och elev följaktligen bara en pedagogisk dialog.”* (Bachtin 2010:99).

Eksistens definerer Bachtin som: *”[...] at være for en anden og gennem en anden – for sig selv. Mennesket har ikke noget indre suverænt territorium, han befinder sig helt og altid på grænsen, og idet han ser ind i sig selv, ser han ind i øjnene på en anden eller med en andens øjne.* (Bachtin 1979a:312)” (Andersen 2002:37). Det betyder, at vi er i relationen allerede inden, vi ved af det.

Den polyfone dialog

Det russiske begreb *slovo* dækker over *ordet* i mange betydninger og forbindelser, og når Bachtin introducerer begrebet *metalingvistik* i Dostojevskijs poetik, er hans forklaring, at *”[...] metalingvistik som ikke studerer ordet i språkssystemet och inte lösryckt ur ”textens” dialogiska umgänge, utan just i själva sfären för det dialogiska umgänget, dvs. i ordets sanna livssfär [...]. Ordets liv ligger i övergången från mun till mun, från en kontext till en annan, från ett socialt kollektiv till ett annat, från en generation till en annan. Härvid glömmar inte ordet sin våg och det kan aldrig fullt ut befria sig från inflytandet från de konkreta kontexter i vilka det ingått.”*

vi er i relationen allerede inden, vi ved af det.

(Bachtin 2010: 243).

Den kreativitet, der kommer til udtryk i dialogens handling i form af ordkombination og sprogspil (jf. Wittgenstein), udgør en diskurs. Dialogen kan have flere diskursive elementer, hvilke kan samles i begrebet *heteroglossia*, som kommer af græsk: hetero ”anderledes” og glossa ”tunge”. Det er

i denne relation *polyfoni* opstår. Polyfoni er i grunden et musikalsk begreb, hvor forskellige instrumenter og stemmer går op i en harmonisk enhed, et kontrapunkt. Lingvistisk betragtet rummer polyfonien en semantisk varietet i fx en roman, hvor forfatteren har givet stemme til hver en stemme. Men alligevel vil forfatteren hævde hver persons – og ikke mindst heltens - suverænitet i romanen. Stemmerne sættes op mod hinanden i en dialektisk dialog, som vi bl.a. finder det romanen *Idioten*, hvor forskellige temaer i et sprængfyldt univers kommer til udtryk uden dog at forløses i en konklusion. Romanen uden en entydig morale og konklusion præger Dostojevskijs forfatterskab, hvilket er en reception af og udtryk for den levende og polyfone dialog.

I det perspektiv skal temaet om menneskets individualiseringsproces gennem dialogen, som den fænomenologisk kommer til udtryk i latterkultur og karnevalisering, ses. Polyfoni er dialogisk, men en dialog er nødvendigvis ikke polyfon, jf. den sokratiske dialog, som oftest er kendetegnet ved et diskursivt forløb.

Filosofisk betragtet kan begrebet polyfoni imidlertid anvendes til at indfange det enkelte menneskes livsopfattelse og ontologi i den udspændthed, som *den ene* befinder sig i i forhold til *den anden*. Det verbale og kropslige sprog indgår i polyfonisk flerstemmighed i det karnevalistiske univers' dialog med seriøsiteten. Autoriteten, som socio-kulturel menneskeundertrykkelse, er i Bachtins opfattelse identisk med det, han benævner seriøsiteten.

I pædagogisk sammenhæng har begrebet også fundet sin anvendelse, idet nordmanden Olga Dysthe, med bachtinsk inspiration anvender begrebet *det flerstemmige klasserum*, hvilket hun beskriver i bogen med samme titel. Begrebet anvendes her i en mere stringent pædagogisk og almen didaktisk sammenhæng, nemlig som et udtryk for hvordan elevernes forskellige 'røster' kommer til udtryk som lyd, sprog og mening jf. Bachtins polyfone univers. Og det er i dette perspektiv Dysthe opererer og er blevet kendt for at demonstrere, hvordan det er muligt at ændre klasserummet fra en enstemmighed til flerstemmighed via en frugtbar dialog.

Dysthe er i sin bog primært fokuseret på, hvordan dialogen populært sagt optræder på kryds og tværs i klasserummet; lærer/elev, elever indbyrdes, elev/stof og skrivning/læsning. I dette flerstemmige klasserum er dialogen og samtalen "*meningsproducerende i samspil med hinanden og læreren.*" (Dysthe 2000:220). Dysthes metodologiske overvejelser om aktivt at anvende denne flerstemmighed i klasseværelset til at styrke både faglighed og fællesskab, gøres der rede for i afslutningen af del 2.

Karneval¹¹ - kampen mod 'seriøsiteten'

Den karnevalistiske tradition har dyre rødder i menneskehedens historie. Karneval er indbegrebet af fest som social folkloristisk institution, hvor både det legemlige og åndelige aspekt indgår.

I dette afsnit ses nærmere på udtryksformerne set i et traditionshistorisk og ikke mindst religionsfilosofisk perspektiv. Man må gøre sig klart, at karnevallet er lukket og digitalt, i og med det er tidsbegrænset, men at det operer ud fra en epokal hensigt. På den måde er karnevallets væsen at række ud over dets egen ramme. Dette transcenderende princip er implicit dialogens væsen.

Karnevallet henter sin inspiration fra antikken, men undergår en løbende forandring gennem middelalder, renæssance til moderne tid. Specialet tager imidlertid især udgangspunkt i det middelalderlige karneval.

Middelalderens teocentriske verdensopfattelse var i stand til at inkorporere to uafvendelige sider af livet i en tilsyneladende symfonisk atmosfære. Karnevallet var rammen om en spontan folkelig appel i et tidsrum. Her alt vendtes på hovedet – både korporligt og i overført betydning.

I renæssancen oplevedes en begyndende polarisering. Verdenssynet var nu påvirket af en udbredt antropocentrisk opfattelse. I grunden kunne man betegnende anvende Rosseaus udtryk: *Mennesket fødes frit, men overalt ligger det i lænker* - som en justeret opfattelse af karnevallets krydsfelt mellem kaos/orden, natur/kultur, jeg/andre, umiddelbarhed/refleksion.

Trods forskydninger op gennem tiden må følgende karakteristik gælde: I karnevallets frigørende proces og frigjorte form lader folket i fællesskab den kropsligt iboende kraft være omdrejningspunkt for og i livets totalteater, hvor alle er deltagere. Her kommer impulsive udtryk, polyfon tonalitet af ekspressive stemmer og handlinger til udtryk som intuitiv forståelse af virkeligheden i tid og rum. Karnevalstraditionen udspringer ikke udelukkende med den hensigt at 'skabe liv i kludene', men for grundlæggende at hævde, at mennesket er trængt på dets livsvilkår og har brug for at bringe noget i balance - om end kun i en begrænset periode. Her blandes stemmerne i et kor af forskellige udtryksmåder, der er en måde at problematisere samfundsforhold, magt og livsødelæggende konsekvens på.

¹¹ Karneval oversættes ofte med "farvel til kød" og ritualiseres i den moderne tid i den vestlige kultur i forbindelse med indledningen til den kristne fastetid, der strækker sig over 40 dage frem til påske. Denne form for karneval praktiseres især i lande, hvor katolicismen er fremherskende. Karnevalstraditionen kan føres tilbage til antikken.

In allen Kulturen des Mittelmeerraumes lassen sich ähnliche Feste, die meist mit dem Erwachen der Natur im Frühling in Zusammenhang stehen, nachweisen: In Ägypten feierte man das ausgelassene Fest zu Ehren der Göttin Isis und die Griechen veranstalteten es für ihren Gott Dionysos und nannten es Apokries.

(<https://de.wikipedia.org/wiki/Karneval>, Fastnacht und Fasching)

Er karnevallet da et terapeutisk koncept ud fra et common sence-agtigt setup, hvor en mangfoldighed af udtryk og fantasifulde indslag legitimeres alene på grund af karnevalets midlertidighed?

Nej, der er mere på færde, som vi kommer ind på under *groteske realisme*.

Bachtin er i sin bog, *Karneval og Latterkultur* optaget af begrebet karnevalisme ud fra en idemæssig tilgang, mere end at redegøre historisk for faktuelle forhold omkring karnevalismen. Mennesket er i centrum i Bachtins optik. Menneskets intersubjektive handlen i forhold til tilværelsens grundvilkår sker i en social emanciperende dynamisk interaktion - ikke i et iscenesat show- men i erkendelse af livets universelle skrøbelighed og værdi. I karnevallet er man ikke tilskuer, men deltager. Bachtins tanke og ide er, at der består et interdependent forhold mellem tid-rum-kategori og menneskets åndshistoriske kategori. I det forhold udgør den folkelige latterkultur en katalysatorvirkning. Karnevallet er den geografiske ramme, og indholdet er den metamorfose, der sker ud fra en historisk tid, når begge kategorier kolliderer. "[...] med denne ide om latterens princip, vil Bachtin karakterisere en måde at forstå verden, livet, mennesket og dets relation til andre mennesker på, som er kendetegnet ved fire dimensioner: universalitet, fest, frihed og ambivalens." (Bachtin 2001:11).

I Middelalderen, og især i renæssancen, havde karnevallet en social og politisk funktion. Folk klædte sig ud og udfordrede den ellers fastlåste og feudale klassesdeling. Under karnevallet blev fx bonden narrekonge for en dag og ellers agtværdige gejstlige personer blev detroniseret. Karnevalstraditionen var en legitim anledning til at klæde sig ud, at skifte identitet og gøre nar, ja endda drive spot med autoriteter og magtens hierarki; for ved at gøre grin med autoriteter, protesterede man mod det bestående samfunds normer. Latteren var ikke alene en spontan reaktion, men en udtryksmåde, der gjorde brug af en direkte gøre-nar-ad-attitude, altså en latterliggørende og udpræget kropslig udtryksform. På afgørende vis adskiller denne mimiske og dramaturgiske udtryksmåde sig fra en fysisk og voldelige væremåde.

Nutidens karnevalstradition rummer samme typologiske udtryksformer, som højt musik, tilråb og latter, og bliver derved en polyfoni af stemmer. Karnevallets auditive dynamik, sammen med det visuelle udtryk i form af dansetrin og æggende attitude, understreger det kropsligt/erotiske element, som emanciperende middel. Det udtrykker samtidig et involverende samhørighedsritual.

Nok er karnevallet en teatralisk og dramatisk her-og-nu-hændelse med ekspressive ytringer, men samtidig er karnevallets dialog en kronotop¹², der dimensionalt overskrider rum og tid ved at have det universelle karneval som vision. På den måde opfattes karnevallet tidløst og almenmenneskeligt, hvor transformationen sker i den levende og skabende dialogen med det utopiske som mål. Ved at placere seriøsiteten som stemme i dialogen, skabes der gennem latteren et dynamisk spændingsfelt, som giver plads til modstand og oprør. Ellers ville dialogen være død og gold. Kun gennem konfrontation lever sproget sit dialogiske liv.

Latterkulturens frigørende virkning

Den folkelige latters sande kulturhistorie fortolker Bachtin som en glemt antiautoritær, demokratisk livsform: *”Den ægte latter, der er ambivalent og universal, negerer ikke seriøsiteten, men renser og supplerer den. Den fratager seriøsiteten dens dogmatisme, forstening, fanatisme og kategoriskhed, dens elementer af angst eller afskrækkelse, dens didaktisme, naivitet og illusioner, dens entydighed, ensidighed og sentimentalitet. Latteren gør det umuligt for seriøsiteten at stivne og blive isoleret fra tilværelsens ufærdige helhed. Den genskaber ambivalensen og helheden. Det er latterens overordnede funktioner i kulturens og litteraturens historiske udvikling.”* (Bachtin 2001:163).

Den universelle latter er altovervejende munter, men som anført ovenstående, rummer den også underliggende alvor. Bachtin taler ud fra præsens og pointerer, at det specifikke ved latterkulturen endnu ikke er afdækket, men derimod i borgerlig receptionshistorie er blevet tendentiøst udlagt som oprør. Han påpeger, at latteren i sit væsen var og er i stand til at åbne *den anden verden* – det, der i karnevallet udspiller sig som kreativ parodi på seriøsitet. Denne rummelige dualitet, som latteren muliggør, udgør i Bachtins terminologi en transformativ katarsis, idet den i sit væsen ikke er begrænset af bestemte ydre normer, men forholder sig kontingent til tilværelsens, at alt kunne have været anderledes. Dermed har den folkelige latterkultur funktion som en ventil, hvor mennesker kan få afløb for en opsparret utilfredshed ved i karnevallet fiktivt at bytte roller for en tid. Denne form for 'leg', som suspenderer seriøsiteten for en tid, accentuerer imidlertid menneskets mulighed for aktivt at være medskaber på fællesskabet samt egen tilværelse og er således et greb i en diskurs om almindannelse og demokratisk livsforståelse.

¹² kronotop betyder ordret, tid-rum

Den folkelige latterkulturs historie

Antikkens seriøsitet var ikke bange for latter og parodier som korrektiver, hvilket ubevidst udgjorde en stabiliserende faktor i datidens samfund. En egentlig polarisering mellem styre og folk var mindre udtalt, end det senere blev tilfældet.

I modsætning hertil var middelalderen præget af kirkens dogmatiske autoritære seriøsitet. Der blev dog tilladt karnevalsfester i bestemte perioder, og kirken lod sig repræsentere i den groteske realisme, hvor bl.a. munke og andre klerikale personer indgik i det omvendte, men i skikkelse af den rare latterkultur.

I renæssancen lever latterkulturen videre, men i en knap så mild udgave. Der fornemmes en sarkastisk tone i et oplysningssamfund, hvor verdensbilledet i højere og højere grad præges af rationalitet og videnskab.

Distinktion mellem det hellige og profane er krydspunkt i enhver religion. Distinktionen kan kun ophæves i et dialektisk forhold, hvor denne dobbelthed ikke bliver et modsætningsforhold, men opleves som interdependent. For lige såvel som det var "[...] forkert at tro, at middelalderens seriøsitet slet ikke imponerede folket, ville det være forkert at tro, at folkets mistro til seriøsiteten og folkets kærlighed til latteren som en ny sandhed altid havde en bevidst, samfundskritisk og oppositionel karakter." (Bachtin 2001:132). Dialektikken skal ses ud fra seriøsitetens evne til autoritært at definere forbud og trusler som spændetrøje, både i profan og religiøs sammenhæng, og netop i latteren oplevedes en sejr over den af seriøsiteten påførte angst. I filosofisk betragtning kunne man spørge, hvad der giver seriøsiteten dens autoritet - enten som dogmatisk determineret eller som ontologisk grundvilkår.

Latteren rummer dermed langt mere end, hvad der kan udtrykkes lingvistisk som smil og grin: *"Latter er dybest set ikke en ydre, men en indre form for sandhed; den kan ikke omdannes til alvor, uden at selve det sandhedsindhold, som den afdækker, ødelægges og forvrænges. Latter frigør ikke kun fra ydre censur, men først og fremmest fra den store indre censur; den befrier fra den frygt, som udvikledes i mennesket gennem årtusinder: frygt for det hellige, for forbud, for fortiden, for magten[...] Den afdækker det materielle kropsprincip i dets sande betydning. Latteren åbnede menneskets øjne for det nye, for fremtiden. Derfor muliggjorde den ikke alene tilkendegi-*

Latter er dybest set ikke en ydre, men en indre form for sandhed

velsen af en anti-feudal, folkelig sandhed; den medvirkede til at fremhæve denne sandhed og give den en indre form. Og denne form blev udviklet og forsvaret gennem årtusinder i latterens dyb og i folkefestlighedernes forestillings billeder. Latteren femviste verden på ny fra dens lystigste og mest nøgterne sider.” (RW s. 94) i (Sylvest 1987:22).

Latterkulturen kommer til udtryk dels i rituelle og visuelle former på karnevalspladsen, dels i litteraturen, og folkemindesamlinger og dels i omgangstonen i dagligdagen på det nære plan. Den er, hvad man kunne kalde, et emanciperende 'frikvarter' i seriøsitetens 'sorte skole'. Karnevallet er ikke målet i sig selv, men er et betydningsfuldt skridt på vejen mod talens åbenhed og den sande dialog.

Grotesk realisme og ambivalens

Når Bachtin beskæftiger sig med den *groteske realisme*, er det som anført tidligere gennem reception af Rabelais' forfatterskab ud fra romanerne, Gargantua og Pantagruel. Som en del af den grotesk-realistiske litteraturtradition skildrer disse romaner datidens endnu ikke klassesdelte samfund i den europæiske kultur. I den groteske realisme, som er præget af satire og farceagtig ironi, brydes den monotone hverdag.

