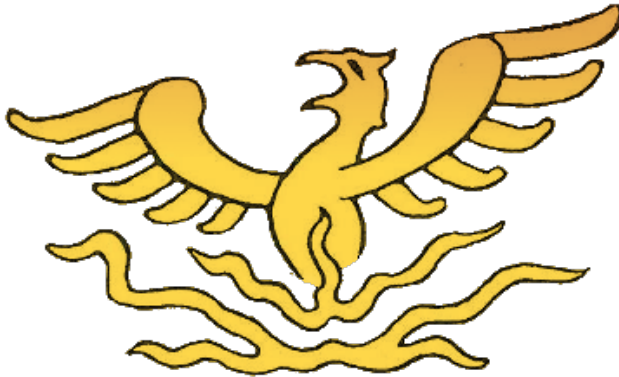


Lars Bo Bojesen  
*lektor emeritus, cand.theol.:*

Englens blik  
– om åndelig erfaring og åndens evidens



*Tidsskriftet Fønix*  
Årgang 2016  
s. 48-69

ISSN: 0105-3116

[www.foenix1976.dk](http://www.foenix1976.dk)



Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-IkkeKommerciel-Ingen-Bearbejdelse 2.5 Danmark Licens.

# Lars Bo Bojesen: Englens blik – om åndelig erfaring og åndens evidens

## **Materialet**

I sine sidste uger i fængslet, inden han døde i sine lænker engang omkring år 276, havde han et vedvarende syn; han så sin ”tvilling”, sin himmelske dobbeltgænger sidde lige over for sig med blikket ufravendt rettet mod sig.

Sådan fortælles det<sup>1</sup> om stifteren af den manikæiske religion, perseeren Mani. Han havde mødt denne dobbeltgænger et par gange før. Den første gang var han 12 år gammel, den anden gang 24; det fremgår af hans selvbiografi, som er indeholdt i det berømte Kölner-manuskript, et miniaturehåndskrift på størrelse med en lille tændstikæske, som rummer 192 sider af pergament, hver med 23 linjer med bittesmå græske bogstaver.<sup>2</sup> Efter dét at dømmen var Mani født ind i en døber-sekt, engang omkring 216, men blev revet ud af dette samfund af døbere ved nogle åbenbaringer af voldsom styrke. En skikkelse, som Mani på én gang oplevede som udsendt af Gud (”Faderen” eller ”Herren”), og som samtidig var en ”ren”, ulemglimt udgave af Mani selv, rettede sit blik og sine ord til ham:

Vær hilset du Mani, af mig  
og af den herre, der har sendt mig til dig  
og udvalgt dig til sin gesandt.<sup>3</sup>

Mani beskriver denne skikkelse som sin ”fælle” (græsk: *syzygos*) eller ”tvilling” (syr. *tama*, arab. *at-taum*), ja som sit spejlbillede:

1 Mundtlig meddelelse, prof. Gilles Quispel, Utrecht. Sml. hans bog *Gnosis als Weltreligion* (Origo 1972).

2 Dansk oversættelse: S. Giversen, *Jeg Mani – Jesu Kristi apostel* (Museum Tusulanum 1987).

3 Giversen, *Jeg Mani*, s. 40.

Pludselig fløj han ned og viste sig for mig, han det vidualderligt smukke og mægtige spejlbillede af mig.<sup>4</sup>

Dels er han altså den der bringer Mani åbenbaringer (Mani omtaler ham i den forbindelse som "Talsmanden"), og dels følger han åbenbart Mani igennem alle trængsler, er hos ham i alle kriser, lige til de sidste uger i fængslet, hvor Mani havde modtaget sin dødsdom men efter al sandsynlighed er død i sine lænker, inden dommen blev fuldbyrdet. – Men hver gang han har manifesteret sig – om med ord, eller hinsides ordene i et ordløst *blik*, som det skete i fængslet – har Mani erfaret det som en ophævelse af alle splittelser, helt ned på det legemligt-fysiske niveau:

Jeg har gennem ham set alt og blev ét legeme og én ånd.<sup>5</sup>

Ja, 'fællen' var åbenbart for Mani selve den ånd, han manglede for at blive hel; det var ham, han blev skilt fra, da han blev menneske, men som han nu genforenes med (nb. det umisforståeligt gnostiske sprog):

Jeg har erkendt ham, og jeg har forstået, at jeg er ham, fra hvem jeg blev skilt.<sup>6</sup>

Hvad er det her for noget? I en moderne kontekst er der jo ingen tvivl om, at det præciseste religionspsykologiske ord for den erfaring, Mani her udsættes for, er mødet med Selvet som det stabiliserende midtpunkt for individuationsprocessen; Selvet som præcis noget andet end Jeget; som Jegets modpol. – Set i en religionshistorisk og filosofihistorisk sammenhæng har denne erfaring sine rødder tilbage i oldgræsk digtning og tænkning, i forestillingen om en *daimon* (eller hos Sokrates *daimonion*), der i den latinske kultur bliver til en *genius*, og i kristenheden en skytsånd eller skytsengel.<sup>7</sup>

4 Smst., s. 42.

5 Smst., s. 41.

6 Muligvis en slags trosbekendelse. Smst., s. 42

Hvis det da ikke er Gud selv, der møder mig. At det er Gud, der har "fået øje på mig" og nu har rettet sit blik mod mig, sådan foretrækker kristendommen som bekendt at udtrykke og tyde denne erfaring af at være set – indefra. Enten Gud selv, eller Guds engel er det agens, den faktor eller den magt som ser – mig. Så når der i nutidskulturen vidt og bredt efterlyses noget mere "åndelig dannelse", uden at man føler sig ganske sikker på hvad der gemmer sig bag dette luftige fænomen, betaler det sig måske at opsøge de elementære byggesten i fænomenet. Når noget "dannes" eller undergår en dannelse, involverer det vel et agens, en der gør det, en der danner. Med andre ord, ånd der virker; virkekraftig ånd; dén ser vi efter min mening på færde så enkelt og konkret som muligt i den erfaring, jeg her kalder Englens Blik. Og på den erfaring er Manis vision af sin fælle et helt klassisk eksempel.

Som sagt: også kristendommen hviler i sit bærende fundament på nogle erfaringer af denne art. Jeg slår et slag gennem nogle meget kendte tekster, der alle har en syns-side som vi i reglen overser.

