

“Kristendommens absolutte status”: Religionsteologien hos Ernst Troeltsch

Cand.theol, ph.d.
Jonas Adelin Jørgensen

Abstract: The contribution of E. Troeltsch towards a modern Protestant theology of religions takes its point of departure in the conundrum of Christianity as (theologically) absolute and (historically) relative religion. The article describes the background for Troeltsch's theology, his analysis of other religious traditions, and his theological reflections based on his approach informed by the 'Religionsgeschichtliche Schule'. The article argues for a development in Troeltsch's theology of religions from a fairly common liberal protestant hierarchical view to a much more relativistic understanding. Troeltsch's contribution is contextualized and placed in the larger modern discussion on the relationship between Christianity as a historical phenomenon, its relation to other religious traditions, and the specific content of Christianity and its claim to truth. In conclusion, the article characterizes Troeltsch's theology of religions as an act of balancing between a methodological or epistemological relativism and a more holistic relativism, which is the very possible dead-end of metaphysical thinking

Key words: Troeltsch – Theology of Religions – Absoluteness – Uniqueness – Relativism – Philosophy of History

Opkomsten af det moderne religionsbegreb og den deraf influerede teologiske fortolkning af fænomenet religion stiller flere grundlæggende spørgsmål til den kristne teologiske selvforståelse og religionsteologi. Denne artikel præsenterer og kritiserer et tidligt protestantisk bud på en moderne religionsteologi, nemlig den tyske protestantiske teolog og kulturhistoriker Ernst Troeltsch (1865-1923).¹ Han formu-

1. Receptionen af Troeltsch har i systematisk teologi været relativt begrænset uden for det europæiske kontinent. Blandt de vigtigste studier, som ligger til grund for denne artikel, bør nævnes Wilfried Groll, *Ernst Troeltsch und Karl Barth* (München: Chr. Kaiser Verlag 1976); S.W. Sykes, "Ernst Troeltsch and Christianity's Essence", *Ernst Troeltsch and the Future of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 1976), 139-171; Hans-Georg Drescher "Ernst Troeltsch's Intellectual Development", *Ernst Troeltsch and the Future of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press 1976), 3-32; Michael Pye, "Ernst Troeltsch and the End of the Problem About 'Other Religions'", *Ernst Troeltsch and the Future of Theology* (Cambridge:

lerede mere radikalt og kreativt – eller ødelæggende, alt efter perspektivet – end nogen tidligere teolog et bud på udformningen af en religionsteologi på religionshistorisk og historiefilosofisk basis.

De to indbyrdes uforenelige tankerækker, som Troeltsch anser for grundlæggende, er forståelsen af kristendommen som en absolut og sand religion såvel som anerkendelsen af andre religiøse traditioner som religiøst betydningsfulde ved netop at være historiske fænomener. Denne artikel undersøger Troeltsch's svar på dette grundlæggende problem, nemlig den videnskabelige og historiske undersøgelse af kristendommen og det eksistentielle udsagn om kristendommen som sand, og diskuterer hans religionsteologi – forståelsen af kristendommen som 'absolut religion' – som et bud på en moderne protestantisk religionsteologi. Målet er at karakterisere den relativisme, som Troeltsch's forståelse fører til, og kritisk diskutere, hvor vidt denne forståelse er mulig som et systematisk teologisk synspunkt.

Troeltsch's hovedværk til forståelsen af religionsteologien er *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, som han skrev i 1902 men reviderede grundlæggende i 1922. Artiklen lader problemstillingen og det overordnede spørgsmål være formet af denne bog, men uden minutløst at gennemgå den. Derimod vil artiklen skitsere Troeltsch's historiefilosofiske forståelse, hans forståelse og teologiske vurdering af fænomenet religion på baggrund af hans metode, hans tolkning af åbenbaring og forløsning, af menneskets respons til Gud i religion, af kristendommens essens og forholdet til andre religioner og sidst de religionsteologiske implikationer, der følger af Troeltsch's dels religionshistoriske, dels ideale fortolkning af kristendommen, og som det posthume skrift "Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen" fra 1924 præsenterer.

Kristendommens nye fase og opgaven i forhold til andre religiøse traditioner

I et brev til teologkollegaen Adolf von Harnack fra 23. marts 1900 beskriver Troeltsch, hvordan hans teologi ikke blot er en 'ny teologi' men at den er en konsekvens af den 'nye fase, som kristendommen befinder sig i'.² I denne nye fase af kristendommen finder Troeltsch sit

Cambridge University Press 1976), 172-195, og Sarah Coackley, *Christ Without Absolutes* (Oxford: Clarendon Press 1988).

2. "Es ist nicht bloß eine neue Theologie, was wir vertreten und lehren, sondern überhaupt eine neue Phase des Christentums selbst" (cit. i Schlippe *Die Absolutheit der Christentums bei Ernst Troeltsch auf Hintergrund der Denkfelder des 19. Jahrhunderts* (Neustadt an der Aisch: Verlag Degener 1966), 9.

afsæt for en ny teologi, som ikke primært er inspireret af dogmehistorien men snarere informeret af det 19. århundredes religionsfilosofi, religionshistorie og religionspsykologi. En central vanskelighed i hvad Troeltsch ser som kristendommens nye fase er spørgsmålet om, hvor vidt og i hvilken forstand kristendommen er ‘absolut’ som religion. At denne vanskelighed ikke blot er et perifert spørgsmål for Troeltsch ses i forordet til førsteudgaven af hans samlede værker fra 1922, hvor han skriver, at spørgsmålet om kristendommens absolutte status står helt centralt i det problemkompleks, som er karakteristisk for kristendommens nye fase, nemlig forholdet mellem den videnskabelige indsigt i kristendommen som historisk relativ og troens eksistentielle udsagn om kristendommen som saglig absolut.³ Med spørgsmålet om religionsbegrebet – forståelsen af fænomenet religion – og religionsteologien – den teologiske vurdering af fænomenet religion – befinder vi os dermed ifølge Troeltsch ved et nyt hovedproblem i moderne teologi.

Religionsteologiens praktiske konsekvenser beskriver Troeltsch i artiklen “Die Mission in der modernen Welt”⁴ fra 1906. Den motivation for mission, som pietistiske former for kristendom tidligere har hævdet, består ifølge Troeltsch i sammenblandingen af to tankerækker, nemlig kristendommens absolutthed over for hedenskabets usandhed, og de kirkelige nådemidlers nødvendighed for frelsen (Troeltsch 1962, 789). I Troeltsch’s samtid er det vigtigste og afgørende punkt ifølge Troeltsch derimod, hvordan man opfatter begrebet ‘religion’ og hvordan man vurderer religionshistorien (Troeltsch 1962, 788). Gen-

3. “Im Mittelpunkt der so entstandenen Problemlage stand dann von beiden Seiten her die Frage nach dem Rechte der ausschließlichen und absoluten Geltungsfor-derung des Christentums. Ich habe sie in dem Buche “Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte” 1902 beantwortet. Hier musste es zu der Auseinandersetzung des historisch Relativen und des sachlich Absoluten kommen, also zu der Hauptfrage aller Geschichtsphilosophie, wie ich sie von der exakt histo-rischen Arbeit aus hatte verstehen lernen. Das Buch ist der Keim alles Weiteren... Leider habe ich kaum Zeit gefunden, das so entworfene und in Einzelteilen er-läuterte Programm wirklich durchzuführen, obwohl ich das bloße Maulheldentum der Programme widerwärtig finde und selbst nach Möglichkeit vermeide“, Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften Bd. IV* (Aalen: Scientia Verlag, 1966), 9. På samme måde skriver Troeltsch i fortalen i posthume skrift “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” fra 1924: “Entsprechend dieser außergewöhnliche Lage [Troeltsch forelæser i Oxford] darf ich auch kein anderes Thema wählen, als dasje-nige, welches Kern und Ausgangspunkt meiner wissenschaftlichen Arbeit enthält. Am klarsten ist dieser Kern erkennbar in meinem Büchlein über “Die Absolutheit des Christentums“, Ernst Troeltsch, “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen”, *Der Historismus und Seine Überwindung. Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch*, red. Von Hügel-Kensington (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise 1924), 62.

