

Anmeldelses-essay

Olav Hammer & Mikael Rothstein, *Religionskritikken i Danmark*, U Press 2024, 280 sider, kr. 239,95 Kr.,

DANSK RESUMÉ: Denne anmeldelse af Hammers og Rothsteins bog, *Religionskritikken i Danmark*, diskuterer dens fremstilling i lyset af et religionsbegreb, som forekommer utilstrækkeligt og fremhæver desuden forfatternes mangelfulde inddragelse af den teologiske religionskritik, der har været med til at præge kristendomsopfattelsen i Danmark. Bogen anerkendes i øvrigt for dens solide og detaljerede historiske fremstilling.

ENGELSK RESUMÉ: This review of Hammer's and Rothstein's work, *Religionskritikken i Danmark (The Critique of Religion in Denmark)* discusses their agenda, considering a definition of religion which is found lacking. Furthermore, the authors are taken to task for substantially neglecting the critique of religion undertaken among influential Danish theologians. The book is praised, however, for its meticulous, historical presentation of the subject matter.

KEYWORDS: religionskritik; religionsdefinition; spiritisme; teologisk religionskritik; ateisme

Indledende bemærkninger

Religionshistorikerne Olav Hammer og Mikael Rothstein vandt i 2020 en prisopgave udskrevet af Dr. Phil. Leif Nedergaards Fond. Opgaven lød på en 'videnskabelig redegørelse for religionskritikken i Danmark', og den her foreliggende bog er resultatet. Selvom jeg intet kender til andre bidrag, der eventuelt konkurrerede om samme ære, kan det ikke undre, at Hammers og Rothsteins manuskript modtog prisen. Bogen er en meget omhyggelig og velskrevet dokumentation af religionskritikkens nyere historie med fokus på Danmark. Forfatterne indleder med at klargøre bogens sigte og deres begreb om religion. Allerede her er der godt nok noget, der skurrer; men det vender jeg tilbage til.

Bogen er fint disponeret i seks kapitler, hvis undertitler fortjener opremsning. Læseren føres således igennem "Religionskritikkens forudsætninger i Danmark", "Religionskritik som kulturel strømning", "Religionskritik i institutionelle rammer", "Videnskabelig religionskritik" og "Religionskritik og identitetskonstruktion". Det er en logisk og overskuelig inddeling af bogens emner, som det er nemt at finde rundt i også

efter endt læsning. Desuden opsamles det overordnede tema i "Afsluttende betragtninger", der ligesom bogen i øvrigt præsenteres klart og vedkommende for en eventuel videre debat.

Mine følgende kritiske – og mest af alt diskuterende – bemærkninger skal ikke ses som et forsøg på at desavouere bogens ærinde eller det seriøse arbejde, der ligger bag den. Bogen er et velkomment bidrag på et dansk bogmarked, hvor der aktuelt ses en interesse for sagen. Bortset fra en række artikler, der ikke skal remses op her, udkom således i 2024 *Den Danske Religionskritik* af Allan E. Petersen i 2024 og *Religionskritik som dialog* af Preben Brock Jacobsen i 2025. Af lidt ældre dato er *Den gudløse verden* af Lars Sandbeck (2020), hvor dansk ateisme i øvrigt tages i skole for at angribe en barnlig karikatur af kristendommens gudsbegreb. Det får ganske vist én til at tænke på, om en mere reflekteret religionskritik ikke i det "væsentlige er afsluttet", som det allerede lød hos Karl Marx i 1844 (2000, 51 [1, 378]). Men man må faktisk konstatere, at anliggendet stadig lever i bedste velgående. Hammer og Rothstein rammer altså ind i en vese-rende debat.

Det valgte religionsbegreb

Bogens fortjenester ufortalt er der imidlertid foretaget nogle valg, som undrer. Det er som om forfatterne har stirret sig blind på nogle bestemte aspekter af religion, der så danner baggrund for deres udvalg af religionskritiske positioner. Indledningsvis definerer de religion som "alle former for menneskelig kultur, der bygger på forestillinger om, at der findes mere i verden, end det, der kan observeres ad empirisk vej" (s. 13). Eftersom der ikke gives nogen autoriseret definition af religion, er ovenstående selvfølgelig tilladelig. Imidlertid åbner den for et religionsbegreb, der er så vagt, at det endog, men formentlig utilsigtet, lader en dør stå åben for begrebsuniverser, der ikke synes at have meget, om overhovedet noget med religion at gøre. Jeg tænker f.eks. på naturvidenskabelige teorier, der arbejder med ikke-observerbare mikro-partikler af forskellig slags. I sidste ende vil der selvfølgelig være tale om, at videnskaben forholder sig til målbare effekter af det, hvis eksistens og egenskaber, forskere teoretisk (og nogle gange intuitivt) har antaget. Men der er stadig tale om, at man tager højde for noget, der ikke er direkte empirisk tilgængeligt. Og hvad med menneskelivet i det hele taget? Det er ligefuldt gennemtrængt af forestillinger om "mere end det, der kan observeres ad empirisk vej". Det er måske lidt plat at nævne det, men jeg tænker på had og kærlighed, retfærdighed og uretfærdighed, ja, tanker i det hele taget? Det samme gælder for så vidt diverse institutionelle fænomener som f.eks. penge, hvis eksistens alene afhænger af en konvention vedrørende monetære repræsentationer? Transaktioner er et empirisk fænomen; penge som sådan er det ikke.