Når Jesus bliver spurgt af disciplene om, hvem der er den største "i himlen" (eller Himmeriget), svarer han som bekendt ved at henviser til "et lille barn"; jf vores barnedåbsritual: "Lad de små børn komme til mig ... for Guds rige er deres" (Mk 10,14). Hvorfor er det dét? hvorfor skal vi passe på ikke at ringeagte én af disse små? Jo, *fordi* "deres engle i himlen altid ser min himmelske fars ansigt" (Mt 18,10). Med andre ord: de har – vi har? – en fælle i himlen; og det særlige ved børns fælle er at den ufravendt ("altid") har sit blik rettet mod Guds ansigt ( – og, må vi forstå, hele tiden erfarer Guds gengældelse, Guds blik hvilende på sig).

Dette særlige, der gælder børnene, generaliserer Jesus som bekendt i Bjergprædikenen: det at hvile i Guds blik gælder os alle *forsåvidt* vi er "rene af hjertet": "Salige er de rene af hjertet, for de skal se Gud" (Mt 5,8).

Men vi, vi andre, der normalt ikke er så rene i hjertet at det gør noget, har vi nogen mulighed for at se Gud? Normalt vil man jo dø

7 – som man kan efterse hos L.B. Bojesen, *Dæmoni og mening* (Aschehoug 2001), s.28-35.

ved at se Gud ansigt til ansigt. *Hvor* skulle dette syn da ske henne? Måske kan man give to gode svar. Det første: i Jesu ansigt! Generelt er det jo Gud, den ellers usynlige Gud vi ser på, når vi ser på Jesu synlige ansigt. I Jesu ansigt (konkret, ”inkarneret”) ser vi den Gud der ellers unddrager sig. Dette har selvfølgelig stor betydning for forståelsen af Kristus-ikonerne i Østkirken. Men, for det andet: denne Gud holder dog hele tiden øje med os, selvom vi ikke ser ham – nemlig i det skjulte: ”*Bed til din Far som er i det skjulte. Og din Far, som ser i det skjulte, skal lønne dig*” (Mt 6,4). Så bønner er altså også en slags syn; en synsproces; en opdragelse under Guds blik – som Søren Kierkegaard ville sige.

Dette at være set af Gud, ramt af Guds blik, har som kristen erfaring selvfølgelig også nogle rødder i den gammeljødiske religion – som det for eksempel kommer klassisk til udtryk i fortællingen om Hagar og Ismael i 1.Mos.16. Da Hagar og Ismael – den søn, hun har fået med Abraham – flygter væk fra den barnløse og jaloux Saras mishandling, løber hun ved ”kilden ved vejen til Shur” ind i Herrens engel. Englen overbringer hende Guds løfte om at hendes efterkommere skal blive så talrige, at de ikke kan tælles; og i sin taknemmelighed over det navngiver Hagar Gud som ”Gud, som ser mig” (El Ro’i). ”For hun tænkte: Har jeg virkelig på dette sted *set ham, der ser mig?*” (v.13). ”Derfor kalder man brønden Be’er-Lahaj-Ro’i” (v.14, dvs. ’Brønden for den Levende der ser mig’). – Ja, fortællingen har ovenikøbet stået fadder til en tredje verdensreligions selvforståelse, idet Islam jo ser sig selv – som helligt folk – nedstammende fra Ismael. På den baggrund *burde* en eksegetisk samtale mellem kristendom, jødedom og Islam om denne fortælling have et stærkt potentiale for at bringe de forskellige tanker og følelser i frugtbar berøring med hinanden og dermed blive til mere end et simpelt skænderi.

Hvis man spørger såkaldt almindelige kirkegængere om, hvad der for dem er det vigtigste eller centrale punkt i højmesseritualet, vil man, så vidt jeg forstår, få en procentuelt stærk udmelding omkring *Velsignelsen* – den aronitiske velsignelse, der i sin traditionelle danske sprogdragt lyder: ”Herren velsigne dig og bevare dig/ Herren *lade sit ansigt lyse over dig* og være dig nådig/ Herren *løfte*

sit åsyn mod dig og give dig fred” (4.Mos. 6,24-26). Men en mere korrekt eller nøjagtig oversættelse af det tredje og sidste led ville lyde: ”Herren *fæstne sit blik på dig* og give dig fred” – idet udtrykket for Herrens ansigt (פניו) der jo er det meningsbærende grundfænomen i velsignelsen, i sig rummer en med-betydning af noget nyt, noget der pludselig skifter retning (verbet der gemmer sig i פנים, er פנה, som betyder ’vende sig’ – nemlig i en ny retning). Så at ansigtet her er forstået primært som dét blik der rummer ansigtets liv og bevægethed (”Herren rette sit blik, eller fæstne sit blik på dig”). I virkeligheden er Velsignelsen jo så, som ordene falder, en bøn eller meditation, som regel udtalt og udlyst over menigheden af præsten, men også til indvortes brug af den enkelte.

I vores vestlige kultur har guds-blikket en historie der, ikke overraskende, knytter sig tydeligt til kristendommens *mystiske* tradition. – At gå i detaljer med dét ser jeg ikke som min opgave her; opgaven forstår jeg helt enkelt som at lade ånds-fænomenet blive så tydeligt som muligt i dets formende indvirkning på mennesket; åndens faktuelle *at*. Jeg nøjes med 3 illustrationer til det idéhistoriske forløb som ligger mellem den antikke verden og os: middelalderkirken, oplysningstiden og moderniteten.

a) Da Johannes af Korset, den spanske karmelitermunk og digter Juan de la Cruz (1542-1591), skrev følgende linjer:

Da du betragtede mig,/ indgød dine øjne i mig din  
nåde;/ derfor elskede du mig ømt,/ og mine øjne blev i  
stand til at/ tilbede det som de så i dig<sup>8</sup>

– var der ingen i den katolske middelalder- og renæssancekirke, der var i tvivl om hvem det ”du” var, som Johannes henvendte sig til; naturligvis. Det blev forstået som et klassisk og dogmatisk korrekt udtryk fra en sjæl sat i flammer af *Guds* blik, og som et – man fristes til at sige: reformatorisk acceptabelt – udtryk for at Gud gør sig selv troet ved at give sjælen selve gudskærlighedens betingelse.

b) Og denne indforståethed med engle i den almindelige kulturelle bevidsthed – med at engle da selvfølgelig er en del af univer-