4. Ernst Troeltsch, “Mission in der modernen Welt”, *Gesammelte Schriften Bd. II*, (Aalen: Scientia Verlag 1962) 779-804.

nem religionshistorien lærer vi, at der ikke er nogen fælles historisk begyndelse på religiøse traditioner, hvilket betyder, at tanken om en oprindelig og autentisk gudsdyrkelse såvel som tanken om en degeneration og perversion af denne oprindelige tro til et hedenskab forkastes (Troeltsch 1962, 788). Dermed bortfalder den første og mest grundlæggende motivation for kristen mission. Men hvordan ser en kristen missionsforståelse ud i religionshistorisk lys? Troeltsch skriver:

Es handelt sich nicht um Rettung, sondern um Aufrichtung zu etwas Höherem, nicht eigentlich um Bekehrung, sondern um Erhebung. Es ist fraglich, ob etwas derartiges überall möglich oder wenigstens schon jetzt möglich ist, ob hier nicht oft die Entscheidungen erst der Zukunft anheimgestellt werden sollen. Ja, es ist vielleicht an manchen Punkten, wie bei hochstehenden Konfuzianern, Brahmanen, Buddhisten gar nicht an Bekehrung oder unmittelbare religiöse Gemeinschaft, sondern nur an gegenseitiges Verständnis, an mittelbare Einigung in Achtung und Kenntnisnahme zu denken; alles weitere müsste sich dann aus solchen Berührungen von selbst und von innen heraus entwickeln; das Wesentliche wäre schon gewonnen, wenn eine gegenseitige Anerkennung der religiösen Grundrichtungen gewonnen wäre (Troeltsch 1962, 789).

Det fundamentale i mission er således ikke 'omvendelse' (*Bekehrung*), men en 'ophøjelse' (*Erhebung*) af individer eller af hele kulturer og civilisationer. Ydermere er det spørgsmålet, om ikke de 'højtstående' religioner mere har brug for anerkendelse og gensidig forståelse end egentlig omvendelse, for deres 'religiøse grundretning' er i dyb overensstemmelse med kristendommen, mener Troeltsch. Hvad kristen mission mere konkret indebærer i forhold til enkelte religioner må udvikle sig ud fra denne grundlæggende anerkendelse af en fælles religiøs grundretning. Det er derfor umuligt at tale generelt om den kristne missions opgave, og den er i praksis forskellig i forhold til forskellige religioner og kulturer. Afslutningsvis diskuterer Troeltsch implikationerne af denne differentiering, og konkluderer, at de kristne kirkers ret til mission hænger sammen med, hvordan man forstår religionens rolle i kulturernes generelle historiske udvikling og liv. Ifølge Troeltsch er det religionens rolle at bringe en 'renhed og moralsk kraft' ind i kulturen, og man kan derfor forestille sig, at der vil være kulturer, som i kraft af deres udviklingstrin ikke er modtagelige for eller overhovedet har brug for kristen mission.⁵ Så vidt Troeltsch's

5. "Wo es sich selbst genügt und die Kraft einer lebendigen und entwicklungs-fähigen Kultur ist, scheint kein Recht zum Eingreifen vorhanden, wie man in solchen Fällen ja auch wenig Aussicht haben würde. Weiter ist die Frage, ob das Christentum überhaupt auf alle Entwicklungsstufen der Zivilisation übertragbar ist, und ob es nicht vielleicht Völker gibt, die zu ihm überhaupt nicht fähig und bestimmt

forståelse af, hvad der er kirkens praktiske opgave. De dybere metodiske og teologiske overvejelser bag denne praksis er hvad resten af artiklen vil koncentrere sig om:

Troeltsch's metode og historiefilosofi

Troeltschs teologiske tænkning udfolder sig efter indbruddet af den historiske kritik i undersøgelsen af kristendommen. ‘Historie’ er Troeltsch's grundlæggende kategori, og metodisk er Troeltsch dybt influeret af hvad han selv kalder for ‘*Historismus*’, ‘historicisme’, men vel at mærke i hans egen historiefilosofiske udgave. Anerkendelse af historicisme som metode er ifølge Troeltsch nødvendig, da religion ikke er en isoleret virkelighed, men som fænomen eksisterer i vekselvirkning med hele den historiske virkelighed.⁶ Fordi religion er en del af det historiske liv, så må man drage den metodologiske konsekvens og nærme sig religionen historisk.⁷ Grunden til at Troeltsch er så optaget af selve den historiske metodes muligheder og begrænsninger i forhold til teologi er, at teologiens specielle opgave ifølge Troeltsch er at vinde normativ historisk erkendelse. Troeltsch afviser således både den ortodokse teologis måde at argumentere for kristendommens status eller teologiens sandhed ud fra en ‘over-historisk’ kerne og den tyske idealismes forsøg på at se historien som en logisk nødvendig virkeliggørelse af normer og værdier.

Disse tanker ses i en ufærdig form i artiklen “Glaube und Geschichte” fra 1910: Troeltsch diskuterer her problemet med religion som historisk og konkluderer at den relativitet og betingede natur, som gælder alle historiske fænomener, utvivlsomt også gælder kristendommen. Men til trods for denne indsigt konkluderer Troeltsch ganske overraskende: At kristendommen er relativ og betinget udelukker på ingen måde, at kristendommen “kropsliggør” (*verkörpert*) og “afslører” (*verbürgt*) den “højeste og reneste religiøse kraft”⁸ (Tro-

ist. Es ist ja schon das Christentum selbst im Zusammenhang mit verschiedenen Kulturstufen sehr verschieden geartet und gar nicht überall bei sich selbst auf die gleiche Höhe der Reinheit und sittlichen Kraft zu bringen” (Troeltsch 1962, 790).

6. “Die Religionsgeschichte zeigt vielmehr so deutlich wie nur möglich, dass die Religion keine rein innerlich in sich gegen alle übrige Wirklichkeit abgeschlossene, unmittelbare und jedesmal sich ganz spontan neuerzeugende Einwirkung Gottes auf das Gemüt sein kann”, Ernst Troeltsch “Christentum und Religionsgeschichte” (2. udgave 1922), *Gesammelte Schriften Bd. II* (Aalen: Scientia Verlag 1962), 345.

7. “Wie die Religion ein Bestandteil des geschichtlichen Lebens ist, so liegen die Hauptfragen auf dem geschichtlichen Gebiete”, sammesteds, 333.

8. Ernst Troeltsch, “Glaube: IV Glaube und Geschichte”, *RGG* Bd. II, red. Siele et al. (Tübingen: Mohr Siebeck 1910), 1447-1456.

eltsch 1910, 1453). Samme problem med kristendommen som både historisk og absolut ser vi i *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, hvor Troeltsch argumenterer for, at absolutte og uforanderlige værdier slet ikke eksisterer i historien.⁹ Men i den anden halvdel af bogen konkluderer han - i stærk kontrast til denne historiske forståelse - at hans historiske undersøgelse har vist kristendommens absolutthed, fordi den er den højeste mulige værdi virkeliggjort historisk.¹⁰

I *Der Historismus und seine Probleme* fra 1924 udarbejder Troeltsch en grundigere løsning på problemet om forholdet mellem det historiske og det absolutte: Hvad der er værdifuldt eller sandt i en epoke eller kultur er det ikke umiddelbart i en anden, fordi menneskers forståelse og indsigt ændrer sig, og hvad man tidligere anså for sandt anses ikke nødvendigvis for sandt i dag. I historisk mening er sandhed og værdi derfor afhængig af konteksten, fordi enhver historisk hændelse får sin mening og værdi i forhold til sin kontekst. Men denne værdirelativitet er hverken materialisme eller ren og skær relativisme, forstået som anarki og tilfældighed, hævder Troeltsch. Relativiteten skal derimod ses som udtryk for, at enhver historisk individualitet er tidsbestemt snarere end tidløs, kontekstuel snarere end universel. Troeltsch konkluderer derfor, at alt er relateret - og i den forstand 'relativt' - til noget andet.¹¹

Stedet, hvor det relative og det absolutte mødes, identificerer Troeltsch som det individuelle og historiske. Det historisk individuelle, og de værdier og sandheder, som hævdes i bestemt sammenhæng med geografiske og sociale betingelser, lader sig egentlig ikke fortolke af os

9. "Für seine eigene Betrachtung liegt das Absolute jenseits der Geschichte und ist es selbst eine noch mannigfach verhüllte Wahrheit", Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (2. udgaven) (Tübingen: Mohr Siebeck 1912), 91.

10. "Die höchste Religion hat den freiesten und innerlichsten Absolutheitsanspruch, und bei diesem Anspruche beliebt es daher, solange nirgends auch nur eine Spur höhern religiösen Lebens sich zeigt. Ja, dieser Anspruch wird bei all seiner historisch-individuellen Gestalt als ein dauernder und unüberbeibarbar um so mehr gelten müssen, je mehr das Christentum sich zugleich als Konvergenzpunkt der Tendenzen der Religion und als Erhebung des religiösen Zieles auf ein prinzipiell neues Niveau erweist" (Troeltsch 1912, 117).