Den groteske realisme er karakteriseret ved, at specifikke sociale fænomener er i centrum og behandles med overdrivelse. I grotesken, hvor alt er overdrevent (hyperbolsk) bliver ambivalensen udtrykt i kombinationen af positive og negative poler på samme tid. Disse konkrete metaforiske udtryk, der vender op og ned på vante forestillinger om livet og mennesket, er på samme tid realisme og 'drøm'.

Den jordiske krops iboende ambivalens - at mennesket er bundet af naturen, men altid har villet overskride samme natur og frigøre sig fra den, er hovedtematikken i karnevallet. Distinktion mellem dionysiske instinktive drifter og den dydige apollinske adfærd ophæves i karnevalstiden momentant til fordel for fri og uhæmmet livsudfoldelse. Naragtige og lystige scener udspilles ekspressivt sammen med frygtindgydende og alvorlige udtryk, og begge udtryksformer opvejer nærmest symbiotisk hinanden og kan karakteriseres som ambivalensens forenende modsætninger.

Ambivalensens dobbelthed udgør i disse dage en befriende virkeliggørelse af det umulige. Grotesk realisme er kendetegnet ved at alle ler af alle, alting vendes på hovedet – både bogstaveligt og i overført betydning - der sker en profanering af det hellige; munke og præster var aktive deltagere, men i en verdslig 'udgave'. Med andre ord er karnevallets groteske realisme i udpræget grad præget af ambivalens og degradering. *"Det grundlæggende princip i den groteske realisme er degraderingen, dvs. nivelleringen af alt, hvad der er højtideligt, spirituelt, ideelt, abstrakt; det er en overførsel til det materielle niveau, til jordens og kroppens sfære i deres uløselige enhed[...] Degradering og fornedrelse af det højerestående har ikke en formel og relativ karakter i den groteske realisme. "Opad" og "nedad" har her en absolut og strengt topografisk betydning. "Nedad" er jorden, "opad" er himlen. Jorden er et element, som fortærer, opsluger (graven, livmoderen) og samtidig er fødsels og genfødsels element (de moderlige byster)."* (Bakhtin: *Rablais and his World*¹³) i (Sylvest 1987:24).

Med et antropologisk udgangspunkt er Bakhtin optaget af denne fundamentale dobbelthed, der kommer til udtryk i menneskers opfattelse og syn på livet og verden. Genren, der udtrykker vanvid i handlinger, er baseret på følelsesmæssige og kropslige vilkår. Hvis man anskuer den groteske realisme som vanvidets scene, skal udtryksformerne imidlertid ikke opfattes som *fravær af viden* – som er ordet, *vanvids* egentlige betydning- men vanvid i skikkelse af det kropslige element, der indgår naturligt og manifesterer sig *vulgært og demonstrativt* uden i sig selv at være det. I karnevalsaspektets rummelighed legitimeres modsatrettede udtryksformer, da det sker på karnevallets særegne præmis, nemlig den milde/positive latterkultur. Det er vigtigt i den forbindelse at gøre sig klart, at institutionen karneval i middelalderen var generativ strukturerende for menneskets forsøg på at møde sine grundvilkår i accept og i distance. Den skarpe skelnen mellem profan og hellig var i mindre grad accentueret i middelalderen end det blev tilfældet senere, hvilket kan være årsag til den fordragelighed, der trods alt herskede i karnevallet, var til stede. Men den groteske realisme, med sin på samme tid adskillende og forenende modsætninger, præges og forandres gennem middelalderens feudalsamfund og ikke mindst efter Reformationen, hvor protestantismen øver en massiv indflydelse på den karnevalske tradition. Efterhånden får karnevallet skikkelse af at være de undertryktes fest, og tidligere tids groteske realisme bliver nu af de magthavende opfattet negativt og som udgørende en trussel. I Sydeuropa, hvor katolicismen er mest udbredt, afholdes sta-

¹³ oversat af Helene Iswolsky. Cambridge, Mass: MIT Press, 1968

dig karnevaller, men udelukkende på tidspunkter med relation til kirkelige højtider. På denne måde foregår der en officiel styring af karnevallerne *"Karnevalstiden blev således af den katolske kirke betragtet som den tid, hvor man for at få afløb for alt det kødelige tog afsked med det og på denne måde forberedte sig til den umiddelbart efterfølgende faste."* (Sylvest 1987:17).

Selv om genren er epokalt forankret, lever karnevalstraditionen altså videre i dag, men hvad er årsagen til den konfessionelle indgriben og kirkens reduktive syn på karnevallet? Er det menneskers (kirkens) forsøg på at være forsvarer for den almægtige, eller er det menneskers magtbegær, der kommer til udtryk? *"Henri Estienne: Hvis de [de seriøse teologer] tror, at man kun kan gribe den slags emner an med den største seriøsitet og ydmyghed, vil jeg ikke benægte, at Guds ord kræver en from tilgang. Men man må også forstå, at Guds ord ikke er så grumme og strenge, at deres storhed og vigtighed ikke kan kombineres med ironi, farce, vittigheder og ordspil."* (Bachtin 2001:138).

Denne instans, som Bachtin kalder *seriøsitet*, og som inden den blev domineret af systemets, kirkens eller anden form for herredømmes grænser, fandtes i den milde latter som et spejl. I dette spejl oplevede man sig selv og opfattede livet i al dets skrøbelighed og storhed, skønhed og gru. Dette spejl, hvor latteren virker åbnende, befriende og som dialogiserende funktion, udgør karnevallets egentlige grundprincip i eksistentiel og etisk forstand. *"Latteren som princip og det karnevalistiske verdensbillede, der ligger til grund for det groteske, nedbryder al begrænsende seriøsitet, alle prætentioner om en ikke-tidstilknyttet betydningsfuldhed og forestillinger om nødvendighed, frigør den menneskelige bevidsthed og menneskets tanker og fantasi og åbner dem for nye muligheder."* (Bakhtin 2001:82).

I nyere tids kultur har den strenge, videnskabelige seriøsitet tilføjet latterkulturens historie endnu et pessimistisk slag, om end der trods alt dog kan spores antydninger af latterkulturens væsen, der kommer til udtryk i en vedholdende interesse for tilværelsens ikke-beviselige dimension. Som eksempel herpå kan nævnes den historiske udvikling i Rusland, hvor religiøs interesse og trosmæssig bekendelse uden held har været forsøgt bekæmpet i en årrække. Konsekvens af at gøre religionen illegal har både i historisk og globalt perspektiv bevirket en vedvarende og måske endda tiltagende interesse for religion, hvilket også er Bachtins fokus; nemlig at kæmpe for et menneskesyn, der

hviler på frihed til at tænke, tro og tale. Apropos proklamerer Leif Davidsen i bogen, *Dostojevskijs sidste rejse, "at religion er en del af den nationale vækkelse"*.

At Bachtin endvidere metaforisk anvender kristologien antropologisk skal vi senere se nærmere på. Hvad der filosofisk set er begrundelse for det religiøse aspekts overlevelse i en kultur kan ansues fra forskellig side. For det første, at menneskets trang til at tro på noget, der større end den empiriske verden udgør for de fleste et ontologisk grundvilkår, som ikke lader sig amputere. For det andet, at hvis denne amputation alligevel, som politisk manifestation, forsøges iværksat og fuldført, vil dette forbud fremprovokere en desto stærkere protest, der såvel intra- som intersubjektivt vil komme til udtryk i en deontologisk og idealistisk fastholdende indstilling til religionens betydning.

Det materielt-kropslige

Alt ved karnevalet henviser til kroppen. Også sproget med dens sjofelheder og eder. Kroppen fremhæves og forvrænges ved overdrivelse (fx kæmpen Gargantua) – og det hele er svøbt ind i en ambivalens, en tvetydighed. *"Med ideen om det materielt-kropslige modarbejdes således alt, hvad der er ophøjet, isoleret eller afskåret fra jorden, kroppen og det menneskelige fællesskab, og dermed modarbejdes den officielle kultur, som netop dyrker det ikke-jordiske – ideen, ånden, Gud – fornægter kroppen og opsplitter menneskeheden.* (Baktin 2001:13).

Parodien, der præger karnevallet, har på samme tid skikkelse af destruktion og konstruktion, den genføder og fornyer, samtidig med den negerer. Den kendte struktur fra litteratur og bibelske fortællinger; liv, død og ny begyndelse, er i den materielt-kropslige udtryksform ekspressivt til stede. Her lever alle i latterkulturen med i livets drama, hvor intet kan unddrage sig kritisk medinddragelse og ironisk distance. Sammenhængskraften ligger i en fælles erkendelse af livets grundvilkår. Livet i al sin mangfoldighed fra fødsel til død er karnevallets ramme, men er også dets indhold. Ikke en iscenesat og instrueret opførelse, men snarere, hvad man i vore dage vil kalde et rollespil, hvor alle agerer spontant – ikke et monologisk skuespil mellem scene og publikum. Alligevel er der, som sagt, en orientering mod seriøsiteten som objektivt modforhold, der er motiverende for udfoldelsernes protesterende indhold. Narren er denne dag ligeså vigtig som magtens mænd, børn og voksne, gamle og unge, alle går ind i den groteske realisme og indfanger og blæser på li-

vets grundvilkår og samfundsstrukturen for en tid. I dette utopiske frirum, hvor alt kan ske og gerne må ske, slår man døden ihjel, og hvad der ligger i denne symbolik, skal vi nu se på.

Vender om på, hvad der normalt anses for at være op og ned

Det karnevalske verdensbillede beror i sit inderste på en never-ending forandringsleg, hvor livet og døden ubarmhjertigt og nådesløst udspringer af fødslen og indfanger en dialektik som ramme om menneskelivet. Umiddelbart kunne det virke absurd, at netop døden som eksistentielt menneskeligt grundvilkår giver næring til en livslang kamp mod de kræfter, som den selv symboliserer i form af undergang og udslettelse. Og alligevel er netop denne absurditet kernen i fænomenet håb, et håb om en anderledeshed og nyskabelse, der forsøger at indhente det, der kunne synes uopnåeligt. Denne form for synkrati forholder sig især til balancen mellem det, som Habermas kalder systemverden og livsverden. *"[...] kontakten med jorden og kroppen nok 'dræber' eller underminerer det ophøjede, men samtidig er det stedet for nyt liv, nye utopiske betydninger."* (Bakhtin 2001:13). Disse nye utopiske betydninger har stærk eksistentiel og religiøs indikation. Hvis livsanskuelsen var instrumentalt og mekanisk anskuet, ville livets før og efter være uinteressant alene af den grund, at det ikke kunne tænkes. Når mennesket til alle tider har været ontologisk optaget af netop disse spørgsmål, er det på grund af tankens transcenderende evne. Derved bliver også døden interessant, da døden ganske vist er uden for livets rækkevidde, men alligevel er betinget af livet. Dette fænomen, denne interdependens – som senere og især i nyere tid er tabuiseret – fremtræder i grotesk realisme som uundgåelig og dermed naturlig og logisk.

"När vi säger att i döden "förutses" födelsen gör vi oundvikligen den karnevalska ambivalensen logisk och vanställer den något; ty härvid åtskiljer vi döden och födelsen och avlägsnar dem något från varandra". I de lenade karnevalsbilderna däremot är döden själv havande och ger liv, och det livgivande moderliga skötet visar sig vara en grav. Just sådana bilder frambringar det skapande ambivalenta karnevalsskrattet, i vilka löje och jubel, lovord och skymf är oskiljaktigt förbundna." (Bachtin 2010: 199).

Det groteske element og udtryk findes også repræsenteret i de kirkelige kalkmalerier. Her sammenblandes menneskefigurer, dyr og planter i groteske og naturoverskridende udtryk. I disse fremstillinger – som spænder lige fra det hæslige til det lattervækkende – vrimler det med fabeldyr, klovnelignende skikkelser og forførende djævla.



*Et eksempel herpå findes i Vrå kirke,
hvor der hænger et kalkmaleri
der forestiller
en lutspillende gris.*

Dødedans

Dødedans udtryktes i senmiddelalderens billedkunst i 1400- og 1500-tallet. Den fremstilledes ofte som en kædedans mellem skiftevis skeletter og mennesker i alle aldre og sociale lag, lige fra bonde til pave. Dødedansen er et memento mori, der viser, at alle er lige for døden.



Døden fra Lübeck var et 30 meter langt vægmaleri af Døden i en lang kædedans med 24 mennesker, malet i naturlig størrelse, fra alle samfundets trin, fra pave til spædbarn. Døden springer rundt og opfordrer folk til dans, men de fleste forsøger at undslå sig. Billeder og tekst kombineres, så det i virkeligheden har været en af verdens første og største tegneserier. (<http://www.dodedans.com/>)

Der gøres grin med døden gennem grotesk realisme, man så at sige leger med disse absolutte grundvilkår for bedre at kunne rumme dem. At danse dødedans, kan være et forsøg på at afbrænde helvede, som i den folkelige opfattelse var identisk med ild. Ud fra denne tematik kunne det også være en sarkastisk replik til fx katolicismens praksis angående afladshandel i lyset af luerne fra skærsilden. Altså en demonstration mod kirkens herredømme. Men samtidig er det fortvivlelsens anslag mod livets uudgrundelighed. I latterens perspektiv udtrykkes universelle spørgsmål.

Æselfest

Ud over de egentlige karnevaller afholdtes flere former for processioner og sociale aktiviteter med karnevalistisk anstrøg. Mange af disse fester havde kirkelig tilknytning med stærk rituelt og ambivalent indhold. En af disse var den såkaldte æselfest, jf. følgende citat: "Æslet blev i det sydlige Europa trukket med ind i kirken, når der var "æselfester", også kaldet "narrefester". Ved æselfesten vendte præsterne og menigheden op og ned på det, der var mest helligt for dem, nemlig gudstje-

nesten og den kristne tro....Præsterne klædte sig ud som biskopper, og en udklædt nar tog føringen og kommanderede præster og biskopper til at udføre latterlige og nedværdigende handlinger. Man sang bagvendt og skingrende falsk, og man efterlignede æslets skryden. Æslet selv stod ved alteret og bidrog med sit. Folk og præster morede sig, men bisperne brød sig ikke om det og ville have festlighederne afskaffet. Men traditionen var stærk, og teologerne i Paris bakkede op. De mente, at al den venden op og ned på det allerhelligste var en sund og nødvendig handling: "Også vinsækken ville bryde, hvis vi ikke af og til lod lidt luft sive ud. Vi er alle som fade med svage stave ... Visdommens vin ville sprænge os, hvis vi til stadighed kun gærede i andagt og gudfrygtighed ... der må luft til, for at den ikke skal fordærves"¹⁴.

Metaforen - at udlufte vinsækkene, som metafor på menneskelig habitus - virker på samme tid befriende og forstående, og tilkender religionen en rummelighed. Omvendt kan det også tolkes pragmatisk, hvis accept af traditionen er betinget af en form for kirketugt.

Karnevallets utopi i hermeneutisk perspektiv

Afslutning på denne del skal bestå af et kritisk filosofisk blik på det interdependente forhold mellem ambivalens og karnevallets utopi.

Når vi læser en tekst, hører en fortælling eller kigger på et billede, ligger der altid i perceptionen heraf en semantisk, semiotisk eller metaforisk fortolkning. Læseren, tilhøreren og iagttageren involverer sig kognitivt og emotionelt/æstetisk til det litterære, visuelle eller narrative indhold. Gennem en hermeneutisk metode – i pædagogisk sammenhænge mest omtalt som *den hermeneutiske cirkel* - bevæger man sig ved hjælp af indbildningskraften mod en klarere og klarere forståelse af det potentielle meningsindhold – eller mangel på samme.

I denne transformationsproces går den umiddelbare mening til grunde; den ophæves i meningsudvidelsens reference, og dukker op i skikkelse af en ny betydning. Ud fra en sådan betragtning, kan karnevallet med dets sproglige univers indeholdt i en bestemt gestik og gennem velkendte ritualer anskues som en levende metafor, der via indbildningskraften baner sig vej til en utopisk verdensforståelse. Er utopien da en motiverende forudsætning for karnevallet? Tilsvarende tematik kan findes bl.a. i Hans Vilhelm Kaalunds sang fra 1877, "*Jeg elsker den brogede verden*". Men-

¹⁴ <http://docplayer.dk/2325814-Velkommen-til-middelalderen.html>

neskets adelsmærke kan her defineres som evnen til at kunne forholde sig kritisk til egen væren. Men det kan også ses som udtryk for en pragmatisk rationalisme, der ud fra en deontologisk opfattelse mener, at mennesket lever udelukkende for at holde sig selv i live, og derfor er tvunget til at være i bevægelse og udvikling.