8 Sml. A. Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition* (Clarendon 1981).

set og kan tage visse åndelige initiativer, hvor svært det end kan være at sige noget fornuftigt om dem – dén holder védt helt op i Oplysningstiden, og blev afhandlet på universiteterne som en del af den 'specielle metafysik'. Det er noget man tit glemmer, at selveste Kant (1724-1802) i sine *Vorlesungen zur Metaphysik* skriver: "Ånderverdenen udgør et særligt *virkeligt univers*; dette er den intelligible verden, der må skelnes fra denne sansernes verden" ("die Geisterwelt macht ein besonderes reales Universum aus; dieses ist der mundus intelligibilis, der von diesem mundo sensibili muss unterschieden werden").<sup>9</sup> Kant var jo netop på dette punkt påvirket af den svenske mystiker Swedenborg, og det plejer man ikke just at regne ham til ros og ære. Men han *skrev* det, og han *mente* det! Og hvorfor mon?

c) Spørgsmålet er vel egentlig, om bevidstheden om en "engle-verden" på noget tidspunkt af historien har været helt ude af den fælles kultur. Dens "chance" har måske været, at den på intet tidspunkt har været noget, kulturen har taget gravalvorligt – den har fået lov at føre sit eget forborgne liv ved sengetid og ved juletid, uden at kulturen har ment det umagen værd at ruste sig til noget generalangreb. Derfor har engleverdenen kunnet manifestere sig midt i moderniteten, hvilket jeg skal illustrere i al korthed.

I hele sit kunstneriske liv var maleren Paul Klee (1879-1940) dybt optaget af engle. Ikke lige meget hele tiden; med spredte mellemrum kom der en klynge grafiske blade, somme tider gik der mange år imellem, men mod slutningen af hans liv, der falder sammen med udbruddet af 2. Verdenskrig – det vil sige i årene 1938-1940, voksede bladenes antal dramatisk, og deres titler afslører også engang imellem hvad der var drivkraften – nemlig en slags "forhandling" med skæbnen om at komme til rette med døden; hvilket ikke lykkedes ham særlig godt. Klee led af en tærende, sjældnen og uheldelig sygdom der gradvis forhædede og udtørrede hans hud og indre organer; en forfærdelig sygdom som i høj grad gør en titel som "Engel – stadig hæsliq" (*Engel – noch häss-*

<sup>9</sup> Se *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J.Ritter (Schwabe 1972), bd. 2, sp.502.

lich) forståelig. Fra bladene<sup>10</sup> rammes vi af nogle sære joker-engles insisterende nærvær – eller lige så insisterende fravær; som om Klee fører en fortsat indre dialog med disse væsener der måske ved mere end han selv; samtidig med at han forsøger at gøre engleverdenen spiselig for sin ugudelige samtid ved at ironisere over dem i en slags fælles kulturradikal skepsis. Jævnfør titler som ”Tvivlende engel”, ”Styrt”, ”Djævlen fra KK 5”, ”engel-aspirant”, ”glemsom engel”, ”engel – stadig kvindelig”, ”engel i krise”. Men også ”Angelus militans”, og ”Angelus novus”.

Kort tid efter Klees død fandt nogle ungarere, fire ialt, sammen om en fælles interesse for kunsthåndværk og (besynderligt nok) grafik. Deres levevis ville man vel i dag kalde ’alternativ’ med vægt på sundhed (kropsarbejde, plantenæring) og meditation. Tre af dem var jøder, og af den grund blev deres situation – både personligt og erhvervsmæssigt – så usikker at de i løbet af året 1943 valgte at opgive deres tilværelse i Budapest og flytte til en landsby – Budaliget – stadig ret tæt på hovedstaden, og også meget smukt beliggende ud til Donau, men rolig og fredelig; og her oprettede de et grafisk værksted, de kunne leve af. Da antisemitismen tog til rundt om dem, blev det stadig sværere at bevare den naturforbundne ro i det daglige. En følelse af tomhed voksede sig stærk, og en spændingsfyldt venten på et eller andet som kunne fylde denne tomhed; men intet ”kom ind gennem havelågen”, og deres indbyrdes samtaler blev ved med at kredse om deres personlige problemer. Indtil Hanna en eftermiddag vil til at sige noget, da hun pludselig føler at det ikke længere er hende selv der vil tale. Hendes stemme overtages så at sige af et andet væsen med en højere myndighed end hende selv; og de andre hører hendes stemme, men ved samtidig med fuld vished at det ikke er hende der taler. Den myndige retter sine ord til en bestemt i kredsen og beder om dennes svar, eller spørgsmål, og afslører her en dyb og ’profetisk’ viden om den enkeltes livsomstændigheder og deres fælles udsathed; den talende er skarp i sin kritik af de enkeltes overfladiskhed og fortrængning,

10 – sidst præsenteret samlet på en formidabel udstilling i Hamburger Kunsthalle 2013



men samtidig føler Hanna som låner stemme til ordene, at den talende *ser* på den, som ordene retter sig mod, med dyb kærlighed.

Sådan begynder en række 'samtaler med engle', som i de følgende 17 måneder fandt sted hver fredag eftermiddag præcis kl. 3, lige indtil december 1944, hvor de tre jøder i gruppen – tilskyndet af englenerne, men frivilligt(!) – valgte at lade sig deportere sammen med andre, tilfangetagne ungarske jøder til tyske KZ-lejre, hvor de omkom. Den fjerde, Gitta, der rådede over de stenografiske notater fra de mange samtaler, overlevede og udgav mange år senere (1988) notaterne med kommentarer som en bog på tysk,<sup>11</sup> der i 2012 udkom i dansk oversættelse (*Dialoger med englen*).

Set i den åndelige dannelses perspektiv, kan man vel godt tillade sig at kalde sådan en række samtaler for *åndelig dannelse i emfatisk forstand*. Der er tale om en række udtryk for eller fænomener af ånd, som arbejder formende subsidiært dannende ind på menneskets sind. Den slags *sker* åbenbart, fænomenologisk anskuet. Og et iøjnefaldende fællestræk ved ikke bare samtalerne, men hele den række fænomener af ånd, jeg nu har strejft, er jo at de dukker op i *krisesituationer* – i 1943-44, i 1938-40, i fængsler, og ansigt til ansigt med døden. Alvorlig krise er en udløsende omstændighed ved ånd. Ånd i emfatisk mening, ånd i sin rå og oprindelige form.