11. "Damit wird der zentrale Begriff der Wertlehre der der Individualität in dem Sinne einer Vereinigung von Faktischem und Idealem, von naturhaft und umstandsmässig Gegebenem und zugleich ethisch Aufgegebenem. In diesem Sinne ist der Begriff der Individualität der der grundsätzlichen Wertrelativität. Wertrelativität ist nun aber nicht Relativismus, Anarchie, Zufall, Willkür, sondern bedeutet das stets bewegliche und neuschöpferische, darum nie zeitlos und universal zu bestimmende Ineinander des Faktischen und des Seinsollenden" Ernst Troeltsch, "Der Historismus und Seine Probleme", (org. 1924), *Gesammelte Schriften Bd. III*, (Aalen: Scientia Verlag 1961), 211.

uden en metafysik, hævder han.¹² For i sidste instans har de relative historiske kun betydning som relativt til noget absolut, og enhver forståelse af historien forudsætter derfor en forståelse af det absolutte, hvorigennem hvert enkelt historisk punkt kan begribes og får sin skikkelse. Snarere end at tilslutte sig en marxistisk eller materialistisk kritik, vender Troeltsch sig derfor mod en mere metafysisk forståelse af historiens mening som eskatologisk. Hermed er Troeltsch's 'Geschichtsphilosophie', hans historiefilosofi, skitseret.

Den form for relativisme, som Troeltsch her hævder, er klart nok en metodisk relativisme, som insisterer på, at historiske fænomener skal studeres på deres egne betingelser. Men han supplerer her sin metodiske relativisme med en epistemologisk relativisme, som hævder, at alle historiske individuelle og unikke hændelser indgår i en større kontekstuel sammenhæng, som konstituerer disse hændelsers betydning og værdi: Sandheder konstitueres i forhold til deres ramme og kontekst, og sandheder er således bestemte af historiske kontekster. Troeltsch mener dog, at denne epistemologiske relativisme ikke umiddelbart kan identificeres med en form for relativisme, der betyder anarki og tilfældighed. Med andre ord, så ønsker Troeltsch at afgrænse sin forståelse i forhold til en metafysisk relativisme, som ikke længere ser nogen sammenhæng i den historiske pluralitet.

For at opsummere, så er konklusionen på Troeltsch metodiske overvejelser, at den videnskabelig-historiske tænkning relativiserer alt og alle i den forstand, og at ethvert punkt i historien kun kan forstås i sin sammenhæng og indbyrdes relation. Det betyder to grundlæggende metodiske indsigter ift. studiet af kristendommen som historisk religion: a) kristendommen må forstås på linje med andre kulturelle fænomener; b) forskellen mellem kristendommen og andre religioner kan ikke være principiel. Det betyder, at den historiefilosofi, som Troeltsch argumenterer for, kan betegnes som en 'svag' form for epistemologisk relativisme¹³ i den forstand, at han samtidigt hævder, at den

12. "Der beständige Hervorgang des Individuellen und seiner Maßstäbe aus einem objektiven und allgemeinen Hintergrunde ist aber ein Gedanke, der ohne Metaphysik gar nicht vollzogen werden kann, wenn jenes nicht in das doch unmögliche Gebiet des bloß Zufälligen oder selbstgefällig Interessanten fallen soll. Es stellt sich also an diesem Punkte die Beziehung der Wertlehre zur Metaphysik wieder her, die von anderen Punkten aus weniger dringend sein mag. Die Wertrelativität aber hat nur Sinn, wenn in diesem Relativen ein Absolutes lebendig und schaffend wird. Sonst wäre sie nur Relativität, aber nicht Wertrelativität. Sie setzt voraus einen Lebensprozess des Absoluten, in welchem dieses selber von jedem Punkte aus in der diesem Punkte entsprechenden Weise ergriffen und gestaltet werden kann. Es muss überall erst ergriffen und vor allem auch erst gestaltet werden" (Troeltsch 1961, 212).

13. Jeg følger her Sarah Coakley's skelnen mellem tre grader af epistemologisk relativisme: (a) en svag epistemologisk relativisme, som hævder at hvad der er sandt er

sandhed, som findes i kristendommen, er en sandhed i forhold til den kontekst den er formet i, men at det ikke betyder, at selve kriterierne for sandhed er relative. Dette er den indbyggede spænding i Troeltsch reviderede historicisme, hvor han på den ene side kan tale om historien i idealistiske termer og beskrive opgaven som det at vinde normativ historisk erkendelse, mens han på den anden side metodisk ønsker at fokusere på hændelsers og individers betydning som enkeltfænomener. Troeltschs historiefilosofi befinder sig således i spændingen mellem liberalteologiens apologetik, idealisme og positivisme. Han søger den specifikke metode som tillader en normativ erkendelse i en historisk ramme, og som hverken er rationel rekonstruktion eller blind tro, men lader sig bedst beskrive som en art indfølelse forståelse som fastholder et metafysisk mål for historien.

Fænomenet 'religion'

For at give et indblik i hvordan Troeltsch omsætter sine metodiske overvejelser i studiet af fænomenet religion er det oplysende at vende blikket mod hans fortolkning af begreberne 'Gud', 'sjæl', 'tro', 'åbenbaring' og 'forløsning' inden for den religionshistoriske og historiefilosofiske ramme, som han opstiller.

Gud og sjæl

I forhold til Gudslæren ser Troeltsch's forståelse af Gud ud til bero mere på arven fra den tyske idealisme og romantik end på de bibelske skrifter, og Troeltsch taler om Gud som "både immanent og transcendent", som "verdens helhed", og som det "Absolutte". Stedet hvor den bibelske og den filosofiske forståelse af Gud mødes er hos Troeltsch i anerkendelsen af, at teologi må være åbenbaringsteologi i den forstand at det absolutte, Guds væren og virke, ikke kan aflæses af eller bevises ud fra naturen eller historien, men kun åbenbares for den troende gennem en 'indre vished om helheden' og som en

sandt i kraft af konteksten, men det betyder ikke at kriterierne i sig selv er relative; (b) en middel grad af epistemologisk relativisme, som hævder, at også kriterier for sandhed er kontekstuelle; (c) en stærk epistemologisk relativisme, som hævder, at sammenligning mellem systemiske sandheder er umulig fordi kriterierne for sandhed er systemiske, jf. Sarah Coakley *Christ Without Absolutes* (Cambridge: Clarendon Press 1988), 17-18.

‘religiøse følelse’.¹⁴ Troeltsch’s forståelse af Guds åbenbaring hænger derfor nøje sammen med hans metafysiske forståelse af mennesket og historien. Samtidigt er Troeltschs metafysiske forståelse af åbenbaringen grundlæggende i forholdet mellem kristendommen og andre religioner, fordi det er metafysikken der tjener som fælles element på tværs af religiøse traditioner.

I *Glaubenslehre* (fra 1925), der bygger på forelæsningsnoter fra 1911-12, udfolder Troeltsch sin forståelse af hvordan erkendelsesteori, psykologi og religion hænger sammen og giver mening til den teologiske forståelse af kristendommen. Troeltsch tager her udgangspunkt i selve religionsbegrebet, og han identificerer religion som den “selvstændige del af den menneskelige bevidsthed der sikrer mennesket mod resignation og opgivelse”.¹⁵ ‘Selvstændigheden’ består for religionens vedkommende i, at den kan adskilles fra metafysik og etik. Sammenhængen mellem religionsbegrebet og gudsbegrebet er nu, at det er i denne selvstændige del af menneskets bevidsthed, at der sker en udveksling mellem det guddommelige og det menneskelige, mellem det uendelige og det endelige (Troeltsch 1925, 279). Dette hænger ifølge Troeltsch tæt sammen med forståelsen af Gud som en immanent transcendens, hvor det guddommelige kontinuerligt parteciperer i det historiske, og hvor der foregår en udveksling mellem det uendelige og det endelige i historien.

Troeltsch medgiver naturligvis, at denne forståelse af Guds immanente transcendens går ud over, hvad eksperimentopsykologien og naturvidenskaben kan godtgøre, og at der er tale om en indre vished om helheden. Men hvad der underbygger denne religiøse vished er ifølge Troeltsch, at både primitive og monoteistiske former for religion omtaler denne selvstændige del af den menneskelige bevidsthed som ‘sjælen’, hvilket i kristendommen forstås som det at mennesket er forbundet med Gud om end det samtidig er adskilt fra ham.¹⁶ På tværs af religiøse traditioner forstås sjælen som personlighedens

14. “Das Ganze der Welt oder Gott kann sich daher kund tun nur durch sich selbst, durch die innere Empfindung und Gewisheit von dem Ganzen der Dinge und seinem Sein, die wir religiöses Gefühl oder religiöse Empfindung nennen, und die wir deutlich als die Gegenwart eben dieses Ganzen in uns selbst empfinden”, Ernst Troeltsch, “Offenbarung: IV Dogmatisch”, *RGG* Bd. IV, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1913), 918.

15. Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre*, red. Marta Troeltsch (München: Verlag von Dunker & Humboldt 1925), 2.

16. “Im prophetisch-christlichen Theismus wird nun freilich wie die Welt so auch die Seele von Gott gänzlich getrennt und ihm untergeordnet als sein Geschöpf. Sie tritt völlig auf die Seite der von Gott geschaffene Welt; aber innerhalb ihrer wird nun doch wieder gerade durch den Gottesglauben die Seele ethisch und religiös mit einem übermenschlichen Inhalt erfüllt, so dass hier von einem ewigen Gehalt der Seele die Rede sein kann...” (Troeltsch 1925, 280).

centrum, hvilket betyder, at sjælen ikke primært er en bevidst ting, selv om den kun eksisterer for bevidstheden, og at den ikke selv er materiel selv om den dog er historisk.¹⁷ I det perspektiv kan menneskets psykologi og religiøse bevidsthed siges at være en historisk vej hinsides den materielle til den metafysiske virkelighed. Dette viser samtidig begrænsningen i talen om metafysikken, nemlig at væren, helhed og det absolutte kun kan erfares og tros, men aldrig bevises. Det er denne principielle sammenhæng mellem menneskets sjæl og Gud, som Troeltsch identificerer som menneskets gudbilledlighed (Troeltsch 1925, 284).

Troeltsch's tale om menneskets gudbilledlighed skal dog ikke forstås som en tilslutning til den klassiske kristne antropologi. Troeltsch afslører denne antropologi som en ukritisk blanding af den bibelske skabelsesberetning, gammeltestamentlige og antikke betragtninger over mennesket, paulinsk sjæleanalyse, aristotelisk psykologi og nyplatonisk sjælelære. Alt dette er i dag "betydningsløst" (Troeltsch 1925, 285). For Troeltsch drejer det sig udelukkende om at forstå evangeliets tale om menneskesjælens uendelige værdi og menneskets forløsning indenfor den moderne antropologi og psykologi, og her får den spekulative og kritiske filosofi forrang. Der er således en dynamisk enhed mellem psykologi, religion og metafysik ifølge Troeltsch, og menneskets sjæl, forstået som dets 'religiøse *a priori*', er i historien i konstant berøring med det absolutte, uendelige og guddommelige. Denne berøring af det absolutte kan ikke begrænses til en bestemt religiøs tradition, men har i kraft af dens historiske natur en universel antropologisk relevans. Samtidig med at der er tale om en historiske kontakt, tillader den universelle karakter af denne berøring eller åbenbaring altså ikke, at vi kun anser en enkelt historisk religion for absolut; at åbenbaringen er historisk betyder derfor en relativisering af de historiske religioners krav om eksklusivitet. Når Troeltsch taler om åbenbaringens historiske karakter, så mener han derfor ikke, at åbenbaringen formidles gennem *en* historisk hændelse, men at det transcendent og absolutte berører *al* historie.

17. "Dieses Ich, das wir meinen, kann man nicht auf den Seziertisch legen und sagen, da und da im Körper wohnt es! Diese Seele ist etwas, was man nur denken, aber nicht empirisch vorweisen kann. Das einheitliche Zentrum der Persönlichkeit, wo sich Leben zur sittlichen Freiheit zusammenschließt, ist ja eine Idee!" (Troeltsch 1925, 283).

Tro

I artiklen “Glaube” (fra 1910) beskriver Troeltsch hvordan en analyse af menneskets tro er det første skridt i forståelsen af menneskets respons på Guds selvåbenbaring. Indledningsvis skelner Troeltsch mellem ‘tro’ som et bestemt erkendelsesmoment, og ‘fromhed’ som helheden af den subjektive religiøsitet.¹⁸ Det særegne for kristendommen er nu ifølge Troeltsch, at troen og fromheden falder sammen; det er hvad Troeltsch religionshistorisk identificerer som “den rene etiske religiøsitetens gennembrud” (Troeltsch 1910, 1437). I kristendommen er troen den kraft og kilde, som er fundamentet for etikken, eller mere præcist: Troen er lig den praktiske gudserkendelse, etikken. Omvendt er kun den tro sand, som har praktisk-religiøs og etisk værdi (Troeltsch 1910, 1437). Ifølge Troeltsch har troen sin grund i åbenbaringen, dvs. Guds åbenbaring af sig selv. Men det religiøse individs tro er meget mere end et erkendelsesmæssigt moment, hvor den overlevede tro erklæres for sand. For at tydeliggøre det dynamiske forhold mellem Gud og den enkelte i troen skelner Troeltsch mellem den produktive åbenbaring, som er den oprindelige ‘heroiske og grundlæggende’ åbenbaring af Gud i Jesus Kristus, og den reproduktive åbenbaring, som er det religiøse subjekts tro.¹⁹ I kraft af dette skel definerer Troeltsch troen som en “mytisk-symbolsk-praktisk tænke- og erkendelsesmåde”, der er resultatet af et “historisk-personligt indtryk” (Troeltsch 1910, 1440), nemlig af Jesus. Denne tro formidler gennem myten en “praktisk-religiøs kraft” (Troeltsch 1910, 1440), som fører den troende mod det, der er troens mål, nemlig den tidligere omtalte rene etiske religiøsitet. Afslutningsvis diskuterer Troeltsch, hvor denne forståelse af tro stammer fra, og han konkluderer interessant nok med, hvad jeg ser som en foregribelse af det senere afmytologiseringsprogram, at denne psykologiske og erkendelsesteoretiske forståelse af troen er halvt protestantisk og halvt moderne.²⁰ Selv om troen ikke

18. Ernst Troeltsch, “Glaube: III Dogmatisch”, *RGG* Bd. II, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1910), 1437.

19. “Als solches geht es zurück auf die Offenbarung, und ist es in erster Linie G.[laube] an die grundlegende Offenbarung. – Aber das bedeutet nun nicht ein bloßes Fürwahrhalten der Ueberlieferung und der überlieferten Lehre.... Vielmehr ist er nun selbst erst und dieser Offenbarung als heroischer und grundlegender Gläubigkeit zu analysieren. Die Offenbarung ist die produktive und originale Erscheinung neuer religiöser Kraft oder Lebenserhöhung, die sich als ein praktisches Ganzes des Lebens und der Gesinnung darstellt und von ihrem Träger aus ihre Kräfte mitteilt” (Troeltsch 1910, 1439).

20. “Je reiner der Begriff des G[lauben]s sich psychologisch und erkenntnistheoretisch auf sich selbst besinnt, um so leichter wird die Einigung im “rein Religiösität”, wo alle G[lauben]sgedanken nur Ausdruck und Mittel einer religiösen Wesensstellung zu Gott, Welt und Mensch sind, wo zwar der Mythos nicht verschwunden ist

kan undvære myten, så er det den *rene religiøsitet som en menneskelig egenskab* og ikke myten der er det egentlige grundlag for troen. Det er altså i selve religionsbegrebet, at forståelsen af menneskets tro skal søges, og i religionshistorien at troens praksis kan bevidnes.

I *Glaubenslehre* udvikler Troeltsch sin forståelse af sammenhængen mellem religionsbegrebet og gudsbegrebet, og argumenterer for, at der sker en udveksling mellem det guddommelige og det menneskelige i menneskets sjæl, personlighedens bevidste men ideale centrum. Religionshistorien viser, hvordan dette Guds nærvær i den menneskelige sjæl giver sig højest forskellige udtryk gennem den menneskelige historie, og samtidig udgør et fælles grundlag for at sammenligne og vurdere de forskellige historiske religioner.²¹ Det fælles grundlag mellem religioner er således Guds åbenbaring og selvafsløring. Set i det perspektiv er den forløsning, som kristendommen som historisk religion fører til, den “dybeste og mest omfattende, samt inderligste og personligste” åbenbaring af Guds fællesskabet gennem Kristus, hvilket kvalificerer kristendommen som den højeste åbenbaring. Det er vigtigt at lægge mærke til, hvilket kriterium Troeltsch her opstiller for vurderingen af kristendommen: det er i forhold til en religions dybde og omfang såvel som i forhold til dens grad af inderlighed og personlighed, at den skal vurderes. Jo dybere og jo mere omfangsrig, og jo mere inderlig og personlig den er, jo tættere er en historisk religion således på det absolutte.