Er utopien da et udtryk for et tankeeksperiment om et (u)opnåeligt mål, der i sin proces er parat til at ofre det nuværende i ønsket om *noget* andet og bedre? Og er dette noget andet prisen værd? Men hvis den utopiske tanke blot er en vedblivende illusion, hvad nytte gør den så? Ja, den holder håbet oppe, men Kaalund er mere konkret og målrettet i sin strofe: "*Kamp må der til, skal livet gro, ej kamp blot for dagligt brød, men kamp for frihed i liv og tro, thi evig stilstand er død!*" Betragtes denne tematik i en karnevalistisk hermeneutik, ses menneskets iboende indbildningskraft - der forestiller sig håb på trods af håbløshed, liv på trods af død - som et udslag af interaktivitet, men hvorfra stammer det ord, der giver sproget mening? Hvorfra har mennesket denne indbildningskraft? En leg med utopien, kunne man sige, men spørgsmålet er om det utopiske element, der næres i den intersubjektive kontekst, og som transfigureres intrasubjektivt, både i afsæt og orientering er transcendent. Religion og transcendens er et væsentligt betydningslag i karnevalisme, hvorfor religionsbegrebet også ud fra en almindannelsesmæssig betragtning derfor må udfoldes.

Det foregående afsnit vil udgøre en form for fortolkningsnøgle i forhold til specialet som helhed.

2. del. Religionens rolle i samfund og skole

Ordet, religion betyder noget i retning af *at binde sammen*¹⁵ men det kan også betyde *at vedligeholde, gentage*. Meget tyder på, at religion har eksisteret så længe mennesker har levet, og været en del af selve menneskeliggørelsen. Hvis denne antagelse holder - hvilket jo i sig selv er umuligt at validere – betyder det imidlertid, at religion og den religiøse praksis er en del af den almenmenneskelige opfattelse af, hvad sand væren er. Religiøsitet og religion bliver da krydsfeltet mellem den transcendent verden og det immanente. I religiøs tyding kobles menneskets verden med opfattelsen af kosmiske og guddommelige kræfter som en intrasubjektiv erfaring.

I filosofisk forstand er religiøsitet: det at et menneske ud fra sin subjektive erkendeevne opfatter sig selv i forhold til noget udenfor sig selv, som ikke er objektivt empirisk eller entydigt socialt observerbart. I sin religiøsitet er mennesket *følelse, fornemmelse og anende*¹⁶. Her er mennesket i enerum med sig selv og sin gud, (hvis gud er udtryk for transcendenten). Religiøsitet er emotionelt intrapersonlig, og den religiøse oplevelse lader sig ikke dele med andre, da sammenhængsmening opstår i det erkendende subjekts perception af transcendent erfaringer i ontologiske grænsesituationer. I bachtinsk dialogisk perspektiv indskrives 'den anden' sig med sin religiøsitet som én blandt flere stemmer i den polyfone dialog. Den emanciperende virkelighed i den levende dialog muliggør intersubjektiv interdependens mellem de enkelte intrasubjektive oplevelser af religiøsitet, når dialogen således har krop af den omsluttende 'kærlighed' som socialiserende kraft. Kærligheden gør alle til ét i respekten for den enkeltes individualitet – også hvad religiøsitet angår.

Hvis man kan hævde, at religiøsiteten – det at forestille sig eller erfare noget transcendent - er almenmenneskelig, må religion betragtes som værende intersubjektiv, men kun for dem, der deler den pågældende religiøse opfattelse og dogmatik. Alle religioner opererer med det hellige som en stabilitet, der gennem religionen forholder sig til det profane. Religionens praksis optræder som ritualisering i form af myte, åbenbaring, vision og fantasi. Allerede her fornemmes distinktionen mellem det enkelte menneskes subjektive religiøsitet og den konfessionelle opfattelse, der forskelligt gøres gældende i hver religion.

¹⁵ Ordet religion kommer af latin *religio* 'gudsfrygt, fromhed', genitiv *religionis*, vist af *re-* og afledning af *ligare* 'binde' (Den Store Danske Ordbog).

¹⁶ I flg. Dorthe Jørgensen: *Den skønne tænkning*

Religionsfaget er et af de videnskabelige fag, som har svært ved at definere sit genstandsområde, for alle kan have en ide om, hvad religiøsitet er. Men for at arbejde filosofisk og systematisk med begrebet, kræves en dækkende definition af religionsbegrebet i bredest mulig tilgang. Religionsdefinition af den art anskuer og beskriver fænomenet religion og dens substans ud fra en begrebslig forudsætning om at kunne objektivisere religion. Deskriptiv tilgang er nødvendig for en religionsvidenskabelig og – didaktisk tilgang. Den pågældende religion må kunne beskrives med hensyn til gudsopfattelse, menneskesyn og hvordan ritualisering kommer til udtryk ved kulten, hvorimod det enkelte menneskes gudsopfattelse er intrasubjektivt og ikke delelig med andre. Hvor religion er pluralistisk og kan opfattes ekstrospektivt, er religiøsitet introspektivt og personlig.

Det problematiske i at dogmatisere religion er imidlertid, at det tvinger den enkeltes religiøsitet ind i fastlagte og normative anskuelsesformer. Når religion konfessionaliseres, må den sprogligt kunne formuleres, hvorved den dogmatiseres i form af trosbekendelse og læresætninger som rettesnor for rettroenhed indenfor den pågældende trosretning. Det normative aspekt anvendes til at docere det enkelte medlems handling i moralsk og etisk henseende. Den esoteriske dimension karakteriserer et *vi* for de indviede (medlemmer) og et *de* for ikke-medlemmer. Dette enten/eller er drivhjulet i enhver missionsstrategi, hvis formål er at rekruttere nye medlemmer til indenfor den pågældende religion. På den måde får religionen både centripetal og centrifugal funktion. Men hvorledes kan det enkelte menneskes unikke og individuelle religiøsitet udfoldes fuldt ud i sammenhæng med andre inden for samme dogmatiske trosopfattelse?

I et sekulært samfund, som Luther med sin to-regimentelære var bannerfører for, vil en religionsdogmatik med dens afledte etiske implikationer være problematiske som generelt afsæt for samfundsstruktur med hensyn til værdier og normsætninger. At kristendommen har været opfattet som en slags folkereligion, og stået under den danske konges og statens beskyttelse, kommer til udtryk i Grundloven § 4: *Den evangelisk-lutherske kirke er Den danske Folkekirke og understøttes som sådan af staten.* Det har kunnet lade sig gøre i en udpræget monokultur, og nogle vil indvende, at det fortsat skal være tilfældet. I religionsfilosofisk optik er forholdet mellem samfund og religion(er) interessant. Ikke mindst i en dannelseskontekst er det multireligiøse islet interessant, hvilket gælder såvel skole som samfund. I bachtinsk perspektiv giver dialogen rum for en polyfoni af opfattelser. Hvis de mange toner 'skal spille sammen' i dialogens religiøse diskurs – kræver det

udover lydhørhed og vilje til at være sammen, en åben og tillidsfuld dialog om, hvad det vil sige at være menneske med fælles grundvilkår.

Sammenhængskraften eller mulighedsbetingelserne for en sådan dialog trækker det føromtalt kærlighedsprincip ind som grund for at kunne respektere hinandens forskellige subjektive og åndelige erkendelser. Det er i den forstand ikke målet at blive ens, men derimod forståelse og respekt for diversiteten. Hvor pragmatisk og rationelt det end måtte lyde, er det i Bachtins opfattelse her, at karnevalstanken knytter forbindelsen mellem 'jord og himmel' ud fra et grundlæggende religiøst motiv. Udvides perspektivet herudfra, så det enkelte menneskes moralske og etiske livførelse opfattes i respekt, bliver polyfonien i denne dialog af afgørende betydning i forhold til et demokratisk dannelsesaspekt. Og her kan man tale om *frihed for Loke såvel som for Thor* for nu at bruge en kendt Grundtvig-vending. Nemlig en frihed til gennem sin personlige overbevisning at kunne forholde sig til liv og død, glæde og sorg, mening og meningsløshed, tid og evighed, alt sammen ud fra den individuelle æstetiske og emotionelle erfaring.

Når religionskrig er et faktum, skyldes det opfattelse af religion på monologisk vis, hvilket i dialogisk perspektiv udgør et paradoks. Eftersom enhver religion opererer med forholdet mellem transcendens og immanens versus himmel og jord er det paradoksalt og ulogisk, at opfattelsen af dette principielle fælles grundlag ikke i højere grad er i stand til at forhindre krig mellem religioner, men at menneskelig magtbegær i religionens navn negligerer denne forbindelse som værende netop religionens inderste væsen. Ses der bort fra denne forbindelse bliver karnevalismen krigerisk og præges af voldelig disrespekt i modsætning til den groteske realisme. Den grundlæggende ironiske polaritet i karnevallet mellem det *styrende system (seriøsitet)* og det *styrede (folket)* er i stand til at inkludere modsatrettede synspunkter og attituder i en anerkendende rumlighed. Men i religionskrigen udkæmpes en kamp, der retter sig mod en anden religionsopfattelse, og hvor menneskers liv både er indsats og mål.

Religionsfilosofi er optaget af disse spørgsmål, der knytter sig til tro og viden, og ikke mindst hvordan sammenhængen herimellem indvirker på menneskets fællesskabsidentitet.

Op gennem tiderne, og ikke mindst i perioden efter de to verdenskrige, bredte der sig en desillusion i Europa. Tiden havde vist, at man ikke kunne stole på autoriteterne, hverken de politiske eller religiøse. Hvordan skulle man kunne tro, at der fandtes en Gud, når han ikke greb ind overfor alle

krigens grusomheder, men blot lod dem finde sted; det, som i det teologiske vokabular kaldes teodicé-problemet. Fællesskabet om kirke og tro dalede, og på den verdslige arena gik udviklingen i retning mod liberalisme, hvor enhver er sin egen lykkes smed. Såvel den negative frihed som den positive frihed kan for nogle mennesker være svært at håndtere; nogle tyer til fællesskaber, hvor normen er sat, mens andre derimod ser friheden som en mulighed for selvudfoldelse uden normer og fælles spilleregler. Bachtin vil sige, at begge typer flygter fra det ansvar, der hører med til at være menneske. I karnevallet er alle aktive deltagere; man deltager aldrig som tilskuere. For Bachtin er det dialogiske princip det bærende, idet mennesket ikke selv skaber sit eget liv, men derimod gennem dialog og fysisk deltagelse i fællesskab. Den såkaldte tredje person (superadressaten -som kan være det politiske system, samvittighed, Gud) er indforskrevet i dialogen, når der skabes udblik til en anden essentialitet eller ny mulighed. At vi etisk set er henvist til hinanden og er afhængige af hinanden, er en replik til tendenser mod individualisme og selvoptagethed, der opsluger medmenneskelighed og almen demokratisk samfundsforståelse.

Religion i menneskers hænder

Religion er gennem dogmatisering menneskeskabt og er præget af demografisk forskellighed og kultur. Dogmatikken er i sit væsen normativ og har centripetal funktion i et esoterisk perspektiv. I middelalderen praktiserede kirken hekseafbrænding, kristne foretog korstog, og i dag oplever vi islamiske terroriserende selvmordsbombere som trussel mod mennesker. Hvorfor ændrer religionen sig? Når den enkeltes religiøsitet begrænses og justeres af en dogmatisme, som er menneskeskabt og bruges i politisk ærinde, er det ikke et spørgsmål om at alle skal være ét, men et forsøg på at gøre ens. Religion og tro er altså kulturelt funderet, men spørgsmål, som stilles videre til næste afsnit, er, om religiøsitet er universel.

Den religiøse og tabte dimension

I grundskolefaget kristendomskundskab hedder det i dets præambel, at *eleverne skal tilegne sig viden og færdigheder, der gør dem i stand til at forstå og forholde sig til den religiøse dimensions betydning for livsopfattelsen hos det enkelte menneske og dets forhold til andre*. Det bemærkes at begrebet *den religiøse dimension* står opført i faktisk bestemt form ental. Ud fra denne påstand er der tale om en a priori dimension, der omfatter alle elever. Gennem undervisning, refleksion og dialog arbejdes frem til en personlig a posteriorisk afklaring.

Begrebet *religiøs dimension* kan føres tilbage til den tysk-amerikanske teolog og filosof, Paul Tillich (1886-1966). Tillich var optaget af forholdet mellem vores empiriske virkelighed og den tro, som kommer til udtryk i kristendommen. Hvorledes kan det moderne menneske tale om Gud, så det er meningsfuldt og almengyldigt. For Tillich blev 2. verdenskrig ensbetydende med oplevelsen af den borgerlige kulturs sammenbrud. "Selv mindes han en nat ved Verdun, hvor han drev omkring mellem de døende, og granaterne regnede ned. *Da sagde jeg til mig selv: Dette er afslutningen på den idealistiske del af min tænkning! Da forstod jeg, at idealismen var skudt i stykker.*"¹⁷

Efter denne oplevelse udkrystalliseredes *korrelationsmetoden*, som senere gjorde ham kendt. Korrelationsmetoden benytter sig af et symbolsk sprogbrug, der åbner for niveauer i virkeligheden og for dimensioner i ens eget sind, som et deskriptivt sprogbrug ikke har adgang til. Metoden hviler på, at der altid er en forbindelse mellem Gud og menneske, og at denne vekselvirkning mellem Gud og menneske kommer til udtryk i den religiøse oplevelse. Han kommer til denne påstand ud fra en erkendelse af, at når mennesket spørger efter væren, så spørger det efter den magt, som modstår tomhed, skyld, meningsløshed og død. Denne værens magt kalder Tillich for Gud.

Sagt med andre ord: Gud eleverer sig som dybet i tilværelsen. Hvad er så Gud? – kunne man spørge, og Tillich svarer: "Navnet på dette uendelige dyb, grunden under al væren, er Gud. Dette dyb er, hvad ordet Gud betyder, og hvis dette ord ikke betyder noget videre for jer, så oversæt det og tal om dybderne i jeres liv, om grunden til jeres væren, om det, der angår jer ubetinget, om det, der for jer er virkelig alvor." (Tillich 1979:66). Dette citat, som er taget fra en hans prædikener, nemlig *Dybet (1952)*, adresseres til en efterkrigsgeneration, for hvem illusionerne er bristet og rationalismens og positivismens sandhed står til diskussion. I sidste del af det tyvende århundrede kan der imidlertid spores en ændret holdning, der perspektiveres i Lilleør og Khaders bog, *Tro mod tro: "Der tales meget om tro i de her år. Det er ellers ikke længe siden, at de vestlige samfund opfattede tro og religion som en visnende plante på det vestlige fremskridts ellers blomstrende mark."*¹⁸ Politiske forsøg på udrydde 'planten' af det offentlige rum, kom klart til udtryk, da statsminister Anders Fogh i 2006 proklamerede, at

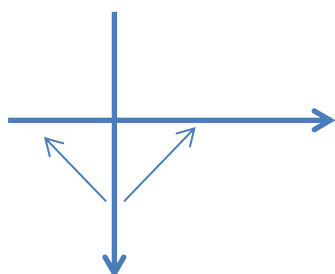
Da sagde jeg til mig selv: Dette er afslutningen på den idealistiske del af min tænkning!