### **Analysen – a) metoden**

Og ånd udløst under sådanne omstændigheder *virker*. Dens *overbevisningskraft* er voldsom. Den udtrykker noget som er *sandt*. Den, som udsættes for noget sådant, er ikke i tvivl. Men hvor har man egentlig denne vished fra? Hvad er det der *gør*, at der er en sådan overbevisnings- og sandhedskraft i ånden? at den ikke bare er en ønskedrøm eller projektion eller arketypisk besættelse, men *er sand*? Vi der lever efter moderniteten, bliver jo nødt til at spørge sådan.

Vi kan selvfølgelig 'skifte sprog', dvs. forlade den fænomenologisk-beskrivende diskurs jeg har benyttet mig af til nu, og tale teologisk: åndens budskab er en åbenbaring. Dens sandhed er garanteret af at det er Gud, der er afsenderen; og et sådant budskab forhold-

11 G. Mallasz, *Die Antwort der Engel*, (Daimon Verlag 1988).

der man sig primært til i tro, og først sekundært i kritisk analyse. Det er i dén grad legitimt – efter min opfattelse, og netop også i den sammenhæng vi her bevæger os i; vi har de forskellige sprog – fænomnologisk, historisk, fysiologisk, psykologisk, filosofisk, teologisk osv. – for at bruge dem til noget; hver især får de fat i en facet af sagen selv, og det bedste vi kan nå frem til er at lade denne sag afklare sig gennem en indbyrdes *samtale* mellem disse sprog – to eller flere eller alle – som vi *skifter* imellem. Men inden man giver bolden op til en sådan samtale, mener jeg alligevel at der er visse sider af sagen (spørgsmålet om ”sandhed” og ånd), som det kan være vel anbragt at belyse yderligere med et bestemt sprogs midler, nemlig filosofien. Og herunder også nogle etymologiske overvejelser.

Så altså: når ånd har en umiddelbar evne til at overbevise og udtrykke sandhed, hvor har man så denne overbevisning fra? Mit svar er: det har noget at gøre med åndens eller den åndelige begivenheds *evidens*. Det lader sig filosofisk set ikke gøre at henvise til en instans uden for den åndelige begivenhed, som er begivenhedens årsag, og som vi kan bedømme begivenheden op ad, hvorved begivenheden ville blive legitimeret. Åndelige begivenheder er deres egen legitimation, deres eget bevis; de er selv-indlysende. Man må blive inden for den åndelige begivenheds kreds og ud-lægge dens ind-hold, hvis man vil blive klogere på den.

Vi er omgivet af mennesker, der erfarer dette – selvom de ikke alle er lige gode til at iklæde erfaringen ord. Litteraturen vokser mod det uoverskuelige. Det nyeste danske eksempel er Charlotte Rørths velkendte bog *Jeg mødte Jesus* fra 2015,<sup>12</sup> hvor evidensen i dette møde med Jesus fastholdes omkring *blikket* – Jesu blik, og det blik Charlotte Rørth vover at møde ham med (s.25); og den uflyttelige overbevisende virkeligheds-etablerende sandhed i det dobbelte blikks kærlighed, som fastholdes uanset omverdenens skepsis. Vel-fortalt; detaljeret; gribende. – Det eksempel, der er tættest på at erobre klassisk status internationalt, er vel stadig den amerikanske hjernekirurg Eben Alexanders nærdødserfaring fra 2008, som han

12 C. Rørth, *Jeg mødte Jesus. Bekendelser fra en modvilligt troende* (Information 2015).

giver en forbløffende beskrivelse af i bogen *Proof of Heaven: A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife* fra 2012,<sup>13</sup> der har skabt sensation på trods af at den i sine grundtræk ikke adskiller sig væsentligt fra de fleste allerede foreliggende nærdødsoplevelser. Uden at gå i detaljer med Alexanders sygdom og hele situation er der dog ét særligt forhold som det er vigtigt at give fuld opmærksomhed, nemlig at mens de fleste nærdødsoplevelser er resultatet af kortvarige hjertestop, hvor patientens hjerne reelt ikke er ”død”, så udløste de meningitis-bakterier, som oversvømmede Alexanders hjerne, en 7 dage lang koma som garanterede at der absolut ingen funktion var i de netværk i hjernebarken der skaber bevidsthed. Syn, hørelse, hukommelse, sprog eller følelser kan under de omstændigheder umuligt eksistere, medicinsk forstået. Ikke desto mindre foretog Alexander i disse dage en detaljeret rejse ind i et ”skønhedens rige”<sup>14</sup>, som kulminerede i et møde med en gudsmagt, der var ”every bit pure love”; og fra ham modtog han det tre-delte budskab:

Du er elsket. Du har intet at frygte. Og der er intet du kan gøre forkert.

Evidensen i dette dybt frisættende budskab formulerer Alexander selv sådan: ”Jeg ved, at den erfaring som jeg fattigt forsøger at beskrive, var den mest sande oplevelse i mit liv. Selvom min hjerne og kulturbaggrund afgjort smitter af på disse minder, så betyder det ikke, at denne sfære ikke er virkelig.” At bevidsthed kun skulle eksistere som et biprodukt af fysisk-kemiske processer i kroppen, det dogme er det efter Alexander unægtelig blevet temmelig håbløst at forsvare.

## **b) Det psykologiske sandhedsbegreb**

Med det sidste ord jeg her citerer Alexander for – *virkelig*; at den sfære han betræder med sin erfaring er virkelig – med dette ord berører han, uafvidende eller tilsigtet, det psykologiske sandhedsbe-

13 E. Alexander, *Proof of Heaven. A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife* (Simon & Schuster Paperbacks 2012).