Åbenbaring og forløsning

I artiklen “Offenbarung” (fra 1913) sidestilles åbenbaringen med forløsningen for den individuelle troende, idet Troeltsch bruger ud-

und nicht verschwinden kann, aber doch rein zum Mittel und Ausdruck der religiösen Grundstellung der gesamten Person geworden ist” (Troeltsch 1910, 1447).

21. “Diese Gegenwart Gottes in der menschlichen Seele hat im Laufe der menschlichen Gesamtentwicklung die verschiedensten, mit den allgemeinen Bedingungen zusammenhängenden Ausdrucksformen angenommen, in denen sich im großen und ganzen eine Stufenfolge und ein Aufsteigen zu ethischer und geistiger Tendenz erkennen lässt. In allen diesen Bildungen sind daher zugleich die der jeweiligen Gesamtlage entsprechenden Offenbarungen und Selbsterschließungen Gottes zu erkennen. In diesem Zusammenhang bedeutet das Christentum den endgültigen und zusammenfassenden Durchbruch dieser Tendenzen zu Gestaltung einer prinzipiell universalen, ethischen, rein geistigen und Persönlichkeit bildenden Erlösungsreligion. Indem es die tiefste und umfassendste, zugleich innerlichste und persönlichste, Leid und Sünde am kräftigsten überwindende Gottesgemeinschaft in Christo erschließt, ist es die höchste Offenbarung. Als solche hat es die höchsten Entwicklungen des antiken Lebens in sich aufgenommen” (Troeltsch 1925, 2).

trykkene parallelt.²² Gennem åbenbaringen/forløsningen befries og hæves den enkelte troende op mod et højere personligt liv med Gud, hævder Troeltsch. Den parallelle brug af ‘åbenbaring’ og ‘forløsning’ er interessant, fordi det giver en vigtig brik til forståelsen af, hvordan Troeltsch tænker sig den individuelle forløsning som en art nutidig og virkeliggjort åbenbaring. Troeltsch argumenterer videre for, at den kristne åbenbaring ikke er bundet til en speciel lære, etik eller institution, men er en “religiøs stigning og ophøjelse af det personlige liv” udelukkende forårsaget af “sjælens forhold til Jesus”.²³ Åbenbaringen / forløsningen er ikke først og fremmest noget fortidigt og fjernt, men noget som må ske for den enkelte troende. Med andre ord: Forløsningen er åbenbaringen i sin individuelle form. Derfor er det kristne begreb om åbenbaring egentlig tredelt, argumenterer Troeltsch: den er grundlagt med personen Jesus, udviklet i historien, og fuldbyrdet i den enkelte troendes “religiøsitet og oplysning” (Troeltsch 1913, 921). Troeltsch argumenterer på samme måde i artiklen “Erlösung” (fra 1910), hvor han beskriver, hvordan enhver religiøsitet, som har et “dybt og rigt etisk-religiøst indhold”, nødvendigvis fører til en tro på eller håb om forløsning.²⁴ Med reference til oplysningstidens teologiske forståelse af åbenbaringen som naturlig og overnaturlig argumenterer Troeltsch for, at på samme måde som den skabte virkelighed indeholder spor af åbenbaringen, sådan indeholder den også “spor af forløsningen” (Troeltsch 1910, 482). Dette er betydningsfuldt i forhold til forståelsen af andre religiøse traditioner, hvor spørgsmålet er hvad betydningen og værdien af den kristne forløsning er i forhold til andre religioner.²⁵ Troeltsch identificerer tre hovedtyper

22. F.eks i den følgende passage, hvor Troeltsch konkluderer sin artikel: “Unter diesen Voraussetzungen ergeben sich nun folgende Grundsätze der Behandlung des Begriffes der im Christentum uns gegebenen Erlösung und O[ffenbarung].... Das Christentum ist nicht die einzige O[ffenbarung] und Erlösung, sondern der Höhepunkt der in der Erhebung der Menschheit zu Gott wirkenden O[ffenbarung]en und Erlösung” Ernst Troeltsch, “Offenbarung: IV Dogmatisch”, *RGG* Bd. IV, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1913), 921.

23. “Seine [kristendommens] O[ffenbarung] ist keine religiöse oder ethische Lehre oder kirchliche Institution, sondern eine religiöse Steigerung und Erhöhung des persönlichen Lebens, von Jesus ausgehend und die Seelen in sein Personleben hineinziehend und dadurch erhöhend und befreiend, wobei alle Lehre und Idee nur Versuch ist, dieses religiöse Personleben in seinem göttlichen Wirkungshintergrunde auszudeuten und durch Deutung mittelbar zu machen, aber eben deshalb weder Selbstzweck noch unveränderlich ist” (Troeltsch 1913, 921).

24. “Alle Religionsgebiete, denen es vergönnt ist, einen tiefen und reichen ethisch-religiösen Gehalt auszuleben, münden in irgend einer Weise in den E[rlösung]en aus” Ernst Troeltsch, “Erlösung: II Dogmatisch”, *RGG* Bd. II, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1910), 482.

25. “Dann aber ist die Frage nur die Frage nach der Bedeutung und dem Werte des christlichen E[rlösung].sglaubens gegenüber anderen Formen des E[rlösung].sglaubens.”

af forløsningstro, nemlig (a) kristendommen, (b) buddhisme, og (c) panteisme,²⁶ og beskriver hvordan kristendommen egentlig indeholder to ret forskellige typer forløsningstro. Hvor den østlige kristendom fokuserer på forløsning fra uvidenhed, dødelighed og materialitet, så koncentrerer den vestlige kristendom sig om forløsning fra arvesynd, helvedes- og skærsildsfrygt. I artiklen vurderer Troeltsch desværre ikke de forskellige typer forløsningstros værdi, men hæfter sig derimod ved det som er fælles mellem dem, nemlig at alle typer af forløsningstro anser forløsningen for at være tæt knyttet sammen med den rette praktiske erkendelse af Gud:

Das Mittel der E[rlösung] ist alle dem die Erziehung zu der richtigen praktischen Erkenntnis Gottes, wie sie in der Selbsterschließung und Selbstmitteilung Gottes in der Religionsgeschichte oder in den Stufen der Offenbarung erfolgt (Troeltsch 1910, 484).

For Troeltsch bliver pointen derfor, at den forløsningstro, som vi kender fra kristendommen, egentlig er et tilknytningspunkt mellem de forskellige historiske religioner. I teologisk perspektiv er dette vigtigt, fordi den sande forløsning ikke kan adskilles fra det sande kendskab til Gud. Hvis vi derfor gennem studiet af religionshistorien ser, at forløsningstroen findes i andre religiøse traditioner – og at der i selve kristendommen er forskellig vægtning af hvad forløsningen konkret består i – så giver det en mulighed for at identificere enhver form for forløsningstro som udtryk for sand erkendelse af Gud. Mere konkret kunne man med Troeltsch argumentere for, at enhver nutidig oplevelse af forløsning, i hvilken religiøs tradition den end finder sted, kan fortolkes som en sand erkendelse af Gud. For kristendommens vedkommende identificerer Troeltsch kilden til forløsningen i Jesus' personlighed såvel som i hans undervisning.²⁷ Forløsningen forstår Troeltsch således som overvindelse af lidelse, syndsbevidsthed og

s-glaubens. Hierbei ist heute nur mehr der Streit zwischen dem christlichen, dem buddhistischen und dem pantheistischen E[rlösung].sglauben; alle anderen Gestalten des E[rlösung].sglaubens sind untergegangen, oder vielmehr vom Christentum aufgesogen worden...." (samme sted, 482).

26. Jeg tror, at Troeltsch med 'panteisme' hentyder til forskellige hinduistiske forståelser af forløsning gennem enhed med det upersonlige og kvalitetsløse Absolutte.
 27. "...so tritt uns die Persönlichkeit Jesu als die große Gottesoffenbarung von der Liebe Gottes, von der Sündenvergebungsgewissheit, von dem Wert und der Ueberwindung des Leidens entgegen... Jesus hat selbst die E[rlösung] vor allem als kommende Endvollendung verstanden, und das ist auch in der Tat die unentbehrliche Konsequenz des ganzen E[rlösung].sgedankens. Die Ueberwindung von Weltleid, Sündenbewusstsein und Unkraft ist in der Tat mit der Gemeinschaft des christlichen Glaubens und jedes etwa verwandten Glaubens nur erst eröffnet und begonnen, aber nicht vollendet" (Troeltsch 1910, 487).

magtesløshed. Den endelige forløsning er foregrebet med Jesus’ person, men vil først – ifølge hans undervisning – ske fuldt ud eskatologisk. Denne forløsning er opgaven for det kristne trosfællesskab såvel som “alle beslægtede trosformer”.