¹⁷ <http://www.religion.dk/viden/paul-tillich-kristendommen-er-svaret-p%C3%A5-tidens-sp%C3%B8rgsm%C3%A5l>

¹⁸ Jf. forordet til Kathrine Lilleør og Naser Khaders bog: *Tro mod tro. 2006*

*"Religion skal ud af det offentlige rum"*¹⁹. Trods det, er optagethed af den religiøse dimension større nu end den har været i mange år; den polyfoniske tonalitet af stemmer fra mange religioner blander sig i det multietniske 'karnevalskor'. Nok kunne man ud fra denne iagttagelse konkludere en revitalisering af religion, hvis dette måtte være et mål i selv. Men for Tillich er det ikke et spørgsmål om at finde frem til noget bestemt, men at opleve sig selv i forhold til noget større. Den almenmenneskelige og universelle opfattelse i Tillichs religionsfilosofi er et afsæt for en dialog mellem mennesker i et multietnisk samfund. Udfordringen skal ikke opfattes som personlig isoleret, men som en socialiserende livsopfattelse og livstydning: *"Vi har betragtet verdens dyb og dybet i vore sjæle. Men vi er kun i verden i fællesskabet med andre. Og vi kan kun opdage vor sjæl i det spejl, som de, der betragter os, holder op for os. Der er ingen dybde i livet uden fællesskabets dybde."* (Tillich 1979: 66). Dette minder i høj grad om Bachtins opfattelse af interdependens mellem *den anden* og mig i præcis nævnte rækkefølge. Tillich anvender metaforen, *dybets dimension*, som åbner op for livets eksistentielle og metafysiske spørgsmål og undren. Den tabte dimension, beskrevet som fravær af denne vertikale dimension, får den konsekvens, at striden mellem religionerne forværres og uenigheder i gudsopfattelser tager til. Kun ud fra dybets dimension kan mennesket være åben for diversitet og andres anderledes opfattelse. *"En sådan opfattelse gør religionen til noget universelt menneskeligt, selv om den afviger fra det, man sædvanligvis forstår ved religion. Religion som dybde dimension er ikke troen på guders eksistens, ej heller troen på eksistensen af én gud."* (Tillich 1979:8).

Ergo, den horisontale dimension, som karakteriserer religion på linje med empiriske genstande og begivenheder, og historiserer religion som et kulturelt anliggende, lukker i symbolsk betydning for den vertikale dimensions frisættelse i en bred folkelig og interreligiøs forstand.



Pointe: at se det horisontale med vertikalitetens blik. At se nyt i det kendte, svarer til den fortløbende dialog hos Bachtin, men er mimetisk betinget. Den horisontale forforståelse refigureres i vertikalt blik; *jeg ser tilbage for at se frem!*

¹⁹ <http://www.kristeligt-dagblad.dk/debat/religion-skal-ud-af-det-offentlige-rum-s%C3%A6tningen-uden-mening>

Skrøbelighedens religion - sociologisk set

Peter Berger er nulevende østrigsk-amerikansk sociolog, som i en række værker har beskæftiget sig med samspillet mellem mennesket og samfundet. Berger er kendt for sin "humanistiske sociologi". Han argumenterer ud fra et antropologisk filosofisk synspunkt, at mennesket, der som udgangspunkt er knyttet til sin natur, har denne egenskab - qua sin tænkning - at have mulighed for at *skabe sig selv*; det Berger kalder for *eksternalisering*. Dialektikken mellem individ og samfund fremstår derved, at samfundet ganske vist påvirker mennesket og dets livsvilkår, men at meningsaspektet samtidig er af så stor vigtighed for menneskets selvopfattelse, at det i høj grad forsøger at påvirke samfundet. Ud af denne dialektiske proces, hvor også socialisering er en markant parameter, og hvor individet møder den objektive fakticitet i eksternalisering, orienterer individet sig gennem dialog mod en subjektiv fakticitet, det Berger kalder *internalisering*. Mennesket er med andre ord afhængig af dialogen, i hvilken det udkrystalliserer sin egen mening i en fortløbende proces.

Internaliseringen medfører en fordobling af bevidstheden, idet individet skal forholde sig til identitet som socialt (objektivt) tilskrevet og identitet som subjektivt tilegnet. "*Internalisering medfører selv-objektivering. Dvs. at en del af selvet bliver objektiveret, ikke blot i forhold til andre, men også i forhold til sig selv, som et sæt repræsentationer af den sociale verden – et "socialt selv", der er og forbliver i et besværligt tilpasningsforhold til den ikke-socialiserede selv-bevidsthed, som det blev tvunget ned over.* (Berger 1993:74).

Skrøbeligheden - usikkerhed og det at stille spørgsmål - i menneskets sociale orden, er imidlertid en grundlæggende betingelse for at være åben og ændrende i forhold til produktion eller ændring af mening. Der kan indfanges adskillige legetimeringsprocesser, men ikke desto mindre spiller religionen ifølge Berger en afgørende rolle som legitimerende (retfærdiggørende) faktor. Religionen refererer til et højere meningsperspektiv. Og det, der gør Berger interessant i nærværende kontekst er, at hans opfattelse af religionen refererer til et højere meningsperspektiv og knytter dermed den sociale "nomos" (lov) sammen med et helligt kosmos. Om der i dette begreb indeholdes en fantasibåret internaliseret forestilling om at kunne ændre objektive forhold, kunne følgende påstand antyde: "*Religiøs legitimering går ud på at forbinde den af mennesker definerede virkelighed med den yderste, universelle og hellige virkelighed. Den iboende skrøbelighed og flygtighed i de af menneskelig aktivitet frembragte konstruktioner kommer således til at ligne den yderste sik-*

kerhed og varighed. Anderledes udtrykt: *de menneskeskabte nomoi indgives kosmisk status.*" (Berger 1993: 31).

Når individet af solidariske årsager føler sig tvunget til at respektere den objektive *nomos sociale* implikation, kan der opstå en indre fremmedgørelse mellem individet og en "andet-hed". Derved opleves den sociale verden med sin *plausible viden* fremmedgørende for individet i forhold til aspekter i dets eget socialiserede selv. Dette kan udvikle sig på to måder; enten henter individet verdens og selvets fremmedhed tilbage ved "erindringen" om, at både verden og selvet er produkter af ens internalisering, eller individet opfatter uoverkommelighed ved at intervenere, da den sociale verdens objektive *nomos* står overfor individet som en udrivelig fakticitet. Denne proces kan kaldes *alienation*, (fremmedgørelse). Alienation er den proces, hvorunder det dialektiske forhold mellem individet og dets verden går tabt for bevidstheden. Individet 'lukker øjnene' for, at have været og stadig er medproducent af denne verdensbevidsthed, hvorved "*Det faktiske forhold mellem mennesket og dets verden vendes på hovedet*" (Berger 1993:76).

Anomi²⁰

Når "[...] religionen i hele menneskeheden historie [har] dannet et af de mest effektive bolværker mod *anomi*." (Berger 1993:77) skyldes det dens egenskab og kvalitet til at kunne rumme *det helliges andet-hed*. Den objektive empiriske tilgang, som råder i det sociale *nomos*, får i forhold til en religiøs og anderledes dimension ikke anomisk karakter, men anses af Berger som legitimerende tilværelsestolkning. Religionen antager dermed på samme tid en inkluderende og ekskluderende funktion. Dette paradoks rummer de religiøse betydningers "objektivitet", for så vidt som disse betydninger rummer en overvældende følelse af andet-hed, og i den sammenhæng kan de beskrives som alienerede projektioner.

Når religionen har udvirket en betydningsfuld dimension i forhold til nomisering, er det netop fordi den også er en magtfuld, måske den mest magtfulde, alienations-faktor. Af samme grund og i præcis den forstand, som blev påpeget ovenfor, har religionen også været en meget vigtig form

²⁰ **anomi**, (gr. *anomia*, af *a-* og *nomos* 'lov'), manglende fælles normer for adfærd i et samfund. Anomibegrebet kan henføres til den franske sociolog É. Durkheim, som i slutningen af 1800-tallet analyserede industrisamfundets opkomst. Udviklingen førte en opløsning af det gamle agrarsamfunds tætte relationer og strenge adfærdskontrol med sig. De gamle normer gik i opløsning, og muligvis ville der i industrisamfundet opstå nye normer, men Durkheim så omkring århundredskiftet ingen tegn på, at det var ved at ske. Der herskede normløshed, *anomi*, hvilket efter hans opfattelse kunne føre til samfundets opløsning.

([http://denstoredanske.dk/Samfund, jura og politik/Sociologi/Samfund/anomi](http://denstoredanske.dk/Samfund,_jura_og_politik/Sociologi/Samfund/anomi))

for *falsk bevidsthed*. I den "religiøse oplevelse" fremtræder det helliges andet-hed som en usammenlignelighed, der eksisterer i forhold til det ordinære, profane menneskeliv. Denne andet-hed er kerne i den religiøse ærefrygt, i tilbødelsen af det, som overskrider alle dimensioner i det blot menneskelige. Ond tro er den form for falsk bevidsthed, hvor dialektikken mellem det socialiserende selv og selvet i dets totalitet går tabt for bevidstheden. Det væsentligste i al alienation er dens fiktive ubøjelighed. En praktisk konsekvens heraf viser sig i den falske opfattelse af den empiriske historie og biografi som værende eneste grænse for menneskets erkendelse og grunderfaring.

Legitimeringsprincip

Ligesom ethvert nomos altid vil være i modsætning til potentielle anomiske kræfter, støder menneskets forsøg på eksternalisering af religionens objektive karakter på grund, for hvordan kan man forklare det, som Løgstrup kalder *det uindhentelige* med et begrebsapparat hentet fra en objektivt erkendende tilgang? Teodicé- begrebet²¹ er forstandsmæssigt et uløseligt problem, som netop indrammer den dobbelte bevægelse mellem religionens væsen og menneskets plausibilitetsgrænse. Hvis denne grænse optræder i menneskets emotionelle og æstetiske erkendelse, vil det for den enkelte netop være en overbevisning om, at erkendelse har en transcendent udstrakthed. Med andre ord har vi med en legitimeringsproces at gøre, hvis formål ifølge Berger er *virkelighedsvedligeholdelse både på det objektive og det subjektive plan*. Og han fortsætter: "*Man kan beskrive den [legitimeringsprocessen] enkelt ved at sige, at religionen har været det historisk set mest udbredte og effektive legitimerings-instrument. Alle legitimeringer indeholder socialt defineret virkelighed. Religion legitimerer så effektivt, fordi den forbinder de empiriske samfunds skrøbelige virkelighed-konstruktioner med den yderste realitet.*" (Berger 1993:28).

Berger indskriver altså legitimeringsprincippet som en medierende faktor for transcendent implikationer, der som æstetisk sanseerfaring, erfares i menneskets totale værens-opfattelse. Altså transcendenserfaringer, der peger ud over den objektive verden, men som samtidig griber ind i denne og anfægter plausibilitetsstrukturen. Dermed indgår den konstruerede legitime erfaring, omfattende både objektive og empiriske erfaringer, i individets erfaring af væren og ontologi.

²¹ teodicé, i åndshistorien forsøg på at retfærdiggøre Gud over for det onde og lidelsen i verden. (Jf. Den store Danske ordbog)

Religionens dimension i Bachtins perspektiv

I det foregående er religionsbegrebet blevet betragtet eksistentielt og almenmenneskeligt, som en måde at spørge om livets mening på. Hvor Tillich er optaget af den religiøse dimensions mulighed for overlevelse og derved eliminere risikoen for at blive en glemt dimension, beskæftiger Bachtin sig poetisk med religion som operativt begreb. I det følgende afsnit vil vi derfor undersøge, hvordan Bachtin forholder sig til den religiøse dimension i relation til det dialogiske aspekt. Afsnittet baserer sig på bogen af Alexander Mihailovic: *Corporeal words. Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*. I bogen argumenteres for, at Bachtins teorier generelt er teologisk influeret af kristologi i langt højere grad end tidligere antaget, hvor der i mange fremstillinger udelukkende er relateret til den filosofiske diskussion samt Bachtins forholden sig til materialisme/realisme/formalisme. Ny-marxister så i Bachtins karnevalisme-reception en hyldelse til et materielt overflodssamfund, mens den human-liberalistiske fløj mere var optaget af karnevallets totalitær frigørende element som udtryk for en moralsk kapitulation. Disse synspunkter er ikke ude af trit med karnevallets fænomnologi, men er ikke det essentielle for Bachtin. I sprogets dynamik og stoflighed opdager Bachtin ordets polyfoni i dets skabende form. Dette ækvivalerer han med Johannesprologen²² i Det nye Testamente, hvor der proklameres: *"I begyndelsen var Ordet, og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud"* (vers 1) og *"Og Ordet blev kød og tog bolig iblandt os, og vi så hans herlighed, en herlighed, som den Enbårne har den fra Faderen, fuld af nåde og sandhed."*(vers 14).

Ordet er dialogisk levende og skabende (transformativ). Dialogen hos Bachtin benytter sig af ordet (slovo)²³ og er ikke ren udveksling af ytringer, men en dynamisk transformation mellem krop og tanke. Dialektikken mellem den kødelige og åndelige verden, som hinandens forudsætning er imidlertid problematisk, hvis der ud fra den kristne treenighedslære skal ses bort fra det antropologiske aspekt, hvilket var problematikken i forhold til den gnostiske opfattelse: *"The Johannine paradigm of the enfleshed word – which, of many, commentators have noted, is the evangelist's refutation of the Gnostic belief in the inherent evil of matter – is singularly felicitous for the Russian critic's theory of language as both social or supra-individual and subjective in its shaping and transformation by the participants in dialogue."* (Mihailovic 1997:18).

²² Johannesevangeliet, kapitel 1,1-14

²³ Enhver talers *slovo* manifesteres i ytringer- det kommunikative ord - som i Bachtins perspektiv spiller central rolle.

I den gnostiske opfattelse er det erkendelsesmæssige og intellektuelle aspekt tillagt primærbetydning, hvorved det kristologiske perspektiv nedtones. Denne kontrovers kom til udtryk ved det syvende kirkemøde (synode) i Chalkedon, år 45²⁴, hvor *to-naturlæren* (at Jesus på én og samme tid er Gud og menneske) blev vedtaget. Med formuleringen fra Chalkedon: Kristus kendes i to naturer uden sammenblanding, uden forandring, uden deling, uden adskillelse. Dette er et kognitivt paradoks, som ikke kan forklares, men må uddybes: At noget er tvedelt, er ikke det samme som, at det består af to forskellige enheder. Ud fra samme synsvinkel skal man se den grundlæggende umulighed i at opfatte monolog dialogisk. Bachtin bringer indsigt fra kristendommen som dynamisk og generativt princip ind i den polyfone dialog. *"In Bakhtins hand, the paradigm becomes a tool for characterizing the interaction between two or more ontologically equal participants in dialogue; he subverts not only its originally cosmological meaning as a bridge between the corporeal and the spiritual, but also disrupts the dualism so central to the spirit of the doctrine, rendering it into a pullulating multiplicity."* (Mihailovic 1997:231).

Bachtin anvender et religiøst afsæt som metafor på den levende dialog i en emanciperende retning. Poetisk kan man betegne det som at se 'det store i det små' eller 'den store fortælling bærer de små fortællinger i sig'. Her operationaliseres det religiøse/kristne betydningslag i almenmenneskelig sammenhæng, og det ene forudsætter det andet i den interdependente dialog.

Sproget er helligt - som et ikon - og kristologien finder vi med andre ord kulturelt omsat i nutidsammenhæng i dialogen, 'ordet skaber, hvad det nævner'. Nu får lidelseshistorien i teologisk kontekst en anden betydning, for netop i kristologien understreges sammenhængen mellem Gud som skaber og mennesket som skabt i Guds billede. Dette indikerer et 'fælleskab af væren' hvor hver person opretholder sin individualitet, som samtidig i dialogen gennembrydes af de andre: *"Bakhtin renders this theological subtext explicit by using Chalcedonian terms in relation to the topos of interpenetration, thereby reenacting the confluence of the doctrinally separate yet mutually supportive notions of interpenetration or "perichoresis (which was not a part of the council's decision) and the twin natures of Christ. For Bakhtin, dialogue represents just such a coexistence and insepa-*

²⁴ Synoden, som varede cirka 3 uger, var blevet indkaldt af pave Leo I. Hensigten med synoden var blandt andet at undsige resultatet af synoden i Efesus i 449, som af dens modstandere var blevet betegnet som en røversynode. Her var det synspunkt blevet forsvaret, at Kristus kun havde én natur

nable interaction of identities, an event possessed of transubstantiating qualities.” (Mihailovic 1997:127).

Hypostaserne²⁵ er medieret

Begrebet hypostase kommer af græsk hypostasis 'grundlag'. I tidlig kristen tænkning søgtes hypostasebegrebet knyttet til de tre personer i Treenigheden. Begrebet har kun mening i en udpræget idealistisk metafysik. Ud fra andre filosofiske synspunkter er det derfor blevet kritiseret, ikke mindst af Immanuel Kant. Udtrykket at hypostasere kommer således til at betyde en (illegitim) antagelse af, at noget, der blot eksisterer for tanken, også eksisterer i den objektive virkelighed. Denne kritik er refereret af Alexandar Mihailovic: *“Noticeable again is the component of movement in Baktin’s metaphor of space. As he puts it, the problem with Kantianism is that its profound rationalism renders ethics far too mechanical, if not static. Kant’s discovery of the a priori transcendental element in our understanding did not open up a channel connecting the realm of idea as they are subjectively experienced and the empirical and historic world as it actually lived.”* (Mihailovic 1997:65).