14 Sml. artikel i *Kristeligt Dagblad* 25.01.2013.

greb. Det har været i praktisk brug lige siden psykologien tog sine første skridt som videnskab, som regel som en udtalt forudsætning; men den der bringer det tydeligst til udtryk er C.G.Jung – fordi han, som jeg ser det, er den filosofisk mest bevidste blandt de praktiserende psykologer. Taler vi om Jegets møde med en gudsmagt, udtrykt i det kærlige blik, så er dette møde, *psykologisk set*, hverken mere eller mindre end et empirisk fænomen. På samme måde som mødet med en elefant; de er begge kendsgerninger, for så vidt de jo er følelsererfaringer i en psyke (Gefühlserfahrungen). Om denne kendsgerning (dens specifikke energi, dens indvirkning på den øvrige psyke osv.) er det muligt at udtale sig psykologisk. Men om nogen ”egentlig” virkelighed bag forestillingen, dvs. om den gudsmagt, forestillingen betegner, også faktisk er til, ved psykologien som psykologi intet; for det spørgsmål henhører som metafysisk under filosofien eller teologien. Psykologen siger: Den eneste virkelighed vi kender til, er når det kommer til stykket psykiske billeder, psykisk erfaring. Både tanker og fantasier, og hvad vi kan lægge hånden på i den ydre verden: for det hele gælder, at ”hvis verden ikke antager form af et psykisk billede, eksisterer den i praksis ikke” (wenn die Welt nicht die Form eines psychischen Bildes annimmt, ist sie praktisch nicht-existierend.)<sup>15</sup> Psykologen kan ikke tillade sig nogen indsnævring af virkeligheden til hvad der ”egentlig” er virkeligt – hverken materielt eller spirituelt. ”En overvirkelighed kender jeg ikke noget til. Virkelighed indeholder alt hvad man kan vide, for *virkeligt er det, der virker*. Virker det ikke, så mærker man ingenting og kan derfor heller slet ikke vide noget om det” (”Von einer Überwirklichkeit weiss ich nichts. Wirklichkeit enthält alles, was man wissen kann, denn *wirklich ist, was wirkt*. Wirkt es nicht, so merkt man nichts und kann daher auch gar nicht darum wissen”).<sup>16</sup> At rammes af et blik ”indefra” er altså ”sandt” forsåvidt det er udtryk for en erfaring; som sådan er det en simpel kendsgerning. Der var et menneske der gjorde dén erfaring, og den havde en helt konkret indvirkning på dette menneskes videre liv og levned. Blikket var virkeligt, fordi det virkede.

15 C.G. Jung, *Gesammelte Werke XI* (Walter-Verlag 1963), s. 517.

16 C.G. Jung, *Gesammelte Werke VIII* (Walter-Verlag 1967), s. 437

Nogle, måske de fleste, vil befinde sig godt ved at blive her. Det psykologiske synspunkt vil give dem rigeligt at arbejde med ved udforskningen af det guddommelige – eller det ”numinøse”, som religionshistorikeren Rudolf Otto kaldte den åndserfaring hvis poler han døbte ”tremendum” og ”fascinosum”.<sup>17</sup> Men uden at bestride psykologien (religionspsykologien) dens adkomst ved dette analysearbejde vil jeg som sagt mene, at det er muligt at supplere den psykologiske diskurs med andre ligeberettigede, og derved uddybe forståelsen. Filosofisk må det f.eks. være muligt – også uden at forfalde til metafysiske årsagsforklaringer – at blive inden for åndsfænomenets evidens og få mere at vide om dets indhold ved at udlægge det i et idéhistorisk og etymologisk perspektiv.

### c) Evidensens filosofi og etymologi

Evidens er en egenskab ved ånd i emfatisk mening, slog vi fast; når ånd erfares af en uforberedt bevidsthed, ledsages den fænomenologisk set så godt som altid af følelsen af selvindlysende sandhed. Men hvad vil det da, filosofihistorisk set, egentlig sige at noget er evident?

Går man til *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, det tyske standardleksikon over filosofiske begreber, møder man følgende overordnede bestemmelse: Evidens er ”den umiddelbart indlysende selv-bevidnelse hos sand erkendelse” (i originalen lidt mere udførligt: ”die Instanz der offenkundigen, unmittelbar einleuchtenden Selbstbezeugung wahrer Erkenntnis und der immanenten Legitimation von Urteilen”).<sup>18</sup> Som naturligt er med et så omfattende begreb, er det blevet brugt til at dække flere forskellige ting, men ser man nøjere til, er der et ganske bestemt mønster: enten viser begrebet hen til det *subjekt* der opfatter evidensen, eller til det *objekt* som har den kvalitet at være evident. Denne dobbelthed eller ambivalens mellem subjektiv (eller ’psykologisk’) og objektiv (eller ’logisk’) evidens løber ned gennem hele den europæiske filosofis hi-

17 R.Otto: *Das Heilige* (Trewendt & Granier 1917). Sml. J. Wolf, *Det guddommelige – fænomenologisk set* (Anis 2015).

18 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, bd.II, sp. 829.

storie, og har man først fået øje på den, er det rimeligt nemt at få overblik over sagen. – Ser man f.eks. på de to dominerende filosofiske traditioner i senantikken, den epikuræiske og den stoiske, forstår epikuræerne evidens (gr. *enargeia*) som det der springer i øjnene i forbindelse med *sanseligt* formidlet iagttagelse, mens evidens for stoikerne er noget der kendetegner evnen til at *opfatte i begreber* (*fantasia kataléptiké*), når denne evne arbejder med yderste tydelighed. Altså hhv. en aktivitet knyttet til erkendelsens objekt, og til dens subjekt. Hos den universelt tænkende Thomas Aquinas finder man, som forventeligt, begge måder at bruge begrebet på, mens vægten i senskolastikken (Duns Scotus, William af Occam) langsomt skubbes over mod den ydre sansnings klarhed og troværdighed. Med Descartes indledes imidlertid en langvarig bølge, hvor evidensen knyttes stadig tættere til subjektets opfattelse af det *rationelt* sande – som venteligt hos en tænker hvis 'varemærke' er blevet "cogito, ergo sum". Sandhed har med ratio at gøre. Evidens bliver ledende begreb for et helt videnskabsprogram, der kommer til at kendetegne "nyere tid"; og Kant sætter med sin fornuftskritik hele sin autoritet bag denne forståelse af evidens som "anskuende vished" (*anschauende Gewissheit* – en vished altså, der er grundet i *menneskets anskuelse* af tingene – *Kritik der reinen Vernunft* B 762/ A 734). – I løbet af det 19. og 20. århundrede bliver evidensen ovenikøbet mere og mere forstået som en psykologisk tilstand, en *evidens-følelse* (sml. Schleiermachers udtryk 'Überzeugungsgefühl') – altså en specifik oplevelseskvalitet, der ledsager objektiv indsigt. Indtil, trods alt, denne "privathed" bliver for meget for filosofferne; især den nyere positivisme og logiske litteratur er med til (igen, igen) at vende bølgen over mod det objektivt givne, og en tilsvarende kritik af det subjektive synspunkt ("psykologisme"). Men med i købet tager man nu som en selvfølge den indskrænkning af det objektivt givne, at det kun handler om hvad der kan gøres til genstand for en naturvidenskabelig tilgang og en matematisk behandling. Evidens i egentlig forstand er noget med *naturvidenskab*.