Denne tanke om ‘beslægtede trosformer’ og en fælles forløsningstro uddybes hvor Troeltsch taler om religionernes ‘almindelige åbenbaringskarakter’ i artiklen “Offenbarung” (fra 1913). Denne almindelige åbenbaringskarakter grunder sig dog ikke på menneskets sjælelige liv, men på de religiøse genier, som findes i alle religiøse traditioner, og hvis erkendelser har samlet sig og er blevet udtrykt i de forskellige historiske religioner.²⁸ En konsekvens af disse religiøse geni-ers inspiration er de mange forskellige historiske religioner, som alle tjener som former for menneskelig respons til det absolutte eller Gud.

Troeltsch uddyber sin forståelse af en fælles eskatologiske forløsning for alle religiøse traditioner i artiklen “Eschatologie” (fra 1910). I modsætning til hvordan den ortodokse protestantiske teologi har set på eskatologi som ‘læren om de sidste ting’, så argumenterer Troeltsch for, at ‘eskatologi’ skal forstås ‘personalistisk’ og han forbinder talen om de sidste ting med den endelige forløsning af individet.²⁹ Troeltsch argumenterer således for en relativiseret og individualiseret eskatologi, hvor mennesket forløses gennem “ophøjelse” fra dets naturbundethed, selvcentrerethed og syndighed. Denne forløsning finder sted gennem hvad Troeltsch omtaler som en “optæring” af selvet

28. “Wo und insofern aber alle diese Voraussetzungen sich verändern und insbesondere die großen Religionen konkurrierend in den Geschichtskreis treten, sobald die Geschichtsforschung die Menschlichkeit auch der religiösen Geschichte zeigt, da genügen diese Mittel nicht mehr und wird ein anderes Verständnis der Offenbarung notwendig. Diese andere Verständnis kann dann nur von dem allgemeinen O[ffenbarung].scharakter aller Religionen ausgehen; von ihm aus die gesteigerten religiösen Individuen und die darum sich sammelnden Erkenntnisse als O. im engeren Sinne versteht, aus deren Anregung die individuelle Religion jedes Mal erst entsteht; von da aus dann weiter die großen Religionsbildungen selbst als in verschiedenem Zusammenhang verschieden bestimmte O[ffenbarung].en bezeichnen; schließlich zwischen diesen verschiedenen O[ffenbarung].en einen Wert und Wahrheitsunterschied nur so gewinnen, dass man den religiösen und ethischen Inhalt dieser verschiedenen O[ffenbarung].en vergleichend würdigt” (Troeltsch 1913, 920).

29. “Die personalistische Lehre von den letzten Dingen muss eine in der Zeit verlaufende und ihr Ziel erst durch Kampf und Arbeit in der Hingabe an die Gnade erreichende E[schatologie] lehren. Ihr ist die *Erhebung* des Menschen aus der Naturgebundenheit, der endlichen Selbstsucht und der daraus entspringenden Sündhaftigkeit die Erlösung durch die uns ergreifende und aus dem endlichselbstsüchtigen Selbst herausführende Gnade, und diese Erlösung muss zur Vollendung führen in der völligen *Aufzebrung* der endlichen Selbstheit durch die Gottesgemeinschaft”, Ernst Troeltsch “Eschatologie: IV Dogmatisch”, *RGG* Bd. II, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1910), 627; min kursivering.

i fællesskabet med Gud. Troeltsch inddrager ikke eksplicit forholdet til religionshistorien eller andre religiøse traditioner, men hvis vi sammenholder hans eskatologi med den øvrige forløsningslære, så tegner der sig et billede af en mulig fælles eskatologisk forløsning for religiøse individer på tværs af religiøse traditioner.

For at opsummere, så ser Troeltsch åbenbaringen – og dermed potentielt forløsningen – som et fælles element på tværs af religioner, som er ‘beslægtede’ med kristendommen. Dette slægtskab ser ikke ud til at være historisk, men består i den individuelle oplevelse af åbenbaring og forløsning. Oplevelsen af forløsning, sådan som den kendes fra kristendommen, bliver således egentlig et tilknytningspunkt mellem religionerne.

Troeltschs religionsteologi: Kristendommen som historisk og absolut

Forholdet til andre historiske religioner er allerede blevet nævnt flere gange i præsentationen ovenfor, men jeg vil nu vende mig mod de (desværre temmelig få) steder, hvor Troeltsch eksplicit behandler dette spørgsmål, nemlig “Christentum und Religionsgeschichte” (opr. 1897, revideret 1922), “Offenbarung” (fra 1913) og sidst men ikke mindst i “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (fra 1924).

Det religionshistoriske perspektiv er grundlæggende for Troeltsch lige fra den tidlige artikel “Christentum und Religionsgeschichte”.³⁰ Troeltsch fremhæver her, hvordan det metodiske opgør med tidligere tiders supranaturalistiske teologi i kristendommen og antagelsen af et religionshistorisk perspektiv muliggør en ny forståelse af andre religiøse traditioner:

Sie [det religionshistoriske perspektiv] vernichtet die Vorstellung von einem solchen einfachen übernatürlichen Anfang der Geschichte und sie zeigt die tiefste lebendigste Kraft erlösenden Glaubens und unmittelbarer Gottesgemeinschaft auch bei den Frommen des Indus und der persischen Gebirge. So geht sie den Weg vom allgemeinen zum besonderen, von der Erforschung der Religion als einer überall stattfindenden eigentümlichen Berührung mit Gott zu der besonderen konkreten Religionskreise (Troeltsch 1962, 341)

Et religionshistorisk perspektiv viser således ifølge Troeltsch at forløsende tro og et gudsforhold er muligt for kristne såvel som for de

30. Ernst Troeltsch, “Christentum und Religionsgeschichte”, *Gesammelte Schriften Bd. II*, (Aalen: Scientia Verlag 1962), 328-362

“fromme i de indiske og persiske bjerge”. Hvis man i forståelsen af religionerne bevæger sig fra det almene religionsbegreb om religion som den universelle berøring med Gud, og mod de historiske former for religion, så vil man finde mere konkrete berøringspunkter mellem religionerne og Gud. På dette tidspunkt er det ikke helt klart, hvordan man i praksis skal bære sig ad, eller hvilke historiske religiøse traditioner, Troeltsch henviser til, idet han blot foreslår historiens “religiøse genier” – seerne, ekstatikerne, profeterne, reformatorerne og helgenerne – som et startpunkt for en fremtidig undersøgelse (Troeltsch 1962, 346).

I artiklen “Offenbarung” (fra 1913) beskriver Troeltsch forholdet mellem åbenbaringen i kristendommen og andre historiske religioner. På et religionshistorisk grundlag er det muligt at genkende åbenbaringen i platonisme og stoicisme, i zoroastrianisme og i islam, mener Troeltsch, mens man i andre historiske religioner kun finder åbenbaringen i “groteske forklædninger og under egoistisk-sanselige fejltydninger”.³¹ I den tidligere citerede artikel “Die Mission in der modernen Welt” (fra 1906), omtaler Troeltsch konfucianisme, hinduisme og buddhisme som ‘højtstående’ religioner, der ikke har brug for omvendelse til kristendommen, men som er i stand umiddelbart at indgå i et gensidigt forhold til kristendommen.³² Han uddyber ikke, hvad der kvalificerer disse historiske religioner som højtstående, men et sandsynligt svar ville være, at Troeltsch også i disse religioner er i stand til at genkende en åbenbaring.

Artiklen “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (fra 1924) er her specielt vigtig, fordi den præciserer men også radikaliserer den mere inklusive forståelse, som findes udtrykt i tid-

31. Das Maß des Abstandes der christlichen O[ffenbarung]. von nichtchristlicher O[ffenbarung]. wird daher aus den gleichen Gründen den einzelnen Religionskreisen gegenüber sehr verschieden beurteilt werden. In einigen wie im Ausgang der Antike bei Platonismus und Stoizismus... in Parsismus... und Islam werden wir mehr oder minder nah verwandte O[ffenbarung].en erkennen, während wir in manchen anderen O[ffenbarung].sglauben hinter der grotesken Hülle und der egoistischen Verwertung den religiösen Kern oft kaum erkennen können oder geradezu eine egoistisch-sinnliche Verderbung und Missdeutung des O[ffenbarung].sglaubens festzustellen haben, was ja auch innerhalb der Christenheit vorkommt” Ernst Troeltsch, “Offenbarung: IV Dogmatisch”, *RGG* Bd. IV, red. Siele et al (Tübingen: Mohr Siebeck 1913), 921.