Nikoloai Lossky²⁶, som samarbejdede med Bachtin, forsøgte netop ud fra idealismen at forklare det principielle modsætningsforhold mellem tiltrækning og frastødning og hævder, at det er allestedsnærværende, men at der i naturen er en balance herimellem. Det er det helliges fysik, som er gældende i enhver relations double-bind, hvilket nedtones hos Kant. Denne organiske teori blødes senere op til fordel for en mere anerkendende udspaltning af dialogens sociale betydning, hvor den, som Bachtin udtrykker det, har *sidelæns* blik. Dette undersøgende og åbnende blik fremstår som modsætning til monologisk at stirre sig blind i en form for isoleret upåvirkelighed. Ordet og sprogets uigennemtrængelighed og barriere ophæves i kropslig og social forstand dialogisk gennemtrængelighed. Ritualiseringens gentagende væsen, der stabiliserer det helliges dynamik i den frastødende og tiltrækkende bevægelse, udfoldes på karnevallets momentane scene. Her udlevs

²⁵ et nøglebegreb i senantik og kristen tænkning; det betegner substantiel virkelighed, hos Plotin (200-t.) udformet i læren om de tre hypotaser eller hierarkiske niveauer af den egentlige (immaterielle) virkelighed: Det højeste princip (det ene), fornuften eller ånden (nus) og sjælen. (jf. Den store Danske)

²⁶ Russisk ortodoks kristen filosof. Hans arbejde udtrykte aspekter af neo-idealisme og metafysiske libertarianisme fra Silver Age of russisk præ-revolutionære og senere emigrant filosofi, i hvad han kaldte intuitiv-personalisme - men dybt påvirket af sin konvertering som en voksen til ortodoks kristendom og hans engagement med sin indflydelse i moderne russisk tanke.

livets ritualisering i både krop og ånd under inspiration af et kristologisk princip, og udfordres samtidig af det groteskes væsen.

Afslutning på dette afsnit sker med et post factum citat fra en samtale, som Bachtin fører med forfatteren I.L. Krupnik i 1967 om Bachtins interesse for *Spiritualerne*²⁷ En bog han aldrig fik afsluttet, men som er afsæt for en filosofi og et historiesyn, hvor han formulerer en filosofisk interdependens mellem sandhed og uvirkelighed: *"Spiritualerne ansåg att människan inte behövde någonting, att hon är underkastad sanningen. Sanningen är alltid fientlig till den omgivande världen, tråder alltid i konflikt med världen. Men så snart den genuine sanningen förvandlas till officiell sanning, så snart den kanoniseras, upphör den att vare sanning, förstenas och förvandlas till dogm."* (Bachtin 2010:336).

Paradokset mellem sandhedens påståede uvirkelighed, når den kategoriseres, og dens virkelighed i menneskets sjæl, opløses i Bachtins fascination af spiritualernes opfattelse af samhørighed mellem kropslighed og åndelighed. Dette udgør et vigtigt forhold, og vil blive betragtet senere i afsnittet, *Kropsligheden som tonalitet*.

Religion som didaktisk dannelsesprojekt

Med det religionsfilosofiske anslag fra forrige del indsnævres blikke i dette afsnit til at omfatte didaktiske overvejelser i forhold til religionsundervisning i dansk sammenhæng.

Bergers legitimeringsprincip relaterer sig til religionens betydning i en almenmenneskelig sammenhæng. Han hævder, at menneskets via sin indbildningskraft forholder sig til uforklarlige emotionelle sanseerfaringer enten som åbenbaring eller trosoverbevisning. I forhold til grundskolens kundskabsmeddelende religionsundervisning er det ikke et aktuelt anliggende at udleve og praktisere tro, men derimod at italesætte og forklare den religiøse dimension som bærer af meningsoverskud, samt at give eleverne en indsigt i religionsdiversitet. Koblingen mellem religion og samfund, som ligger implicit i det karnevalske princip, kan belyses ud fra en sekulariseringsvinkel i såvel religionsfaget, som historie- og samfundsfag. Og Løgstrup er meget præcis, når han udtaler²⁸ *"Skolen er ikke længere en kristen skole, og selv om den kristne stadig finder sammenhængen i*

²⁷ Kendt repræsentant for spiritualerne var Frans af Assisi, som grundlagde franciskaner-ordenen. Det vi herhjemme kalder Gråbrødrene

²⁸ K.E. Løgstrups forelæsning 21. sept. 1981 på Danmarks Lærerhøjskole: *"Skolens formål – debat om skolens opgave"*

kristendommen, har han ikke noget ønske om at pånøde skolen kristendom. Det er ikke i nogens interesse at tiltænke kristendommen eet tilhold i befolkningen, der viser sig at være urealistisk.” Og

dog har kristendommen i forhold til andre religioner en særplads i skolens religionsundervisning,



idet to af fagets fire centrale kundskabs- og færdighedsområder

(CKF) har direkte reference til kristendommen (Kristendommen og

Bibelske fortællinger). I nærværende speciale er det en betragtning

af religion generelt og ud fra en filosofisk tilgang, der er udgangs-

punktet, hvorfor der vælges det 3. CKF-punkt, der hedder *etik og*

livsfilosofi. Via begrebet livsfilosofi, åbnes en didaktisk bred adgang

til at arbejde med religion i forhold til livets grundvilkår.

Selve tænkningen bag begrebet livsfilosofi går tilbage til romantikken og Grundtvig. Selv om

Grundtvig brugte et lignende begreb, *livsoplysning* som udgangspunkt for hans skolesyn, der netop

baseredes på kundskabsoplysning i livsfællesskabet, *menneske først og kristen så*, er det snarere

et direkte afsæt fra Løgstrups vokabular, der gør sig gældende, når begrebet livsfilosofi optræder i

fagets formål. Løgstrup var qua sine studier i Tyskland inspireret af tysk livsfilosofi: med bl.a. Ar-

thur Schopenhauer²⁹. ”Den tyske livsfilosofi er karakteriseret ved, at man tager udgangspunkt i

livet selv. Livsfilosofi betyder både at filosofere over livet, men vigtigere også at filosofere ud fra

livet. Det er livet selv, der filosoferer. Den danske livsfilosofi er mere fredelig end den tyske. Man

finder fx ikke den samme forherligelse af krigen, som man kan finde i den for visse dele af den tyske

livsfilosofi, men dog er der ansatser til at prise det heroiske menneske og til at prise vedkommende,

der tager konflikten op.” (Buchardt 2006:126).

Livsfilosofi er da rammen for en nærmere betragtning af det religionsdidaktiske område.

Den dimensionelle religionstilgang

Ninian Smart (1927-2001) var britisk religionshistoriker. Smart interesserede sig bredt for religions

natur og var optaget af, hvordan man religionsfænomenologisk kunne indfange og sammenligne

forskellige religioners karakteristika.

²⁹ Schopenhauers påstand ”Verden er min forestilling” er titlen på hans hovedværk fra 1818: *Alt, hvad der kan erkendes er et objekt for et subjekt. Sanseverdenen er som objekt for et subjekt kun en forestilling, et fænomen. (Jf. Politikens filosofileksikon)*

Smart stiller to spændende spørgsmål: *Er der en essens, der er fælles for alle religioner? Og kan et menneske ikke være religiøs uden at tilhøre nogen religion?*³⁰ Han påstår, at *søgning efter essens ender i uklarhed*, og lader derpå spørgsmålet ligge på grund af dets diffuse karakter. Det andet spørgsmål besvares bekræftende med, at *mennesker kan have en dyb åndelig optagethed*, men Smart udfolder det ikke yderligere; her vil Tillich i sin korrelationsmetode hævde, at der altid er en forbindelse mellem det dybe (Gud) og mennesket, hvilket er en individuel religiøs oplevelse og dermed identisk med begrebet religiøsitet. Når man står på bjergets tinde og overvældes af natu-rens og universets svimlende storhed, eller når man i den mindste organisme med undren synes at kunne fornemme det store i det små, er man grebet af en emotionel stemning og følelse, hvilket i min opfattelse er af religiøs art. Et andet menneske, der præcist står samme sted og har samme udsigt, vil have sin egen oplevelse. Der vil aldrig kunne formaliseres sammenligning, endsige påstås at være kongruens mellem de personers emotionelle oplevelser. I en didaktiske situation må eleven efterlades i denne form for isolation, hvilket er identitetens indre rum.

Smart var imidlertid optaget af ud fra objektiv præmis at studere religionens natur i et pluralistisk felt, hvor han ud fra en religionsfænomenologisk metode kunne skabe overblik og opstille komparativ analyse mellem de forskellige religioner. Han opridser syv dimensionelle karakteristika, ud fra hvilke man kan anskue denne enkelte religion:

³⁰ *En religions natur*. Johannes Adamsens oversættelse af 1. kapitel i Smart, Ninian: *The Worlds Religions*.

	Navn for dimensionen	Forklaring	Eksempler
1	Den rituelle og praktiske dimension	Formelle og uformelle ritualer, skikke og vaner	Bøn, ofringer Overgangsritualer Pilgrimsrejser
2	Den oplevelses-mæssige og emotionelle dimension	Almindelige og ualmindelige religiøse oplevelser, psykologisk set	Mystik, ekstase Besættelser Ud af kroppen-oplevelser
3	Den mytiske og narrative dimension	Hele fortællersiden af religionen, myter, legender, religiøse beretninger osv.	Skabelsesmyter Legender Helgenbiografier
4	Den dogmatiske og filosofiske dimension	Systematisering af religionens lære, intellektuelt bearbejdet	Filosoffer og teologers kommentarer til de hellige skrifter Prædikener
5	Den etiske og juridiske dimension	Grundlæggende etiske regler Retningslinjer for den enkeltes livsførelse og for samfundets indretning	De ti bud Den gyldne regel Sharia
6	Den sociale og institutionelle dimension	Religionens interne organisation og dens samspil med det omgivende samfund Regler for autoritet/ rangorden	Kirkens organisation Sangha – den buddhistiske munkeorden
7	Den materielle dimension	Religionens udtryk i geografi, bygninger, genstande og kunst	Hellige steder Kirker, moskeer Udsmykning, billeder, statuer

Modellen er frit gengivet efter Andreassen, Esben m.fl., Religion og kultur – en grundbog, 2005, side 281

Det er med udgangspunkt i den definerende og komparative analyse, at Smart beskæftiger sig med religionsbegrebet. Positionen er at anskueliggøre religion udefra. Her vil Smarts syv-dimensionelle skema blive diskuteret, da det danner grundlag for spørgsmål, der stilles i folkeskolens undervisning i forhold til religionsbegrebet.

At det først i 7.- 10. klasse er obligatorisk at tage 'ikke-kristne religioner og andre livsanskuelser' op i undervisningen, er problematisk ud fra et dannessigte i retning mod en bred oplysnings- og forståelseshorisont i multireligiøs kontekst.

Elevens livsverden og religionernes livsverden

Når eleven lærer om religion, er det med sin egen eksistentielle erfaring i 'rygsækken'. Det er i mødet mellem det nye stof, elevens medbragte erfaring og andre elevers medspil, at dannesspotentialiet vækkes. Denne scene aktualiseres af den engelske religionsdidaktiker, Michael Grimmitt, som vi nu skal møde. Grimmitt er optaget af, at religionskundskab ikke må medføre ideologisk ensretning, men bygge på en vekselvirkning mellem elevens livsverden og den livsverden, der kommer til udtryk i en religion. Berger var introspektivt optaget af religiøsitet, som individets åndelige erfaring af den 'anden' verden, og hvordan det indvirker på den enkeltes livsanskuelser. Grimmitt³¹ er ikke uenig heri, idet han fremfører: *"I forrige kapitel hævdede jeg, at den teori, at alle mennesker fra fødslen af er udstyret med en evne til 'åndelig' erkendelse, er vanskelig at afvise. Nu ønsker jeg at forbinde denne evne med den menneskelige evne til selverkendelse."* (Grimmitt 1998: 161). Han pointerer imidlertid ud fra en socialkonstruktivistisk betragtning, at når elevens erfaring af egen livsverden i religionsdidaktisk perspektiv kobles med det fagfaglige indhold, funderes *humaniseringsprocessen*. Det er i denne proces mennesket bliver 'menneskeligt', hvilket er grundtonen i Grimmitts religionsdidaktik. Det primære sigte med at beskæftige sig med forskellige religioners opfattelse, skal ses som et redskab til at finde ud af, hvem man selv er. Dog må kendskab til forskellige religioner konkluderes som værende et væsentligt element i et interreligiøst perspektiv.

³¹ Grimmitt bliver i sin senere tænkning mere optaget af det socialkonstruktivistiske læringssyn, der gør sig gældende, når eleven dialogisk forholder sig til egen og andres livsverden. Tidligere var Grimmitt mere optaget af en religionsdidaktisk kobling i et eksistensfilosofisk perspektiv. jf. http://www.lurf.dk/mk/2012_2/garsdal_thorendahl.html

Grimmitt bliver undertiden taget til indtægt³² for et dobbelt religionsbegreb, der omfatter vekselvirkningen mellem to perspektiver, hvor elevens induktive refleksion over eksistentielle forhold som centrum, dialogiseres med den deduktive, der opererer med religionens karakteristika. Denne vekselvirkning, hvor det faglige stof går i dialog med elevens eksistentielle erfaring er kun dannelsesgenererende, når det sker objektivt. Ofte sker det i praksisnær sammenhæng med andre og i dialogens form. Derved griber de to perspektiver nemt ind i hinanden.

Lære af religion

Eleverne gør egne iagttagelser af grundlæggende livsvilkår fx liv, død, latter og gråd, hvilket er almenmenneskeligt. I denne refleksion stiller eleven det, som Grimmitt kalder *ubetingede spørgsmål*. I den indre dialog optræder således tanken om, *hvorfor* livet er sådan som det er, om der findes noget før eller efter livet, hvor det gode og det onde kommer fra? I den påståede evne til 'åndelig' erkendelse indfanges *transcendenssignaler*, og med religionens vokabular kan disse grænseerfaringer perciperes og perspektiveres. En deskriptiv forståelse og italesættelse heraf vanskeliggøres imidlertid, da transcendenssignaler er individuelle og er generelt af anende og fornemmede karakter. Når Grimmitt opererer med transcendenssignaler, uden direkte at ville operationalisere disse trosmæssigt eller konfessionelt, er det netop udtryk for en understregning af det almenmenneskelige aspekt i at stille disse undrende spørgsmål: "*Spørgsmål af denne slags anses for at være i stand til at afføde en forståelse af religion på grund af deres status som 'ubetingede spørgsmål'.*" (Grimmitt 1998:140). I dannelsesøjemed må undervisningen undgå at blive teologisk i en bestemt konfessionel retning, hvilket problematiseres senere. Den socialkonstruktivistiske læringsteori åbner for alsidighed og nuance – det Bachtin kalder *sideblik* – samtidig med, at det tillader eleven at være afsøgende, usikker og famlende.

Lære om religion

Breder vi perspektivet ud, og vil vide noget om religionerne, må det være ud fra en objektiv synsvinkel. Eleverne skal undervises i den pågældende religion, dens fænomenologi og begrebsverden. Det betinger imidlertid evne hos eleven til at percipere og teoretisere religionsfænomenologiske begreber, hvilket har været diskuteret af såvel Goldman som Smart i lyset af Piagets udviklingspsy-

³² Jf. Buchardt, Mette (red.) (2006): Religionsdidaktik, side 89.

kologiske stadieteori³³. Ifølge denne er det først i 12-13 års-alderen, at kan eleven gøre rede for sin forståelse af religion.

Smarts syv-dimensionelle religionsmodel indgår grundlæggende i Fælles Mål for skolens kristendomskundskab, hvor der med afsæt i 'det som anses for guddommeligt' gennemgås syv forskellige områder. Denne metode har generel anvendelsesmulighed og almen gyldighed.



I undervisningen inddrages begge anskuelsesfelter, hvor eleverne både lærer *af* og *om* religionen. Og her må kraftigt endnu engang pointeres, at *lære af*-perspektivet skal opfattes dialogisk og ikke monologisk. Det kan i dansk sammenhæng, hvor kristendommen har central placering i undervisningen, opfattes i inkluderende og forkyndende retning og være problematisk under hensyntagen til den kundskabsmeddelende ramme, som skolen er forpligtet på at virke indenfor.