Og dér befinder vi os stadig. Vi ler alle indforstået med, når vi hører følgende bistre replik fra prof. Riishede, tidligere højt respek-

teret neurokirurg på Rigshospitalet: ”Der er intet så befordrende for fantasien, som mangel på eksakt viden”. I det mindste med noget i os selv giver vi ham alle ret i, at fantasi nemt kan afspores af ønsker og projektioner, og blive til ’fri’ fantasi. Men tilbage står vi med en fornemmelse af at tabe halvdelen af tilværelsen på gulvet: det vi kalder ånd. Videnskab er ikke kun naturvidenskab. Der kan bestemt være meget ånd i tallene og i naturen. Men vi ved også om ånd, ægte ånd, som finder andre udtryk. Sine egne, objektive udtryk. Dén viden kan måske konsolideres etymologisk ved at vi ruller evidens-begrebets filosofiske historie helt tilbage til begyndelsen. Til selve ordet.

Det er Cicero (106 - 43 f.Kr.) der indfører ordet *evidentia* i latinen, som en oversættelse eller gengivelse af det græske ord *enargeia* (εναργεια), der fortrinsvis kendes fra filosofien og retorikken i betydningen ”klarhed” eller ”tydelighed”. Cicero bestemmer det nærmere som synonym til *perspicuitas* – altså ”gennem-skuelighed”. Evidens er gennemskuelighed. Rent sprogligt er det jo rigtigt, at ordet har noget med ”at skue” eller ”at se” at gøre, sammensat som det er af *e-* (< *ex* = ud) og *videntia* (< *videre* = at se). Men hvem, må man spørge, er det der ”ser ud” eller ”skuer igennem”? og hvad er det der ses på, genstanden for synsprocessen? Der er jo 2 muligheder, som ligger indpakket i ordet: 1/ Det er mig, der er den sendende, jeg er subjektet; og det jeg ”ser ud” (*ex*) på eller – som Cicero forstår det – ”gennemskuer” (< *per* + *spicere*) er den ting der er på tale, fænomenet der analyseres, som er objektet; når jeg gennemskuer dét, ser jeg så at sige igennem det og ud på den anden side af det. Men 2/ evidens kan jo også, rent sprogligt, forstås som en aktivitet, der udgår fra det fænomen man er konfronteret med – så det er fænomenet der ser ud på, eller retter sit blik mod ... hvad? ja vel mod mig der er den anden pol i evidensens spændingsfelt. Nu er det mig der er objekt, og min modpart der tager initiativet, og bliver ”iøjnespringende”, og kaster sit lys på mig. Dette ville være i overensstemmelse med det, jeg filosofihistorisk kaldte den objektive tradition (evidensen knyttes til det objekt, som har den kvalitet at være evident) – så at sige denne traditions sproglige funda-

ment; og mulighed 1/ ville tilsvarende være det sproglige grundlag for den subjektive tradition. – Men vi tager et spadestik til!

Cicero havde som sagt et forlæg; han formede evidens-begrebet ud fra dets græske tilsvarende, det græske ord for tankemæssig klarhed eller tydelighed: *enargeia*. Og hvilken historie gemmer det på? Hvis det ikke var indviklet før, så bliver det det nu – men også spændende. Ordet gemmer i sig tillægsordet *argós* – som rent sproghistorisk stammer fra sanskrit (*rjrá*, der på oldgræsk bliver til *argrós*, der igen ved dissimilation smider det 2. *r* ud og bliver til *argós*). Og begge disse ord – både det græske *argós* og dets ophav på sanskrit *rjrá* – betyder faktisk ”skinnende” eller ”lysende”. Det er grundbetydningen; det er her, evidens-tanken tager sin begyndelse. Der er noget der skinner, der udsender (ind-)lysende tydelighed eller klarhed. Sådan bruges ordet f.eks. om den mytiske hyrde Argus, der bar sit navn (”den lys-øjede”) fordi han altid havde åbne og lysende øjne (jf. udtrykket ”at have Argus-øjne”). – (I visse forbindelser har ordet også en sekundær betydning, nl. ”hurtig”; men det bruges mest om hunde (f.eks. Homers berømte ”rap-fodede” hunde), og det skyldes, iflg. Liddell and Scott’s *Greek-English Lexicon* sp.236 s.v., at ”all swift motion causes a kind of glancing or flickering light”. Det vil sige at det lys, der udgår fra objektet, i visse tilfælde – som ved hurtigtløbende hunde – kan have et flimrende, gnistrende eller, om man vil, ”flashende” præg.) Men det primære er: der er noget der skinner, der udsender lysende klarhed.

Hvad kan vi lære af dette sproghistoriske skoleridt? Vi slog jo fast, at evidens er en egenskab ved ånd, når ånden erfares af en bevidsthed der er uforberedt, det vil sige ikke allerede forfølger over kategorier til at forstå den med. I begrebets historie, fra Cicero til i dag, har forståelsen af evidensen svunget mellem to yderligheder: enten har man knyttet den til det subjekt der opfatter evidensen, eller til det objekt der har den kvalitet at være evident. Ved nu at gå tilbage til evidens-begrebets udgangspunkt i græsk og sanskrit, ser vi at det er den ”objektive” forståelse der er den oprindelige; etymologisk forstås objektet på forhånd som udstyret med kraft til at sætte sig igennem; det er ”objektet” der tager initiativet og retter sit lys og sin klarhed mod ”subjektet”; evidens er en begivenhed, hvor



der gøres noget med mig. Det er udgangspunktet. Og det er Cicero der, rent sprogligt, er ansvarlig for at entydigheden forvirres, når han definerer *evidentia* som '*perspicuitas*', som evne til at gennemskue – hvorved han knytter begrebet primært til subjektet.

Sproget bærer sin historie med sig. Når ord udtrykker en opfattelse på en ganske bestemt måde, som lader sig afdække ved en slags sproghistorisk arkæologi (sådan som jeg har prøvet det her), må det overvejes om ordet skulle afbilde en erfaret virkelighed. Hvis det er sandt, at sproget afbilder virkeligheden (dvs. den virksomste erfaring), så må en filologisk undersøgelse af det sproglige udtryk for denne virkelighed i det mindste være en primær adgangsvej til forståelsen af denne virkeligheds opbygning og evidens.