Hvis det forekommer urimeligt polemisk at kritisere forfatternes religionsdefinition med henvisning til sådanne eksempler, som de ganske givet ikke selv ville kalde religiøse, så må det til gengæld fremhæves som trivialiserende, at de ligestiller healing (som udtryk for "'energi'er', som ikke kan måles") med en prædiken ("der implicerer en forestilling om, at menneskers liv påvirkes af en ikke-empirisk guddommelig trio")

(s. 13). Jeg forholder mig også skeptisk til deres afvisning af, at noget kan være mere religion end andet. Blot fordi "en despotisk sektleder" henviser til en eller anden højere virkelighed og kalder sin bevægelse for en religion (s. 225), er det vel ikke givet, at fænomenet har et dybere, endsige relevant fællestræk med årtusinder gamle traditioner?

Kritikken af spiritismen, som optager en del af bogens kap. 4, behandles således på lige fod med kritikken af kristendommen, der som dansk folketradition udgør bogens hovedemne både historisk og aktuelt. De vidt forskellige grader af diskursiv kompleksitet, der gør sig gældende for henholdsvis spiritisme og kristendom, forbigås i den forbindelse som irrelevant i forhold til det basale fænomen, at der henvises til 'noget', hvis eksistens ikke kan påvises videnskabeligt. For det første antages det dermed implicit, at videnskaben sidder inde med de endegyldige metoder til at definere vores virkelighed, hvilket i sig selv er en trosakt – og for det andet lades den kristne selvforståelse, der (for de fleste) for længst har taget afsked med et mytisk forestillingsunivers, helt ude af billedet. Det er således afslørende, at forfatterne som begrundelse for ikke at vie den "teologiske religionskritik" nogen nævneværdig opmærksomhed henviser til, at det er en religionsintern "kamp for at begunstige visse myter, forestillinger og ritualer på bekostning af andre" (s. 17). Det kan være sandt nok i visse tilfælde; men hvad med f.eks. Rudolf Bultmanns afmytologiseringsprojekt, som har sat sig dybe spor i moderne teologi, også den danske? For Bultmann handler religion ikke om alt det, der overskrider den menneskelige erfaringshorisont, men om menneskets forhold til sin egen eksistens i lyset af troen på kenosis, dvs. forkyndelsen af, at Gud har 'udtømt' sig i et menneske. Det implicerer naturligvis en forestilling om transcendens, men har i øvrigt ikke rigtigt noget at gøre med empiriske påvisninger af, hvad der findes og ikke findes. Der er, som filosofen Ludwig Wittgenstein ville have sagt, tale om forskellige sprogspil: Den troende og den ikke-troende modsiger ikke hinanden, men taler simpelthen forbi hinanden (2001, 85 f). Wittgenstein betragtede i øvrigt ikke sig selv som religiøs.

Bultmann, der med sit opgør med en mytisk kristendomsforståelse klart må betragtes som religionskritikker, er end ikke nævnt i bogen. Som en slags parallel kan nævnes Søren Kierkegaard, der dog er nævnt, men kun en passant som kritiker af præstestanden (s. 17). Forfatterne finder åbenbart ikke en eksistentiel kritik af den officielle religionsudøvelse lige så interessant som kritikken af de forestillinger om det transempiriske, de ser som kernen i al religion. Det er måske også grunden til, at de kort kommer ind på Thorkild Grossbøls "kristendom uden gud", som deres noget unøjagtige formulering lyder (s. 219). Men hvorfor nævne Grossbøl frem for teologer, der inden for forskningens rækker har reflekteret over den kristne tradition? Her tænker jeg specielt på P.G. Lindhardt, en af dansk teologis skelsættende kritikere af religionens løfte om det evige liv. Han langede hårdt ud efter den "blåøjede" brug af Bibelen som en slags guide til efterlivet og placerede det på linje med spiritisme (1962, 14).

Her er der altså ironisk nok tale om en lighed mellem hans og forfatternes jævnførelse af overtro og kristendommen-som-religion, men ligheden er ganske overfladisk.