Læringsteoretisk er intentionen dog velkendt og enkel; man lærer ud fra egen erfaring, og tilgår nyt stof gennem kritisk metode. I denne proces er dialogbaseret undervisning et skridt i retning mod at respektere den enkelte elevs integritet, der i sig bærer en subjektiv religiøs erfaring. Her tænkes især på de yngste elever. Med henblik på de ældre elever vil dialogen muliggøre en bevægelse fra refleksion over diversiteten i menneskelige erfaringer til en selvrefleksion, samt skabe dannelsesmæssig incitament til anerkendelse af andres overbevisninger og tro. Her kan Tillichs tidligere nævnte universitetsprædiken skabe prægnans, når han anvender begrebet Gud som navnet på det *uendelige dyb*. Denne mere anonyme begrebsliggørelse af det transcendentale kan virke åbnende og dermed modvirke, at et bestemt gudsbegreb eller opfattelse i en lære-af-situation får en konnotativ betydning. Den almenreligiøse tænkning er udgangspunktet, mens en komparativ analyse vil udfordre elevens singularitet og indgå i dannelsesprocessen, der er kendetegnet ved altid at være i bevægelse, stille nye spørgsmål ud fra dømmekraften. Løgstrups skabelsestænkning kan forenes hermed ud fra hans: *Livet er mere end mennesket. Livet er givet*. Skabelsestanken er universel og ikke konfessionsbunden.

³³ Jf. Grimmitt 1998:211

Der er en bevægelse i Grimmitts religionspædagogik i retning mod en tiltagende betoning af det sociale aspekt i humaniseringsprocessen. Hos den 'sene' Grimmitt finder man en større optaget-hed af netop det socialkonstruktivistiske islæt. Han skriver: *"Udvikling i selvforståelse indebærer følgelig uophørligt at rette søgelyset mod den vekselvirkning, der nødvendigvis må finde sted mellem én selv og andre mennesker – mellem den enkelte og familien, mellem den enkelte og grupper i lokalsamfundet, mellem den enkelte og andre medlemmer af pluralsamfundet, ja, mellem den enkelte og verdenssamfundet.* (Grimmitt 1998: 208). Dette læringssyn bygger på dialogen som meningsskabende i et kollaborativt og socialt felt, i hvilken sammenhæng den enkeltes bevidsthed udvides. Det er her man 'afprøver' sine erfaringer og skaber sig nye. Det er i dette møde, der kan finde sted overalt: i skolen, derhjemme, i fritiden, på udenlandsture, etc., at man finder ud af, hvem man er. På tilsvarende måde vil Bachtin sige, at samme krydsfelt opleves i karnevallets dia-logiske polyfoni.

Flerstemmighed i religionsundervisningen

Som anført i afsnittet, *Den polyfone dialog* anvender Olga Dysthe begrebet *det flerstemmige klas-serum* i en almen didaktisk sammenhæng. Hendes pointe er, at begrebet metodologisk vil styrke undervisningsdifferentieringen, hvis formål er at favne elevdiversiteten.

Principielt vil denne tilgang være anvendelig i alle fag og ikke mindst i religionsfaget. I elevsam-mensætningen er der i disse år tale om en bredere kulturel spredning end tidligere. Dette faktum udløser i høj grad et behov for at integrere oplysning og forståelse i undervisningen. I dette dan-nelsesaspekt viser metoden sig relevant at anvende her. At metoden er en direkte udløber af Bachtins teori om den flerstemmige tonalitet, gør den også aktuel i

Dysthe anvender Bachtins polyfone og filosofiske afsæt til både en didaktisk tilgang og en demo-kratisk dannelsesforståelse i forhold til undervisningen, og anfører: *"Mit hovedargument for det dialogiske klasserum ligger i sprogets centrale betydning i læringsprocessen. På den ene side er der en tæt forbindelse mellem sprog og tænkning, og på den anden side er sproget en skabende kraft i forholdet til andre mennesker."* (Dysthe 2000:216). Den dialogiske undervisning praktiseres bl.a. ved at stille autentiske spørgsmål og inkorporere svarene herpå i næste spørgsmål. Denne teknik kalder Dysthe for *optag, og høj værdsætning*. Dette skal stimulere elevernes videre refleksion over svaret. Læreren som ordstyrer skal sikre relevans i dialogen. Dermed er dialogen ikke absolut fri og

åben, men tvinges af læreren i didaktisk planlagt retning. Hermed optræder læreren - qua det pædagogiske paradoks – som ordstyrer og ikke dialogpartner. Værdsætning kommer til udtryk, når elevens svar accepteres og yderligere kommenteres. Denne opfattelse kan ses i forlængelse af den sokratiske samtale væsen.

Dysthe anfører: *"Han [Bachtin] anskuer selve eksistensen som grundlæggende dialogisk og bevæger sig dermed ind i filosofiske grundspørgsmål. "Livet er dialogisk i sin natur. At leve betyder at engagerer sig i dialog, at stille spørgsmål, lytte, svare, være enig o.s.v" (Bachtin 1979:318) i (Dysthe 2000: 66) - og videre "Selve menneskets væsen - såvel det indre som det ydre - er dyb kommunikation. At være betyder at kommunikere. Jeg kan ikke klare mig uden den anden. Jeg kan ikke blive mig selv uden den anden [...]"(Bachtin 1984:311-12) i (Dysthe 2000: 67). Et signifikant udtryk for kommunikation, *communicare*, at gøre fælles.*

Når læreren ønsker alle elever inddraget i det flerstemmige klasserum ved at lytte, tænke og tale, er det et udtryk for, at vi alle ser og hører os selv gennem andres øjne og stemmer. Tillid til og respekt for andres kultur og religion er ligeså vigtig som selvtillid til egen mening, hvilket er et dialektisk forhold, der i dialogens flerstemmige klasserum ligger implicit.

I forhold til differentieret undervisning i en tid, hvor inklusionsbestrebelse vægtes højt, er den undervisningsmæssige opgave qua det flerstemmige klasserum en kæmpe udfordring, og vil - når det lykkes - være en betydelig gevinst i et dannelsesøjemed til styrkelse af forståelse, både socialt, kulturelt og religiøst.

Del-sammenfatning

Tillich påstår, at når mennesket spørger efter væren, så spørger det efter den magt, som modstår tomhed. Denne magt er den vertikale dimension, som overskrider det immanente i den horisontale dimension, og ændrer dermed plausibilitetsstrukturen. I Tillichs religionsfilosofi sammenlignes det intersubjektive forhold med spejl, som vi holder for hinanden.

Bachtin forholder sig mere poetisk til begrebet religion som en gennembrydende modalitet. Den kristne doktrin om to-naturlæren anvendes her som metafor på dialogens betingede interdepen-

dens mellem krop og sprog. Det er i mødet mellem mennesker det levende dialogiske ord manifester sig som fællesskab.

Berger hævder derimod ud fra en sociologisk tilgang, at religionen refererer til et højere meningsperspektiv, som især sociologien har vokabular til at indfange. Religion slår igennem som et legitimerende betydningslag i en almenmenneskelig sammenhæng.

I et religionsdidaktisk perspektiv skal undervisningen tilrettelægges ud fra de faglige mål, men specielt i et dannelsesfag vil det elevcentrerede udgangspunkt være af motiverende art, som Grimmitt understreger. Grimmitt er generelt optaget af interaktion mellem religionskundskab og elevens personlige udvikling. Med begrebet transcendenssignaler indfanger han religiøse erfaringer, som sammen med kendskabet til religion og i dialogen med andre, kan være et skridt på vejen mod selvforståelse.

Med hensyn til det interkulturelle aspekt, ligger der i såvel fagets navn, *kristendomskundskab*, som i dets rammesætning en diskrepans i forhold til religionsbegrebet i universel betydning. Uanset hvilken historik og årsag dette måtte have, kan det de facto udgøre en barriere for fagets dannespotentialer. På godt og ondt tiltvinger religion sig tiltagende plads i verdensbilledet, hvorfor en optimering af faget ud fra det karnevalistiske princip kunne tilføre undervisningen en åbning mod større diversitet i kultur- og menneskesyn. Ud fra Grimmitts religionsbegreb kunne man foreslå en faglig og didaktisk opdeling af faget i en eksistentiel livsfilosofi/etisk tilgang og en objektiv/deduktiv tilgang, hvor oplysning og indføring i forskellige religioner ud fra et aktuelt globaliseringsperspektiv som værende det essentielle. Dette ville kunne kvalificere både uddannelses- og dannelsesaspektet.

Denne del af specialet har beskæftiget sig med religion som fag i skolen og hvorledes undervisningen ud fra fagets rammesætning didaktisk kan gribes an. Vi har set tendens til at behandle religionsbegrebet ud fra en komparativ anskuelse, men også ud fra den enkeltes oplevelse af menneskelige grundvilkår. I næste del stilles skarpt på Bachtins opfattelse af religionens dimension og væsen i en yderst bred samfundsmæssig og interkulturel sammenhæng.

3. del. Karnevalismens interkulturelle dannelsespotentialer

I denne del vil jeg forsøge at tænke karnevalstanken ind i en interkulturel sammenhæng med henblik på frigørelse af dannelsespotentialer. I det perspektiv inddrages reception af forholdet mellem kultur og religion i henholdsvis øst- og vesttraditionen qua sobornost og folkelighed.

Afslutningsvis foretages et konkret nedslag i en skolesammenhæng ud fra karnevallets idemæssige position og med hjælp fra et dannelsesmæssigt livsoplysningsperspektiv.

I forhold til tidligere monokultur har samfundsstruktur og demografi ændret sig væsentligt. Uanset hvordan man skal forstå Mc Luhans begreb *The global village* er sandheden imidlertid den, at vi i 2016 befinder os i en langt mere multietnisk sammenhæng med indbyrdes afhængighed end tidligere. Det influerer naturligvis på kulturmødet i form af øget religionsdiversitet al den stund, religionen forsøger at sætte sig aftryk på den politiske agenda. Akilleshælen er imidlertid, at vi i dansk og europæisk opfattelse for længst er sekulariseret, og betragter religion i pluralistisk perspektiv som et uvedkommende fænomen, men omvendt som den enkelte har frihed til individuelt og privat at beskæftige sig med. Spørgsmålet trænger sig på: hvordan er det muligt i filosofisk perspektiv ud fra en ontologisk synsvinkel at respektere religionsdiversiteten – uden at det hele bare forsvinder i ligeegyldighed? Lad mig i denne forbindelse kort citere Jürgen Habermas: *”Bagsiden af religionsfriheden er faktisk en pacificering af den verdensanskuelsesmæssige pluralisme, der ikke har samme følger for alle. Den liberale stat kræver jo kun af de troende af sine borgere, at de skal spalte deres identitet i offentlige og private andele. Det er dem, der er nødt til at spalte deres religiøse overbevisninger til et sekulært sprog, før deres argumenter har udsigt til at få tilslutning fra flertallet.”*³⁴

En sådan pragmatisk tilgang og omgang med problematikken kan for langt de fleste synes relevant, da vi kulturelt set har vænnet os til den tanke, men for tilflyttende borgere kan denne indstilling imidlertid ikke forventes som en selvfølgelighed. I forhold til middelalderens karneval med den kristne religion som fælles reference, er situationen nu polyfonisk. Og spørgsmålet er, om vi, som nutidens karnevalister med krop og ånd som hver vores stemme, dynamisk og ydmygt vil tage del i

³⁴ Habermas, Jürgen: Den menneskelige naturs fremtid, s. 184.

dette karneval. Måske kan et historisk tilbageblik belyse en sammenhængskraft, der overskrider både landegrænser religionsskel. Derfor åbnes der nu udblik til øst og vest.

Sobornost – menneskeligt og åndeligt fællesskab

Sobornost³⁵ er et begreb, der blev formuleret af de tidlige slavofiler³⁶ og kan defineres bredt som *et åndeligt fællesskab af levende mennesker*. Her kombineres helheden og fællesskabet med den personlige uafhængighed og den individuelle forskellighed. Det er i sobornost-perspektivet muligt for mennesket frit og kreativt at udfolde sig. Med grundlag i den russiske ortodoksi, har begrebet tæt tilknytning med *sophia-begrebet*³⁷ (som et kuriosum skal bemærkes, at sophia-begrebet lægger navn til en dansk tænketank for pædagogik og dannelse, jf <http://www.sophia-tt.org/da/Forsiden>). Dette kærlighedsprincip relateres både menneskeligt og åndeligt som den absolutte værdi, og er den intersubjektive dialogs forudsætning. Sobornost vil med sin økumeniske vision skabe et inkluderende fællesskab af forskellige religiøse opfattelser og dermed i praksis arbejde for en åndelig og menneskelig enhed, men ikke en trosmæssig 'uniformering'. Med sobornost har vi en variant af den romantiske opfattelse, som også Grundtvig kunne indskrives i.

Kærligheden som levende kraft

Den russiske, religiøse filosof, Vladimir Sergejevitj Solovjov (1853-1900), levede før det kommunistiske styre. Han døde inden sobornost blev doceret som begreb, og kunne derfor ikke have en egentlig deskriptiv opfattelse heraf, men han interesserede sig indgående for begrebet sophia.

I en artikel af Jesper Garsdal³⁸ udlægges Solovjovs tænkning i forhold sophia-begrebet. Sophia, som den guddommelige visdom, indgår i begrebslighed med hans 'Gudmenneskeheden'. Er der en sammenhæng mellem hans og Grundtvigs religionsopfattelse? At mennesket i sin søgen efter mening og indhold i livet, momentant erfarer det positivt uendelige, sætter enhver faktisk væren i relief. Den absolutte transcendens er grænseløs og er al værens væren. Den religiøse filosof opfatter denne magt som guddommelig. Her er troen på Gud den i sig selv uudgrundelige forudsætning. I det perspektiv opfattes Solovjov som religiøs filosof.

³⁵ (russ., afledn. af sobor 'kirke, forsamling'), siden 1900-t.s begyndelse et begreb i russisk teologi og filosofi med tilknytning til Aleksej Khomjakovs idé om den ortodokse kirke som en åndelig fri "enhed i mangfoldighed". Begrebet bruges i den økumeniske (fælleskirkelige) dialog med Vesteuropas kirker. Jf. Den store danske

³⁶ slavofiler, gruppe af russiske adelige intellektuelle, der i 1840'erne og 1850'erne formulerede en særlig variant af den europæiske romantisme, slavofilismen. Jf. Den store danske

³⁷ Ordet sofia kommer af græsk sophia 'visdom', af sophos 'vis'. (Den store Danske)

³⁸ Garsdal, Jesper: *Solovjov og kærligheden til Sophia*

Den filosofiske opgave er imidlertid at kunne tilgå den epistemologiske verdensanskuelse i lyset af fornuften. Fornuften opererer med dødens uundgåelighed, men ikke nødvendigvis med en opfattelse af livets umiddelbare meningsløshed. Alligevel har begge ytringer reference til karnevallets indhold af grotesk realisme. Dette kan med Solovjov indfanges således: *"[...] en absolut individualitet kan ikke være forgængelig, og den kan ikke være tom. Dødens uundgåelighed og tomheden i vort liv er fuldstændigt uforenelige med den højnede bekræftelse af individualiteten, af vor egen og den andens, som er indeholdt i kærlighedsfølelsen."*³⁹ Det groteske indoptager forgængeligheds erfaring ud fra en empirisk rationel forståelse, men stopper ikke her. I forlængelse heraf stiller intellektet et epistemologisk spørgsmål om dødens uundgåelighed, for når døden er livets forudsætning, må livets mening være at acceptere døden i *kærlighedens skikkelse*. Kærlighed definerer Solovjov som verdenskilden, Guds billedet, Sophia, i hvilken relation, Gudmenneskeheden opstår. Kærlighedens levende kraft gennemtrænger menneskes jeg-hed (egoisme), hvilket igen påvirker den andens individualitet og vice versa. Denne kærlighedens dobbeltbevægelse er forelskelsens mysterium. De forelskede fornemmer i denne tilstand at være ét i kærligheden, og er hinandens forudsætning. At netop de som partikulære væsener kan dele kærligheden, må således være udtryk for et grundlæggende princip af transcendent karakter, der kan transfigureres almenmenneskeligt. Solovjov forklarer det sådan: *"Anerkende den ubetingede betydning af en given person eller tro på ham (uden hvilken sand kærlighed er umulig) kan jeg kun ved at bekræfte ham i Gud og, følgelig tro på Gud og på mig selv, som en, der i Gud har midtpunkt og rod for sin tilværelse"*⁴⁰. Kærlighedens kraft gør, at menneskets immanente intrasubjektivitet transformeres i mødet med den anden frem mod fællesskabets intersubjektive egenskab.