På denne baggrund vil jeg foreslå 3 teser, der dels kan opsummere grundlaget for ovenstående overvejelser, dels kan tjene som orienterende punkter for en videre uddybelse af evidensens filosofi:

1. I udgangspunktet konstitueres evidens af, at der er *noget*, der retter sin klarhed eller sit lys mod én. *Begivenheden* er det første, den grundlæggende kategori. Der sker, eller der er sket, *noget*.
2. Dette noget er på forhånd ubestemt.
3. Det ubestemte deler sig ved bevidsthedens mellemkomst – kategorialt – i a/ noget indefrakommende og b/ noget udefrakommende. Hermed er virkelighed blevet til som erfaring, og herfra kan historien begynde.

I den vestlige kulturs historie har vi hørt mest til den anden mulighed. Virkelighed er altovervejende noget uden for den iagttagende og reflekterende bevidsthed, og den lader sig bedst studere med naturvidenskabelige midler. Men dette er forkert. Et menneske dannes *ikke kun* ved mødet med en ydre verden, men også indefra, ved mødet med en indre *verden* lige så uendelig som den ydre. De to verdener er ligeberettigede, og evidens optræder i dem begge. I den ydre er det naturens og tallenes evidens, i den indre åndens. Heri ligger den virkelige begrundelse for åndsvidenskabernes og

naturvidenskabernes ligeberettigede tilstedeværelse ved universiteterne.

### Den nye engel

Det jeg nu har sagt, har – som jeg ser det – gyldighed for ånd *som sådan*, al slags ånd. Men der findes jo mange slags, og de er ikke alle lige behagelige. Der findes f.eks. former for ånd, som bevidstheden erfarer og beskriver som god – opløftende, nåderig; det er som regel den der tales mest om. Men der findes også ond ånd. Det er måske lettest at se ved åndens udtryk englen, som jeg hermed vender tilbage til for at runde af.

Sådan set er enhver engel frygtelig. ”Ein jeder Engel ist schrecklich”, som Rainer Maria Rilke skrev i 1912, i sine berømte *Duineser Elegien*.<sup>19</sup> Underforstået selvfølgelig når den viser sig i ”emfatisk” forstand, som urerfaring. Og det samme lader sig sige om enhver urerfaring af ånd. Den er skræmmende fordi den er ”numinøs” – som vi har vænnet os til at sige med Rudolf Ottos begreb; og fordi dens numinøsitet er bygget op energetisk på modsætningsspændingen mellem det ”fascinerende” og det ”frygtindgydende” (tremendum). Også når vi taler om erfaringen af ”god” ånd.

Men hvad er det så der gør, at nogle erfaringer af ånd modtager prædikatet ”gode”, og nogle ”onde”? Ja, hvis vi ikke griber ud efter nogen metafysisk facitliste (for eksempel den kristne dogmatik), må vi vel svare at det afhænger af den erfarende bevidsthed. Der findes erfaringer der er ”beroligende” – blide, dulmende, som en sagte brise gennem skovens træer; og dem der er ”foruroligende” – besættende, stormende, inflaterende, fandenivoldske. Det er ikke altid at den erfarende bevidsthed selv kan se det; men så kan omgivelserne i reglen hjælpe til – og vil hellere end gerne. Under alle omstændigheder er vi vist alle enige om, at der findes massevis af eksempler på livsødelæggende ånd, ”ond” ånd; og de har vel at mærke ganske samme virkekraft, samme overbevisnings- og sandhedskraft, samme evidens – som den ”gode” ånd. Det klassiske eksempel er nazismen, som jo var en åndelig bevægelse; det var

19 R.M. Rilke, *Sämtliche Werke* (Insel Verlag 1955), bd. 1, s.685; 689.

derfor den var så farlig. Når en sådan ånd blæser op til storm, kapitulerer de nøgterne bevidstheder på stribe.

Men jeg vil holde mig til en bevidsthed, et menneske, der midt i denne orkan var i stand til at bevare sin nøgternhed, og som havde en helt fabelagtig, associationsskabende evne til at aflæse tidens tegn ud fra dens kulturprodukter. Filosoffen Walter Benjamin (1892-1940) var, som jøde i 30'ernes Tyskland, på en langvarig og pinefuld flugt for nazismen, der (som bekendt) endte tragisk med hans selvmord på grænsen mellem Frankrig og Spanien, i Port Bou. Men længe før dét, i 1921, købte han i München et af Paul Klee's engle-billeder, som han havde set på en særudstilling. Det drejer sig om en kombination af olietryk og akvarel på små 32 x 24 cm, som Benjamin havde hængende over sin sofa, og siden deponerede hos sin nære ven Gershom Sholem. Det bærer titlen "Angelus novus", *den nye engel*.



Benjamin var fuldstændig fascineret af dette billede, men også skræmt. På et tidligt tidspunkt så han at skikkelsen havde med et forestående kultursammenbrud at gøre, og i 1933, mens han op-

holdt sig på Ibiza i starten af sin flygtningetilværelse, skrev han en lille mærkelig tekst om billedet, med titlen *AgésilauS Santander*. Hvad meningen er med disse to ord, camouflerer han ved at fortælle at de er hans egne hemmelige navne. Men hans ven Gershom Sholem kan berette<sup>20</sup> at det i virkeligheden drejer sig om et anagram (Benjamin elskede anagrammer): bag navnet på en oldgræsk konge i Sparta og på en nordspansk by gemmer sig hverken mere eller mindre end *der Angelus Satanas* – Satans engel, eller englen Satan (som jøderne kender fra Midrasch, og kristendommen fra 2.Kor. 12,7). Og dét er altså titlen, den virkelige titel, på en tekst der omhandler Klee's "nye engel". Den nye engel er Satan. Velkommen til den onde ånd!

Der er noget mærkeligt med denne engels blik. Hvor ser den hen, eller hvad ser den på? Her er det bedre at jeg overlader ordet til Walter Benjamin selv. Den sidste gang han tager Klee's billede under behandling er i 1939, da han i Paris skriver sine "historiefilosofiske teser".<sup>21</sup> Den 9. tese lyder sådan:

Der findes et billede af Klee, som hedder *Angelus Novus*. Det forestiller en engel, der ser ud som om den er ved at fjerne sig fra noget, den stirrer på. Dens øjne er opspærrede, dens mund er åben, og dens vinger er bredt ud. Sådan må historiens engel se ud. Den har vendt sit ansigt mod fortiden. Hvor der for vore øjne viser sig en kæde af begivenheder, der ser den én eneste katastrofe, som uafslædelig hober ruindynger oven på hinanden og slynger dem foran englens fødder. Den ville gerne blive, vække de døde og føje det der er slået i stykker sammen igen. Men fra Paradiset blæser en storm, som har grebet fat i dens vinger og er så voldsom, at englen ikke længere kan folde dem sammen. Denne storm driver den uophørligt ind i fremtiden, som den vender ryggen til, mens ruindyngerne foran den vokser ind i himlen. Det, vi kalder fremskridtet, er denne storm.