32. “... es ist vielleicht an manchen Punkten, wie bei hochstehenden Konfuzianern, Brahmanen, Buddhisten gar nicht an Bekehrung oder unmittlere religiöse Gemeinschaft, sondern nur an gegenseitiges Verständnis, an mittelbare Einigung in Achtung und Kenntnisnahme zu denken; alles weitere müsste sich dann aus solchen Berührungen von selbst und von innen heraus entwickeln; das Wesentliche wäre schon gewonnen, wenn eine gegenseitige Anerkennung der religiösen Grundrichtungen gewonnen wäre“, Ernst Troeltsch, “Mission in der modernen Welt”, 789

ligere skrifter. Den historiske kritik på kristendommen undergraver dens traditionelle værdi og normative status, idet den historiske relativisering kræver et svar, som ligger ud over hvad teologien hidtil har kunnet give.³³ Troeltsch tager igen udgangspunkt i problemet om kristendommens historiske relativitet og saglige normativitet, og han præsenterer og kritiserer nu de to løsninger på dette spørgsmål, som han tidligere har argumenteret for. For det første kunne man argumentere for kristendommens absolutthed og normativitet ud fra de undergerninger, som Jesus gjorde, dvs. ud fra en supranaturalistisk apologetik. I dette perspektiv vil det – under indtryk af traditionen fra Ritschl – være manifestationen af det absolutte i Jesus' liv, der holder hele den relative historiske kristendom sammen.³⁴ For det andet, og under indtryk af Hegels idealistiske historie- og religionsfilosofi, er det muligt at anlægge et evolutionistisk perspektiv på religionshistorien, og i det lys fortolke kristendommen som den fuldendte ide om religion i den forstand, at den i sin grundsubstans er den forløsning og forening med det absolutte, som alle andre religioner og myter sigter mod (Troeltsch 1924, 67). Begge løsninger er nu utilfredsstillende for Troeltsch: den første fordi der “ikke eksisterer noget under i den egentligste betydning af ordet” (Troeltsch 1924, 69), og den anden fordi den faktiske religionshistorie med al klarhed viser, at der “ikke finder nogen naturlig tilnærmelse sted mod den historiske kristendom” (Troeltsch 1924, 69). De andre religiøse traditioner eksisterer fortsat, og intet tyder på, at de vil holde op med at eksistere.

Troeltsch antydede i *Die Absolutheit* en løsning på problemet ved at skelne mellem en naiv og naturlig versus en kunstig og apologetisk form for absolutthed. I “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (fra 1924) bekræfter Troeltsch principielt dette løsningsforslag, men tilføjer derefter umiddelbart, at dette svar må udbygges teoretisk.³⁵ For den tidligere accept af den naive og naturlige absolutthed for kristendommen er der tre grundlæggende problemer: for det første lader værdiordningen af religionerne sig ikke forene med den faktiske, historiske individualitet, som Troeltsch metodisk hævder. For det andet er der tale om en faktisk og ægte absolutthed i enhver religions selvforståelse i den forstand, at de er historisk og

33. Ernst Troeltsch, “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen“, *Der Historismus und Seine Überwindung*, red. Von Hügel-Kensington (Berlin: Pan Verlag Rolf Heise 1924) s. 62-83 (65)

34. Ernst Troeltsch, “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen“, 66.

35. “Das war vor etwa 20 Jahren das Ergebnis meines Buches, und ich habe davon praktisch heute nichts zurückzunehmen. Aber theoretisch habe ich heute doch manches abzuändern und diese Abänderungen sind auch nicht ganz ohne praktische Folgen” (Troeltsch 1924, 74).

religiøst enestående. For det tredje er det absolutte i enhver religion ikke noget kulturelt eller filosofisk, men snarere materielt og historisk (Troeltsch 1924, 76). I lyset af disse tre problemer reviderer Troeltsch nu sin tidligere forståelse af, i hvilken forstand kristendommen kan siges at være absolut, og argumenterer for, at spørgsmålet om kristendommens absolutthed kun har mening i sammenhæng med spørgsmålet om det specifikt *europæiske*:

Die Idee der Individualität des Europäertums und des mit ihm eng verbundenen Christentums tritt nun viel stärker in den Vordergrund, und die doch immer etwas rationalistische Idee der Geltung und der Höchstgeltung tritt stark zurück. ... all unser Christentum mit antiken und modernen Elementen des Europäertums unlösbar verbunden ist... All das steht bewusst und unbewusst, gern und ungerne auf dem Boden dieses völlig entorientalisierten Christentums. Die Geltung des Christentums besteht vor allem darin, dass wir nur durch es geworden sind, was wir sind, und nur in ihm die religiösen Kräfte behalten, die wir brauchen (Troeltsch 1924, 77).

Det tætte forhold mellem kristendom og europæisk kultur gælder ideen om personlighed, om guddommelig ret, om fremskridt, om Guds rige, om socialorden, om videnskab, og om kunst. Den udformning, som disse ideer har fået, er bevidst eller ubevidst forbundet med kristendommen. Pointen er nu for Troeltsch, at kristendommens gyldighed består i, at vi som europæere er blevet hvad vi er i kraft af kristendommen, og at kristendommen derfor er den “religiøse kraft”, som er gyldig og nødvendig for europæeren på grund af kristendommens historiske indflydelse på europæisk kultur. På baggrund af denne tankerække reviderer Troeltsch nu sin tidligere forståelse af kristendommens absolutte status og det deraf følgende forhold til andre religioner:

Aus dieser Erfahrung ist zweifellos seine Geltung zu begründen, aber eben doch nur seine Geltung *für uns*. Es ist das uns zugewendete Antlitz Gottes, die Art, wie wir in unserer Lage Gottes Offenbarung empfinden und fühlen, *für uns verpflichtend und uns erlösend, für uns absolut*, da wir etwas anderes nicht haben und in dem, was wir haben, die göttliche Stimme vernehmen. Aber es ist dadurch nicht ausgeschlossen, dass andere Menschheitsgruppen im Zusammenhang mit dem göttlichen Leben auf eine individuell ganz andere Weise empfinden und eine ebenso mit ihnen gewachsene Religion haben, von der sie sich nicht lösen können, so lange sie sind, was sie sind (Troeltsch 1924, 78; min kursivering).

Troeltsch konkluderer hermed, at kristendommen ubetvivleligt er absolut, men den er det kun for europæerne. Den er absolut fordi

den er den måde, som europæerne erfarer og føler Guds åbenbaring på, og derfor er den forpligtende og absolut – for europæerne. Men det betyder ikke, at den er universelt gyldig, for der er andre befolkningsgrupper, som historisk er formet af og gennem andre religiøse traditioner, og som de ikke kan løsrive sig fra, så længe de ønsker at forblive sig selv. En religions sandhed og betydning er således dens historisk praktiske værdi for de troende, og der er et dynamisk forhold mellem religionen og den livsverden, som den giver anledning til. Den sandhed og absolutthed, som kristendommen indeholder, er med andre ord en sandhed og absolutthed *for os*:

Eine Wahrheit, die in erster Linie Wahrheit für uns ist, ist darum doch Wahrheit und Leben. Und was wir täglich in der Liebe zu anderen Menschen erleben, dass sie Wesen für sich und mit eigenem Maßstab sind, das müssen wir auch in der Liebe zur Menschheit erleben können. Das schließt den Wettstreit nicht aus. Aber es muss vor allem ein Wettstreit um *innere Reinigung und Klarheit* sein. Suchen wir in jeder Gruppe selber nach dem Höchsten und Tiefsten, dann dürfen wir hoffen, uns zu begegnen. Das gilt von den Religionen im Großen, das gilt von den einzelnen Denominationen, das gilt von den Individuen im Verkehr miteinander. Das göttliche Leben ist in unserer irdischen Erfahrung nicht ein Eines, sondern ein Vieles. Das Eine im Vielen zu ahnen, das aber ist das Wesen der Liebe (Troeltsch 1924, 83; min kursivering).

Denne forståelse af, at sandheden er sandhed for os, men ikke desto mindre absolut sandhed og liv, er således Troeltsch's endelige konklusion på problemet med de to tankerækker, som begge synes gyldige og som alligevel er uforenelige, nemlig forståelsen af kristendommen som en absolut og sand religion, og kravet om anerkendelse af andre religiøse traditioner som ikke blot historisk virkelige og men også som betydningsfulde. En vigtig forudsætning for denne tanke er Troeltsch's metafysik og hans forståelse af, at de historiske religioner udspiller sig i rummet mellem to poler, nemlig den guddommelige grund og det absolutte mål. Hvis religioner skal sammenlignes, så kan sammenligningen ske i forhold til deres "indre renhed og klarhed", dvs. i deres funktionelle effektivitet, og ikke i deres modstridende og ahistoriske krav på at være absolutte. Med det fælles ideale udgangspunkt og mål for religionerne i den guddommelige grund og det absolutte mål er det ifølge Troeltsch muligt at hævde en slags sandhedsteori, hvor de forskellige kulturkredse og religioner, der hver især er absolutte og sande i et begrænset historisk og kulturelt rum, alligevel kan ses som eskatologisk komplementære størrelser.