I bredere perspektiv kan den deontologi, der ligger i at mennesket bevidst ud fra Solovjovs sophia-begreb navigerer ud fra et imperativt princip og indgår i et fælleskab med den anden, translateres til en bevægelse fra iagttagelse til deltagelse. Denne bevægelse kan fortsætte i en bredere sammenhæng mod et verdensperspektiv, når bevægelsen fortsat sker fra iagttagelse til et deltagende perspektiv. Partikularitetsfællesskabet indoptager nye mulighedsbetingelser og bevæger sig fra det generelle til det almene. *"[...] ethvert menneske er i stand til at erkende og realisere sandheden, enhver kan blive en levende genspejling af det absolutte hele og et bevidst og selvstændigt*

³⁹ Solovjov: *Kærlighedens mening*, s. 30/65 (jf. Garsdal, Jesper: *Solovjov og kærligheden til Sophia*, side 230)

⁴⁰ Solovjov: *Kærlighedens mening*, s. 14/39 (jf. Garsdal, Jesper: *Solovjov og kærligheden til Sophia*, side 236)

organ for verdenslivet."⁴¹ Sagt med andre ord: når det ukendte i det kendte *erkendes*, har mennesket transcenderet sin egen immanens. Sandheden er dialogisk, plastisk og altid i bevægelse; med sproget rammer jeg den anden, den anden mærker mig, og i samme sprog bliver jeg til den, jeg er. Altså vil sproget altid være afhængig af en anden, hvilket også gælder den indre dialog.⁴² Religiøsitet erkendes som sandhedsdimension i en græseløs grænsesituation til den empiriske virkelighed.

Bachtin er påvirket af en kristen kontekst og gør anvendelse af et kristologisk greb i antropologisk perspektiv. Kristologi er udtryk for en forenende og forsonende kærlighedsforståelse. Når han anvender en æstetisk implikation af kristologisk kategori i sin karnevalsreception, bruger han med andre ord doktrinens terminologi som koncept for sin teori om og forståelse af dialogens væsen. Hvor Bachtin således er optaget af det mellemmenneskelige forhold i et sociokulturelt aspekt, beskriver Solovjov den altomfattende kærlighed som et åndeligt fænomen, der forener mennesker i et levende fællesskab.

Folkelighed i Grundtvigs perspektiv

Grundtvigs opfattelse af folkelighed kan på visse områder sammenlignes med sobornost.

I Grundtvigs digte og andre tekster finder man romantikkens åndelige opfattelse af naturen, som med betydelig reference indgår i hans poetiske virke. Det er dog karakteristisk for Grundtvigs særligt kristne romantik, at han aldrig rigtig overtager romantikkens idylliske idé om menneskets statiske del af naturen. Han er derimod optaget af det intersubjektive forhold, der i åndsfællesskabet genererer nye muligheder for den enkelte. Han er som Bachtin optaget af *ordet*, hvordan der i ordet er indlejret en kraft, der såvel i tale som skrift udvirker følelser og tanker, der muliggør samtale og vekselvirkning. Knud Rendtorff skriver således i afsnittet om *Grimmitt i dansk sammenhæng (ud fra Grundtvig)*: "*Ordet er bærer af ånden, så at vi, når fortidens mennesker 'taler' til os, kan forstå, hvad de siger, og føle os beslægtede med dem, men også indse den udvikling, der er foregået mellem dem og os.*" (Grimmitt 1998.414). Umiddelbart kunne man påstå, at en sådan udlægning og brug af overleverede udsagn nærmer sig anakronisme. Hertil vil Grundtvig argumentere med nødvendigheden af at have viden om slægternes bånd som betingelse og grundlag for at kunne skabe sammenhæng i ens egen bevidsthed og livsforståelse.

⁴¹ Solovjov: *Kærlighedens mening*, s. 14/39 (jf. Garsdal, Jesper: *Solovjov og kærligheden til Sophia*, side 225)

⁴² *At tale er at tale ud*" jf. Johs. Sløk

Der hersker imidlertid en vis ubestemthed over Grundtvigs brug af folkelighed. Dels var den alment opfattelse af folk i demografisk perspektiv på Grundtvigs tid vel knap så differentieret som nu, og dels havde man vel godt hørt om folkeslag med anderledes religion og kultur, men stadig på afstand. Derfor vil begrebet folkelighed i nutidsbetragtning fremstå anderledes. Hvis man opfatter begrebet *folkelighed* som ubetinget lighed mellem folk uden begrænsning, vil det lægge sig op ad begrebet menneskelighed. Begge begreber har universel betydning, og er bærer af en forståelse, som vi tidligere har været inde på; at vi alle er ét, men ikke ens.

Det grundtvigske menneske- og skolesyn baserer sig på dannelse ud fra en glad og livsoplysende tilgang, hvor det hele menneske indgår i en forpligtende social relation med andre. Grundtvig pointerer retningen i dette forhold ud fra tesen: *Menneske først, kristen så*. Denne proklamation er et opgør mod en rigid, dogmatisk og upersonlig kristendomsforståelse, og kan identificeres med den russiske ortodokse kristendomsopfattelse, som har sit udspring i Irenæus⁴³, der gjorde op med den gnostiske kristendomsopfattelse. Grundtvig var påvirket af Herder⁴⁴, der ikke alene hævder at forskellighed er styrke, men skærper det yderligere ved at sige "[...] at folkelig forskellighed og fælles menneskelighed ikke er modsætninger, men hænger sammen og betinger hinanden." (Engberg 1993:23). Dette perspektiv er meget interessant i nærværende undersøgelsesoptik, og betyder at begrebet folkelighed i multietnisk perspektiv kun giver mening, dersom det inkluderer alle folkeslag, og bæres af et åbent menneskesyn, jf. "*Det guddommelige eksperiment foregår således også i folkenes historie, og det enkelte menneskes livs eksperiment kan i virkeligheden ikke skilles fra folkets.*" (Engberg 1993:22).

Livsoplysning var Grundtvigs projekt. Skolens undervisning skulle gå hånd i hånd med almindelse som en større og større begribelse af menneskelivet i dets underfulde mangfoldighed. Livsoplysning er en livslang proces, hvor mennesket i det levende ords dialog arbejder med på hinandens meningsskabende projekt. Livet kan ikke læres ud fra bøger, men kun gennem det levende ord mellem mennesker. Praksisnær undervisning minder om den socialkonstruktivistiske lærings-

⁴³ Af Anders-Christian Jacobsen: [citat] *Irenæus har efter alle grundtvigforskeres mening spillet en vis rolle for Grundtvig. Efter min mening har han spillet en helt afgørende rolle. De fleste, der har undersøgt forholdet mellem Irenæus og Grundtvig, har fokuseret på, hvordan Grundtvig har overtaget en række teologiske motiver fra Irenæus.* <http://ojs.statsbiblioteket.dk/index.php/grs/article/viewFile/16243/14070>

⁴⁴ Herder: Legemet og ånden er forbundet og uadskillelige. Hvad der sker i det indre må afhænge af, hvilke ydre instanser man har, og hvordan disse formidler indtryk af virkeligheden. Det er ved hjælp af og ud fra disse et væsens virkelighedssfære dannes. Og det er inden for denne sfære at et væsens verden dannes. https://da.wikipedia.org/wiki/Johann_Gottfried_von_Herder

teori, som vi i didaktisk tilgang så anvendt hos Grimmitt. Grundtvig pointerer sammenhæng mellem erfaring og læring. Et kommunikativt menneskesyn, hvor samtale og dialog er det bærende, er forudsætning for den frisættelse, der kommer til udtryk, når mennesker i fællesskabets og tillidens ånd frit kan udveksle konkrete livserfaringer. I fællesskabet mellem mennesker har det levende ord – *som skaber hvad det nævner* – fundamental betydning i dannelsesøjemed, hvor mennesket ser sig selv i forhold til andre i en anende og filosoferende tilgang.

Det er denne opfattelse Grundtvig ligger til grund for det, han kalder Livets skole, hvor *Livet kommer før oplysningen*. Han var optaget af, at skolen skulle stå på to ben: den videnskabelige forklaring skulle gå hånd i hånd med det undrende, undersøgende og fantasifulde perspektiv på menneskelivet. Ud fra denne tese opstod folkehøjskoletanken, som et unikt dansk fænomen. Grundtvig skelnede her klart mellem skolens og kirkens opgave. Troen måtte ikke være en skolesag.⁴⁵ Ikke fordi han på nogen måde var imod at være troende, men hvis den personlige tro blev indad skuende og selvberoende, kunne det medføre destruktive konsekvenser for fællesskabet. Inspiration til denne opfattelse skal måske findes i hans reception af den russisk-ortodokse kirke, som "[...] afviser i det hele enhver form for individualisme, også når det gælder i tro og skyld. De helliges fællesskab er ikke et menneskeligt fænomen, ikke et fællesskab i anskuelse om kristelige eller folkelige sager[...] Det er det mystiske fællesskab med Kristus, som han er skaberen af, og som samler menigheden i og ved hans kærlighed." (Engberg 1993:41). Dette accentuerer det kristologiske aspekt i hans menneskesyn, som han på poetisk mesterlig vis udtrykker i sine mange salmer. Grundtvig opfattes ikke uden grund som pinsesalmedigteren, hvor krop-ånd dimensionen er essentiel.

Hvis man ser bort fra det national-romantiske element i hans digtning, fx *I sommernattens korte svale, slår højt fredskovens nattergale*, mærkes den sproglige kraft, han gennem ordene er i stand til at formidle. Dialog mellem krop og ånd udtrykkes ekspressivt i salmen, *I al sin glans nu stråler solen*⁴⁶, hvor sproget, hvori det levende Ord inkarneres, er i stand til at vække dybe toner. Polyfonien i form af de mange tungemål – et globalt perspektiv - samles i ét lovsyngende kor. I denne lovsang *hensmelter alle modersmål*. Alle bliver ét!

⁴⁵ Som kuriosum skal nævnes, at den samtidige Christen Kold, som også var med i oprettelse af de første friskoler mente, at skolen både skulle oplive og oplyse. Med rødder i de gudelige forsamlinger og den pietistiske vækkelsesbevægelse så han ingen grund til ikke at lade det direkte forkyndende være et aspekt i skolen.

⁴⁶ Den danske salmebog, nr. 290

<p>4. Det volder alt den Ånd, som daler, det virker alt den Ånd, som taler, ej af sig selv, men os til trøst af kærlighed med sandheds røst, i Ordets navn, som her blev kød og fór til Himmels hvid og rød.</p>	<p>5. Opvågner, alle dybe toner, til pris for menneskets forsoner! Forsamles, alle tungemål, i takkesangens offerskål! Istemmer over Herrens bord nu menighedens fulde kor!</p>	<p>6. I Jesu navn da tungen gløder hos hedninger så vel som jøder; i Jesus-navnets offerskål hensmelter alle modersmål; i Jesu navn udbryder da det evige halleluja</p> <p>N.F.S. Grundtvig 1843 og 1853.</p>
--	---	---

Grundtvigs menneskesyn var ifølge Poul Engberg præget af kirkefaderen Irenæus og den johannæiske tradition. Begge kilder er centrale for den ortodokse kirke i modsætning til den romersk-katolske, hvor især kirkefaderen Augustin og apostlen Peter er retningsgivende. Grundtvig var endvidere optaget af den religiøse praksis, som kommer til udtryk i jødedommen, hvor det folkelige fælleskab manifesterer sig i det religionshistoriske perspektiv.⁴⁷

Afslutningsvis kan vi sammenholde de to begreber, sobornost og folkelighed som følgende: Solovjov er inspireret af kærlighedens levende kraft, der opleves som åndelig sandhedserfaring. Et eksempel herpå kan man finde hos Frans af Assisi. Det centrale i begrebet sobornost er den økumeniske opfattelse af et tværreligiøst åndeligt fællesskab. I forhold hertil var Grundtvig mere optaget af det levende, folkelige fælleskab, der i troen næres åndeligt. Grundtvig så i naturen det skabtes storhed som tegn på det åndelige. Bachtin trækker på den sociokulturelle opfattelse og er animeret af det kristologiske dogme som afsæt for den levende dialog mellem mennesker.

Solovjovs, Grundtvigs og Bachtins opfattelser kan tilnærmelsesvis indkredses i samme perspektiv, hvor det dialektiske forhold mellem krop og ånd er det centrale. Den mellem menneskelige dynamik forenes i lyset af den interdependente *to-naturlære*, som kærlighedens dobbeltbevægelse.

Den polyfone tonalitet i skolen

I bachtinsk perspektiv er det betydningsfuldt at have en scene, hvor mennesket kan leve og handle. Han viser, hvorledes mennesket har brug for en vis grad af kodning eller ritualisering af sit liv i forhold til seriøsiteten, ikke blot for at kunne overleve, men for at kunne leve og fungere sammen

⁴⁷ "På en måde kan det siges, at jøderne ikke kendte til troen som et anliggende for det enkelte individ, men alene som identisk med folkets liv og historie. (Engberg 1981:19).

med andre. Livets dialog er i karnevalistisk forstand en dynamisk bevægelse, hvor det hele menneske i dialog med andre forholder sig ontologisk til både det værendes væren og det værendes væsen. Og her er vi så landet i skolens lære- og værested, hvor uddannelse og dannelse gerne skulle udruste eleverne til kommende verdensborgere – som Peter Kemp udtrykker det⁴⁸.

Med udgangspunkt i en konkret situation, drøftes hvorledes karnevalisme og latterkultur kan erfares eller stimuleres i en skolesammenhæng.



Dette billede stammer fra en af mine observationer⁴⁹, hvor formålet var at observere dialogbaseret undervisning. Drengen, der sidder på knæ, klemmer sig ind i midten for at være fysisk med. Øjenkontakt til andre mangler, og det var ikke mange ord, han bidrog med i dialogen.

Er det polyfoni og karnevalisme samt dannelse og demokrati, der her udspiller sig i en matematiktime i 6. klasse? Drengen i midten adskiller sig, hvad angår positur og verbal deltagelse. Trods denne ambivalens deltager han klart i fælleskabet, ja, han tager del i beslutningsprocessen ved alene at være kropsligt med. Gennem denne legitime perifere deltagelse⁵⁰ stimuleres den sociale læring. Her vil latteren kunne være et kommunikerende element. Den vil altid være årsagsbestemt, og den vil altid rette sig mod et objekt og udtrykkes individuelt, men i social sammenhæng. Den påberåber sig opmærksomhed i interaktionen mellem individet og seriositeten, som i dette tilfælde kunne være de andre i gruppen eller læreren.

⁴⁸ Beck, Kaspersen og Paulsen (2014): Klassisk og moderne læringsteori, side 93.

⁴⁹ S.B. Svendsen: Praksisrapport. "Dialog, dannelse og demokrati – den polyfone dialog i undervisningen"

⁵⁰ Beck, Kaspersen og Paulsen (2014): Klassisk og moderne læringsteori, side 353

Karnevalisme i skolens undervisning

I den sunde latter ligger et socialiserende, kommunikativt læringsmoment. Brug af ironi og humor i undervisningen, kan være meget befordrende. Den frie latter kan i den såkaldte almindelige undervisning virke som æstetisk suspension af den konventionelle undervisning (læs: kedelige). Den polyfone dialog i undervisningen opererer således med latter i bachtinsk opfattelse. I latterens form af useriøsitet ligger der alligevel en appel rettet mod seriøsiteten. I det forhold gives der rum og mulighed i undervisningen for, at eleven kan øve sig i *at se sig selv* som et selvstændigt, reflekterende og rummeligt menneske, der lever sit liv i fællesskab med andre selvstændige, reflekterende og rummelige mennesker.

Leg, frikvarter og lignende samværsformer kan også ses som en del af karnevalisme og latterkulturs typologi og kan umiddelbart indgå i en læringspraksis uden styring. Ikke som top-down læring, men i bachtinsk univers som en bottom-up bevægelse. Og her kan der med rette tilføjes, at jo mere vort samfund udvikler sig til at blive et ekspertsamfund, desto vigtigere bliver tilværelsesoplysningen. Hverken teoretisk intelligens eller videnskabelig ekspertise kan erstatte fysisk kunnen og praktisk håndelag. Det kropslige element bestående af emotionalitet, empati og fysisk socialitet styrkes i karnevalisme og latterkultur ved at fremstå som én blandt flere tonaliteter. Det flerstemmige klasserum har som pædagogisk og didaktisk greb i et dannelsesaspekt stor betydning og bør styrkes, da det som udgangspunkt er med til at nivellere kulturelle og sociale forskelle blandt elever. For at kunne leve i sameksistens på pluralismens vilkår, kræves demokratisk forståelse og dannelse.