20 – i en bog der blev kult i Tyskland i 1970'erne, *Zur Aktualität Walter Benjamins* (Suhrkamp 1972).

21 Udgivet under titlen *Über den Begriff der Geschichte*.

Denne tekst er unægtelig blevet endevendt og fortolket, lige siden den blev kendt, men jeg skal alene bruge den til at *vise*, hvordan ond ånd ser ud i øjnene på et nøgternt gemyt, der vidste at det befandt sig midt i katastrofen.

Satansenglen ser ikke på sin beskuer. Dens blik *omfatter* ham måske, men der etableres ingen øjenkontakt (som vi siger). Der finder ikke et møde sted, som mellem Mani og hans "fælle" – eller i de øvrige eksempler jeg startede med. Der er ingen kærlighed her. Der er højst en melankoli over at englen ikke kan fuldføre den opgave, der var meningen med den.

Den onde ånd er historiens bagside, eller historien fortalt baglæns. Den lader sig afbilde som den katastrofe, at vores historie ("fremskridtet") ikke er en ud-foldelse, en eks-plosion af liv og energi, sådan som vi gerne vil tro, men en im-plosion; sammen med sit fortegn, historiens engel trækker den sig baglæns og imploderer ind i fremtiden med en rasende fart – med samme rasende fart, tænker jeg, som "de løbende hunde" vi traf i den oldgræske kultur, hvor evidensbegrebet blev til, de hunde som udsender et flimrende lys i kraft af deres bens rappe bevægelse, et lys der lyser livet op, der udsender informationsfylde. Ond ånd er når denne bevægelse fremad spilles baglæns, så livet bliver til intet, det intet det kom fra. Så Mephisto får ret når han siger: "Denn alles was entsteht, ist wert dass es zu Grunde geht" ("Thi alt hvad der opstår, fortjener ikke bedre end at gå til grunde". Goethe, *Faust* I v.1339 f).

Ånd er en overmagt, som bevidstheden aldrig kan se ende på. Hvad stiller et menneske op over for den onde ånds overmagt? Det kan jo fortvivle. Eller det kan bønfalde den gode ånd om hjælp. Men ud over det gives der et skrøbeligt våben mod fortvivlelsen, et stykke inddampet åndelig dannelse: man kan skaffe sig viden om, og gøre erfaringer med, det der i dybdepsykologien går under betegnelsen *individuationsprocessen*. Viden om menneskets individuation, den proces hvor et menneske i videst muligt omfang får lov at *blive* den, det efter anlæg og evner *er* – sådan som denne proces er beskrevet i skønlitteraturen, i livsfilosofien og i dybdepsykologien, *er* jo et stykke åndelig dannelse i afledt forstand, som giver

plads til at bevidstheden orienterer sig i forhold til andres urerfaring, når ånden truer med at besætte og inflatere den. Ånden, der truer bevidstheden, er faktisk den vigtigste igangsætter for individuation; dette er, filosofisk set, individuationsprocessens *sted*; dens point de départ.

Individuationsprocessen er således, som jeg ser det, ikke et forsøg på at tilrane sig nogle åndelige indsigter og erfaringer, som skal gøre én mere betydningsfuld i Guds og menneskers øjne (det som teologien kalder ”frelse ved egne gerninger”). Den slags er Jegets begær og ønskedrømme. Individuationsprocessen er tværtimod et forsøg på at *beskytte* sig mod den ånd som altid har overmagten, og som ofte nok kan vise sig at have forført én til det onde. Individuationsprocessen er her, med Jungs udtryk, at sammenligne med en nedstigning i en dyb skakt under brug af tov og økser og andre relevante hjælpemidler, i stedet for på et tidspunkt at falde baglæns ned i den. Det hedder i fagsproget Jegets arbejde med sin Skygge, med det modsatte køns egenskaber, og med den ydmyghed der er åben for Selvets impulser. Og det er bestemt ingen lystrejse. Det er ikke noget man begiver sig ud på uden at være tvunget til det.

Og her kan det så ske at man – stående midt i konflikten mellem det gode og det onde – pludselig møder Selvet, det Selv der er kompensationen for selve konflikten, ånden der er livsmodets kilde, skytsenglen der legemliggør trøsten midt i fortvivlelsen. At dette møde må erfares som den største nåde, siger næsten sig selv.

### **Teologisk status**

Luthers sidste ord på dødslejet var som bekendt: ”Vi er tiggere. Det er sandt” (Wir sind Bettler. Hoc est verum). Det gælder også her. Vi er underlagt åndens virkekraft, vi er dens ofre, på godt og ondt. Men vi *kan* vide lidt og gøre lidt: tigge, bede, appellere til den levende, virkelige og derfor påvirkelige person, som Gud også er. Af og til giver han svar gennem en engel.

## Litteratur

- E. Alexander, *Proof of Heaven. A Neurosurgeon's Journey into the Afterlife* (Simon & Schuster Paperbacks 2012).
- L.B. Bojesen, *Dæmoni og mening* (Aschehoug 2001).
- S. Giversen, *Jeg Mani – Jesu Kristi apostel* (Museum Tusulanum 1987).
- Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J.Ritter (Schwabe 1972), bd. 2.
- C.G.Jung, *Gesammelte Werke XI* (Walter-Verlag 1963).
- C.G.Jung, *Gesammelte Werke VIII* (Walter-Verlag 1967).
- A. Louth, *The Origins of Christian Mystical Tradition* (Clarendon 1981).
- G. Mallasz, *Die Antwort der Engel*, (Daimon Verlag 1988).
- R.Otto: *Das Heilige* (Trewendt & Granier 1917).
- G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion* (Origo 1972).
- C. Rørth, *Jeg mødte Jesus. Bekendelser fra en modvilligt troende* (Information 2015).
- R.M. Rilke, *Sämtliche Werke* (Insel Verlag 1955), bd. 1.
- J. Wolf, *Det guddommelige – fænomenologisk set* (Anis 2015).
- Zur Aktualität Walter Benjamins* (Suhrkamp 1972).