For at opsummere Troeltsch's religionsteologi, så er den klart underordnet hans religionshistoriske forståelse, hvor der ikke er nogen essentiel forskel på kristendommen og andre historiske religioner.

Det er på baggrund af de tidligere præsenterede metodiske overvejelser, at vi kan forstå “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” fra 1924. Her er der tydeligt nok tale om en metodisk relativisme, men selve hovedspørgsmålet er jo hvor vidt denne metodiske relativisme også implicerer en epistemologisk relativisme, og i så fald hvilken slags epistemologisk relativisme. For mig at se antager Troeltsch indirekte med sin konklusion en metodisk såvel som en epistemologisk relativisme, for hvis kristendommens sandhed kun er sand indenfor en bestemt kulturelt og historisk ramme, så er der klart nok tale om en form for epistemologisk relativisme (Troeltsch 1924,78). Når kristendommen er sand er den det i forhold til det komplekse historiske og sociale netværk af europæisk kultur, som den historisk set må forstås i.

På baggrund af den ovenstående gennemgang mener jeg, at der må skelnes mellem to perioder i Troeltsch’s forståelse, en mere inklusiv og en mere radikal relativistisk. I den inklusive periode, som strækker sig helt frem til *Historismus und seine Probleme* fra 1922 taler Troeltsch konsekvent religionshistorisk om kristendommen, og anvender de historiske udviklingskategorier på den kristne historie såvel som på religionshistorien generelt. Kristendommen kan aldrig slippe fri af sine historiske forudsætninger og omstændigheder; men det betyder ikke, at andre religioner ikke kan vurderes, for det kan de og det gør Troeltsch med stor frimodighed i forhold til deres fælles målrettedhed mod forløsningsen. Den religionsteologiske konsekvens bliver for Troeltsch ikke så forskellig fra, hvad den er i den øvrige liberalteologi, nemlig at kristendommen ikke bare er højdepunkt men også konvergenspunkt for hele religionshistorien. I den anden og mere radikale periode, som jeg ser udtrykt i artiklen “Die Stellung des Christentum unter die Weltreligionen” fra 1924, reviderer Troeltsch denne forståelse i lyset af sine historiefilosofiske overvejelser i *Historismus und seine Probleme*, og konkluderer nu mere relativistisk, at kristendommen ikke længere kan ses som et højdepunkt for religionerne generelt, men kun som sagligt absolut og gyldig for europæisk kultur. Ligesom andre historiske religioner er kristendommen en relativ skikkelse (*relative Erscheinung*), konkluderer Troeltsch (1924,82), nemlig relativ til sin materielle, sociale, og kulturelle kontekst. Problemet for en sammenligning mellem religioner er, at ethvert ‘bevis’ for sandheden af en religion forudsætter hele dens historiske og sociale kontekst. En konsekvens af denne tankegang – som Troeltsch ikke drager før slutningen af sin karriere – er, at den historiske kristendom ikke længere kan forstås som mål eller konvergenspunkt for religionshistorien. Kristendommen som mål eller konvergenspunkt er kun gyldig for den europæiske kultur, og kristendommen er således kun absolut

for europæerne. Forholdet mellem religionerne er derfor i sidste ende relativt.

Hvordan påvirker relativismen kristendommens status som absolut religion?

Som beskrevet sigter Troeltsch's relativisme på en forståelse af kristendommen i dens historiske forbundenhed med sine skiftende kontekster. Men i hvor høj grad relativiserer Troeltschs historiske metode al historisk værdi og sandhed, og gælder denne relativisering også for alle metafysiske eller religiøse sandheder? Spørgsmålet er vigtigt, fordi det hjælper os med at afklare hvilken slags relativisme Troeltsch hentyder til i forholdet mellem kristendommen og andre religioner.

Det synes klart, at Troeltsch's historiefilosofi indebærer en historisk relativitet i forståelsen af religioner, inklusive kristendommen. Alligevel mener jeg, at den metodiske relativitet som Troeltsch argumenterer for i "Glaube und Geschichte" og i *Historismus und seine Probleme* må skelnes fra en mere idealistisk relativisme som sådan: Hvor historicismen er en anerkendelse af ethvert historisk fænomens betingede og relative natur, og fører til en epistemologisk relativisme, som hævder at sandheder altid er sande i forhold til en kontekst, så findes der også en mere radikal form for metafysisk og etisk relativisme. Troeltsch hævder en metodisk og en epistemologisk relativisme, men forsøger samtidigt at distancere sig fra en metafysisk og etisk relativisme. For i modsætning til blot at anerkende historiske fænomeners betingede natur, så hævder den metafysiske og etiske relativisme en stærk usammenlignelighed, som ikke tillader nogen tale om noget givet, men ser alt som historisk determineret og socialt konstrueret.

Historiefilosofiske overvejelser former ikke kun metodologi og epistemologi men også metafysik i Troeltsch's tænkning. Der er en kobling mellem Troeltsch's metode og hans metafysiske forståelse af historien, en kobling som ifølge Troeltsch selv beskytter ham mod den rene relativisme. Den forsikring mod relativismen, som Troeltsch hævder, er koblingen mellem det relative og det absolutte i det historiske rum i det hele taget: Hvis det absolutte er tilgængeligt progressivt gennem det historisk individuelle (hvilket er en metafysisk påstand), så er enhver forståelse af det absolutte også relativt til den historiske kontekst (en epistemologisk påstand). Men det faktum, at enhver forståelse af det absolutte er relativt, betyder ikke, at det absolutte i sig selv ikke eksisterer. Med andre ord, så modsiger den ideale forståelse af historien som progressiv mod en absolut virkelighed ikke nødvendigvis tanken om, at den sandhed, der er på ethvert historisk tids-

punkt, også må være relativ til denne kontekst. Relativitet er således en funktion af historicismen, men ifølge Troeltsch ikke uden videre identisk med en metafysisk relativisme. Historicisme kan i sin ekstreme grad føre til metafysisk og etisk relativisme – hvilket ville være endepunktet for muligheden for at tænke metafysisk eller teologisk – men der er ikke nogen nødvendig sammenhæng, hævder Troeltsch.

Troeltsch distancerer sig derfor fra den metafysiske og etiske relativisme, og vælger en anden mulig vej: I stedet for relativisme ser han hele historien i en forbindelse til det absolutte. Spørgsmålet er dog stadig, hvor vidt dette også indebærer en forståelse af, at kristendommens sandhed eller værdi er relativ til historiske kontekster, sådan som det posthume skrift “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (1924) synes at konkludere.

Konklusion

Troeltsch svarer ikke direkte på spørgsmålet om, hvor vidt en religions relativitet også gælder dens religiøse sandhedsværdi. Der er dog flere forhold, som peger i retning af en sådan konklusion, først og fremmest “Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen” (Troeltsch 1924). Metodisk må kristendommen studeres historisk, socialt og etisk. Teologisk kan grundlaget for kristendommen kun være historisk, og aldrig overnaturligt. Hvis kristendommens absolutte status skulle kvalificeres, så ville det ikke være teologisk men en kulturelt absolut status – nemlig for de kristne – fordi kristendommen ligesom enhver religion former og formes i sin kontekst. Det betyder, at religionsteologi forstået som en komparativ teologi er umulig, for selve sammenligningen mellem forskellige religioner er egentlig en misforståelse i forhold til, hvad religion er som fænomen. Men det udelukker ikke en forståelse af religionsteologi gennem religionshistorien ud fra forståelsen af, at det transcendent og absolutte berører *al* historie.

For at konkludere, så anerkender Troeltsch enhver religions relativitet, men vægrer sig ved at opgive forståelsen af kristendommen som en absolut religion, selv om dette synes at være den logiske konklusion. Troeltsch balancerer dermed på en knivsæg i forhold til det overordnede spørgsmål om hvor vidt hans religionsteologiske forståelse og – ganske vist svage – epistemologiske relativisme overhovedet er mulig som en systematisk teologisk position eller om han uvægerligt ender i den mere omfattende relativisme, som hans tænkning metodisk og metafysisk har en drift mod.