Kropsligheden som en tonalitet

Den æstetiske tilgang og læreproces er således yderst anvendelig i et dannesperspektiv. Eksempelvis er musik og lyd i stand til at formidle emotionelt relateret erfaring på tværs af sprog og kultur. Det derved aktiverede dannespotentiale kan bruges som ny stemme i den polyfone dialog i et fortsat progressivt hermeneutisk perspektiv. Det fysiske aspekt er undergået kulturel forandring i de senere år. Større kropslighed i det offentlige rum er en generel iagttagelse; det er blevet mere almindeligt og naturligt at give knus og krammer. Herved flyttes de grænser, der tidligere gjaldt både i skole og samfund. Denne ændring – måske med anden implikation - kommer også til udtryk i den nye skolereform, hvor der hver dag er indlagt 45 minutters bevægelse i undervisning-

gen. I dannelsesøjemed vil kropsligheden således med fordel kunne indgå som tonalitet i dialogen netop ud fra en øget diversitet i kulturel og religiøs praksis.



Games during the carnival at Rio de Janeiro, ca. 1822

Afslutning

Med et perspektiv på hvad religiøsitet er, og hvor i respekt for den andens religiøsitet består, må det erkendes, at den kristne tradition i vid udstrækning har været omdrejningspunkt i dette speciale. Det er naturligvis ikke en kvalitativ betragtning, der er begrundelse, men forklaringen skal bl.a. søges i Bachtins reception af kristologien som antropologisk afsæt for et emanciperende fællesskab. Kristendommens påvirkning af den vestlige kulturtradition indgår tillige som et socio-kulturelt aspekt i forklaringen.

Herefter følger afslutningsvist et sammenfattende og et perspektiverende afsnit.

Sammenfatning

Bachtin citerer Leonardo de Vinci: *"Når et menneske er glad og utålmodig venter på en ny dag, et nyt forår, en nyt år, har det i den forbindelse ingen mistanke om, at det i samme åndedræt i sin essens længes efter sin egen død."* (Bachtin 2001: 82). Er livet da deterministisk? Eller kunne alt være anderledes - ikke alene i en karnevals-betragtning, men for menneskelivet som helhed? Nogle vil ud fra en fatalistisk livsopfattelse mene, at mening og hensigt er prædestineret i det enkelte menneskets liv. Andre vil slå til lyd for, at mennesket qua sin frie vilje, har mulighed for at vælge og selv skabe sin livshistorie? Mellem disse poler, kan vi med kynisk og empirisk sandhed sige, at mennesket er født til at dø, men hvor vidt det gælder i evigheds betydning, er et helt andet spørgsmål, som ikke lader sig besvare epistemologisk. Her befinder vi os i græsesituationerne for menneskets erkendelses- og forstandsmæssige kategori af viden. Når det emotionelle og ubegribelige vederfares et menneske som et transcendenssignal, et tegn eller en åbenbaring, kalder vi det en åndelig eller spirituel oplevelse, som kan være af religiøs art.

Med udgangspunkt i Bachtins opfattelse af karnevalstraditionen og latterkulturen har det religionsfilosofiske perspektiv været specialets omdrejningspunkt i forhold til dannelse i en multikulturel sammenhæng. I løbet af opgaven har der efterhånden kondenseret sig to betydningslag, som i al væsentlighed her skal udgøre konklusionens centrum. Hvad angår sammenfatning af religionens rolle i samfund og skole, henvises til sammenfatning i 2. del.

Kan karnevallet tænkes uden en implicit religiøs dimension? Spørgsmålet blev stillet indledningsvist, og er del af problemformuleringen. Specialet har nu påvist, at dialogen er selve karnevallets

væsen samt at den religiøse dimension, der også er dialogisk, udgør en afgørende del af karnevallet. Dermed er karnevallet indbegrebet med det to betydningsgivende receptorer: **dialog og religion**.

Vi har betragtet religionsbegrebet filosofisk som den dimension, i hvilken mennesket ser sig selv som en del af kosmos, det guddommelige. I religiøs betydning er mennesket i en konstant kosmisk dialog, når det via sin indbildningskraft oplever transcendenssignaler og handler herudfra. Denne dobbeltbevægelse udgør således dynamikken i det levende ords dialog mellem mennesker i opfattelse af, at den anden verden giver stemme til dialogen. På den måde udgør karnevallet koblingen mellem den religiøse dimension og dialogen, som hinandens forudsætning. Denne forudsætning er spændende i dannelsesperspektivet for en meningsfuld interkulturel forståelse.

Bachtin, Solovjov og Grundtvig

I Bachtins receptionshistoriske udlægning af karnevallets polyfoni er han især optaget af, hvorledes dialogen udgør den justerende faktor mellem folket og den såkaldte seriøsitet. Karnevallet bliver en dynamisk frigørende aktivitet, der går i rette mod dogmatisering og ensretning. Han ser i denne dialog et betydningspotentiale af såvel intra- som intersubjektiv karakter. I dette perspektiv anvender han kristologi som eksemplarisk ide i den antropologiske sammenhæng. Dialogen kendes på det levende sprog, der ikke kun virker meddelende, men er skabende og fornyende. Det er gennem dialogen og i *den andens* møde med *mig*, jeg får værdi som menneske. Det er her jeg bliver mig selv, men ikke mig selv nok. Det er her, jeg bliver næste for den anden. Denne interdependens optræder også centralt i Solovjovs filosofi. Han er optaget af kristen mysticisme og opfatter dialogen i åndelig skikkelse som et virkeligt møde, hvori mennesket kommer til erkendelse af, at den selvcentrerede bevidsthed som eneste verdenscentrum er fejlagtig. Gudmenneskeheden, som han kalder dialogen, bliver da at opfatte som sandhedens kærlighedserklæring til det enkelte menneske, hvilket bringer mennesket ud af sin isolation. Det er ikke op til mennesket at præstere sig frem til denne erkendelse, men noget som det vederfares i modtagelse af *den anden* som kærlighedens væsen, sophia.

Grundtvig har som Solovjov ikke det konkrete karnevalsaspekt med i sin tænkning, men begge er optaget af den åndelige erfaring som en del af menneskets egentlige væren. Hvor Solovjov opfatter forholdet, Gudmenneskeheden, som transcendenten, der overskrider og transformerer sig i

det immanente, betoner Grundtvig det menneskelige fællesskab som forudsætning for det guddommelige. Her er Bachtin og Grundtvig på linje om det fællesmenneskelige aspekt som grundlag for den levende dialog, ud fra en socio-kulturel opfattelse. Grundtvig så i den personlige livsforståelse sammen med den folkelige livsoplysning en mulighed for at dæmme op for rationaliteten, der med grund i oplysningstiden bredte sig mere og mere. Af samme grund er Grundtvig som Solovjov meget optaget af sophia-begrebet, som en åndelighedens berigelse og opretholdelse af det levende fællesskab mellem mennesker.

Sammenfattende kan det udtrykkes således: det givne liv er åndeligt tilstede og kommer til udtryk som det levende ord i dialogen og i kærlighed mellem mennesker. Det levende ord er i sig selv kærlighed og sandhed. Det retter sig teleologisk mod en besvarelse/modtagelse heraf, for kun heri undfanges og lever 'den anden' i mig. Det er i dialog, at mennesket identificerer sig selv som det partikulære i det almene og ikke i forhold til det almene, hvilket gælder både det nære og globale fællesskab.

Perspektivering

Hvordan kan man anvende et filosofisk blik på karnevallets polyfoni og den rummelige latterkultur til at generere dannelsepotentiale i et praksisfelt som samfund?

Ud fra en politisk horisont gives mange og oftest modsatrettede svar på, hvordan man (seriøsiteten) skal styre menneskers liv. I et kapitalistisk samfund vil det være økonomien, der er udslagsgivende for opstilling af disse kriterier. I filosofisk perspektiv, er det mennesket og dets væren, der er omdrejningspunktet. Og ud fra en etisk betragtning er spørgsmålet da, hvad et godt liv er. Med Løgstrups begreb *suveræne livsytringer*⁵¹ handler mennesket spontant i tillid til den anden, uden at overveje og opstille konsekvensberegninger. Eksemplarisk kan der i denne forbindelse henvises til *Venligboerne*, som er en frivillig og spontant opstået hjælpeorganisation for flygtninge og indvandrere. På rekordtid har et så stort antal af frivillige, der ikke er set i tidligere, meldt sig i denne mellem menneskelige tjeneste. Det er en ny stemme i den polyfone dialog, hvilket vidner om, at den karnevalistiske ide stadig er dynamisk og betydningsfuld i menneskets forholden sig til livet på sameksistens præmisser.

⁵¹ K.E. Løgstrups begreb i *Den etiske fordring*.

Undere, mysticisme eller autoriteter

Læresætningers og dogmatikkens autoritet anfægter den åndelige og intrasubjektive religiøsitet, som ej heller lader sig motivere af underberetninger. Religiøsitet er da, som Solovjov er inde på, mysticismen som kærlighedsvæsen i religiøsitetens sandhed, når det fremstår som interdependens mellem ånd og krop. Og lad det være denne perspektiverings utopi i det interkulturelle karneval, at respekt for den enkeltes religiøsitet- i såvel det nære som fjerne - opstår i den levende og polyfone dialog, hvor krop og ånd går op i en højere enhed med sandheden. Dette kræver imidlertid vilje og mod til at benytte sig af den indbildningskraft, der er indlagt i det enkelte menneske.

Kropslighed og æstetik i undervisningen

Hvordan karnevalismens og latterkulturens polyfone dialog kan faciliteres i skolen, skal der her kort fremlægges forslag til.

Da karnevalstanken i konvergeret form som leg er at betragte som polyfonisk dialog i bachtinsk forstand, vil den umiddelbart kunne styrke sammenhængen mellem uddannelse og dannelse i undervisningen. Didaktisk set vil Dysthes teori om det flerstemmige klasserum kunne inkludere en æstetisk og legende læreproces, hvor kropslighed, det nonverbale og verbale tilsammen udgør dialogen. Den simple argumentation herfor er, at jo flere elever, der får mulighed for at opnå medejerskab i dialogen, des flere vil begejstres og føle medansvar for det aktive og engagerende fællesskab. Dette vil samfundsmæssigt set i det globale perspektiv bidrage til større sameksistens.

Ofte gør den skolastiske tradition med afsæt i viden som kognitiv erkendelse sig undervisningsmæssigt gældende på en kropsnegerende facon, men der er ikke desto mindre brug for en mere differentieret dialog i form af kropslighed og æstetik i undervisningen. Hvorfor den æstetiske læreproces, som opererer med lyd, musik, kunst mv., vil være en naturlig og meget anvendelig didaktisk tilgang i det flerstemmige klasserum.

Spørgsmålet er så, om det målstyrede undervisningsdekret vil og tør give plads til en mere differentieret undervisning, i hvilken elever med forskellig kulturel baggrund styrkes i at kunne se sig selv som en vigtig del af fællesskabet i et demokratisk dannelsesperspektiv.

Aalborg karneval

Til allersidst bringes her et aktuelt karnevalistisk indslag, da der - mens dette skrives - kun er få dage til årets karneval i Aalborg. Karnevallet er verdens 10. største og tiltrækker op mod 100.000 mennesker, både som karnevalister og publikum. Projektleder fra AALBORG KARNEVAL, Sjaja Haddadi udtaler 21. maj 2016 til TV-Nord: *"Aalborg karneval har rent faktisk lykkedes med at fastholde hvad det var, da det startede i middelalderen: anarki, lykke, du får lov til at være lige, hvad du har lyst til, gi' den gas, slå dig løs og være glad sammen med andre mennesker."*⁵²



53



54



55

⁵² <http://www.tv2nord.dk/nyheder/21-05-2016/1930/karneval-i-aalborg?autoplay=1#player?clip#player>

⁵³ http://www.pkg.dk/da/gallery/carnival/pkg_00373_0227.info-engel-paa-trefork/

⁵⁴ <https://www.facebook.com/schyttefoto/photos/a.894499790613268.1073741832.520363604693557/894499860613261/?type=3&theater>

⁵⁵ <https://www.facebook.com/tiksterphoto/photos/a.1630109383894692.1073741829.1625505074355123/1630109763894654/?type=3&theater>

Epilog

I bakspejlet kan jeg erkende, at dette speciale, hvor udgangs- og omdrejningspunkt var været M.M, Bachtin, i høj grad har været en inspirerende, konstruktiv og meget åbnende proces for mig. Mødet med den russiske kultur, litteratur og religion og ikke mindst studiet af Bachtins tanker og vokabular har inspireret mig til fortsat interesse for dette univers. Perspektivering heraf vil fortsat have min bevågenhed, ligesom jeg med stor interesse vil følge Bachtin-forskningen.

Jeg skylder min vejleder, lektor Jesper Garsdal stor tak for gennem hele forløbet at have været inspirationskilde, linjevogter og samtalepartner. Med sin entusiasme og viden har Jesper været min hovedhjørneste. Jeg vil også rette stor tak til lektor Jørgen Jørgensen, UCN, som var min praktikvejleder, og som faktisk var den person, der først gjorde mig opmærksom på Bachtin.

Litteratur

Andersen, Grønkjær og Nørager (2002): *Religionsfilosofi*.

Andersen, N.M. og Lundquist, J. (red) (2003): *Smuthuller. Perspektiver i dansk Bachtin-forskning*.

Andersen, Nina Møller (2002): *I en verden af fremmede ord. Bachtin som sprogbrugsteoretiker*.

Andersen og Nøkke (2007): *Sproglig polyfoni. Tekster om Bachtin & SeaPoLine*

Bakhtin, Mikhail M. (2001): *Karneval og latterkultur*

Bachtin, Michail M. (2010): *Dostojevskijs poetik* (svensk oversættelse)

Bakhtin, Mikhail M. (2006): *Rum, tid & historie – kronotopens former i europæisk litteratur*.

Barrett, Jellesen og Thomsen (red.) (2010): *Den lodrette beståen. Europæisk kultur og idéhistorie*.

Beck, Kaspersen og Paulsen (2014): *Klassisk og moderne læringsteori*.

Berger, Peter L. (1993): *Religion, samfund og virkelighed*.

Buchardt, Mette (red.) (2006): *Religionsdidaktik*.

Dysthe, Olga (2000): *Det flerstemmige klasserum. Skrivning og samtale for at lære*.

Engberg, Poul (1993): *Grundtvig mellem øst og vest. Mellem Sofia og Ratio*.

Garsdal, Jesper (artikel): *Solovjov og kærligheden til Sophia*.

Gemzøe, Anker (1974): *Dialogen og den tragiske farce – Michail Bachtins teoretiske arbejde*.

Grundtvig, N.F.S. (1828): *Skolen for livet*.

Grimmitt, Michael (1998): *Religionskundskab og menneskelig udvikling*.

Hansen, Finn Thorbjørn (2000): *Den sokratiske dialoggruppe*.

Harbsmeier, Eberhardt, (red) (2006): *Den religiøse dimension*.

Henriksen, Holger (2005). *Samtalens mulighed*.

Jørgensen, Dorthe (2015): *Nærvær og eftertanke*.

Kant, Immanuel (2007): *Prolegomena*.

Kruuse, Jens (1966): *Mesterværker*.

Løgstrup, K.E. (2008): *Den etiske fordring*

Løgstrup, K.E. (1997): *System og symbol*.

Merleau-Ponty, M. (1994): *Kroppens fænomenologi*.

Mihailovic, Alexander (1997): *Corporeal words. Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*.

Møller Andersen, Nina (2002): *I en verden af fremmede ord. Bachtin som sprogbrugsteoretiker*.

Oettingen, Alexander von (2010): *Almen pædagogik*.

Platons MENON: <http://aiqis.iql.ku.dk/2005,1/CGTMen.pdf>

Rendtorff, Jacob Dahl (2000): *Paul Ricoeurs filosofi*.

Ricoeur, Paul (2002): *En hermeneutisk brobygger. red. af Hermansen & Rendtorff*.

Ricoeur, Paul (1973): *Filosofiens kilder*.

Sylvest, Ove (1987): *Det litterære karneval*.

Tillich, Paul (1979): *Den glemte dimension*.