Godt nok pointerer Lindhardt, at evangeliet er blottet for hinsides-forestillinger og andre former for "drømmeverden" (1961, 22), men holder i øvrigt fast i den kristne forkyndelse af menneskelivet som en Gudsskænket tilværelse, der så absolut intet har med spiritisme at gøre. Faktisk træder han i Nietzsches fodspor ved at kalde religion for en livsflugt (ibid.). Man kan diskutere, om det også ud fra religionsanalytiske præmisser giver mening at stille religion og evangelium op som modsætninger? Lidt parallelt må man sige, at den dialektiske teologis insisteren på, at kristendommen ikke er en religion, tager sig ud som en regulært religiøs manøvre. Det er ikke stedet at forfølge en sådan problemstilling yderligere her. Hammer og Rothstein har ret i at påpege fortolkningsvariabiliteten af en religiøs teksttradition som den kristne, men det er vel kun et problem for en Bibelfundamentalistisk indstilling, som aldrig har været særligt udbredt i Danmark.

Biblen som fortolkningsobjekt

Bibelen kan ikke betyde hvad som helst, men er rigtignok blevet udlagt til at sige en hel del forskelligt. Hammer og Rothstein refererer i den forbindelse til Jens-André Herbeners kritik af Bibelselskabets autoriserede Bibeloversættelse for ikke at være tro mod originalteksten (s. 205). Det vil næppe overraske nogen, at oversættelse af gamle tekster på et fremmed sprog også indebærer en fortolkning. At Bibelen indgår i en *kristen* fortolkningstradition betyder, at dens sprog i ny og næ må gentilegnes. Det udelukker på ingen måde filologisk akribi og professionalisme, men er et opdrag, der alt andet lige også har en formidlingsopgave i forhold til præstestand og menighed, for ikke at sige den brede offentlighed. Tekstkritiske oversættelser, som finder sted uden for dette regi, investerer en anden, og lige så legitim, forståelsesinteresse i teksten. Men forestillingen om, at det ene er mere objektivt end det andet er en illusion. Vi bruger blot tekster på forskellige måder, og som Hans-Georg Gadamer pointerer, så afhænger det svar, teksten giver, af det spørgsmål, vi stiller til den.

Religion som det enkelte menneskes anliggende.

Forfatterne anlægger deres religionsbegreb på, hvad konkrete mennesker foretager sig og tror på. Det betyder, at "religionsfænomenet" ligestilles med "religiøse mennesker", eftersom "religion *i sig selv* ikke rigtig findes" (s. 16). Det er ganske rigtigt, at et sammenlignende begreb om religion er en konstruktion, og dette kommer da heller ikke mindst til udtryk i den 'pærevælling', begrebet rummer for forfatterne.¹ Men de virkeligheder, betegnelsen dækker over, findes dog ikke kun i enkelte menneskers bevidsthed. Som samfundsfænomen udgør religion en institutionel, praktisk og diskursiv virkelighed, der rækker ud over, hvad enkeltindivider måtte forbinde den med.

¹ De bruger selv ordet pærevælling om alle de sekter, Johannes Aagaard, som formand for dialog-centret i Aarhus, rodede sammen (250), og også her synes det anvendt med kritisk fortegn!

Skulle man tale med Niklas Luhmann (2002), måtte man endda gå så vidt som til at sige, at individerne er ligegyldige i forhold til religion som system.

Når forfatterne påpeger, at "Kristendommen" ikke er "et subjekt, der kan sige noget eller have sin egen mening – det kan kun kristne mennesker" (s. 231), så er det både rigtigt og forkert alt efter, hvad man lægger i begrebet "at sige noget". Hvis man med f.eks. Gadamer hævder, at en traditions tekstkorpus stadig kan have noget at sige én, så gælder det ikke enkeltsubjekters udlægning, men et virkningshistorisk og hermeneutisk mellemværende mellem en fortids- og en nutidshorisont. Dette vil jeg komme tilbage til.

Min pointe er ikke ment som en indvending over for religionskritikken, men over for forfatternes fokus, som på en gang er for bredt og for snævert. Det er for bredt i den forstand, at det tager revl og krat med, blot der er tale om lidt for fantasifulde virkelighedsopfattelser, og det er for snævert i den forstand, at det kun stiller skarpt på religiøse mennesker. Det siger sig selv, at der ikke ville være religion, hvis der ikke var mennesker, men man skal passe på med alene at tage højde for, hvad der foregår i den ene eller den andens hoved og handlinger. Religion er en diskurs, en kombination af 'tro'² og praksis, og diskurser har det med at holde sig selv ved lige under sociale og samfundsmæssige omstændigheder, der af forskellige årsager befordrer dem. Der findes understrømme af magtrelationer, som kun på overfladen er begrundet i religionens forestillingsmæssige indhold, endsige enkeltindviders indflydelse.

Og så er der hele traditionsproblematikken, som ligger til grund for Gadamers filosofiske hermeneutik. Det er netop en pointe hos Gadamer, at en fortsat traditionstilægnelse som f.eks. den kristne ikke afgørende hviler på det enkelte subjekts forståelse, men på mødet mellem den fortidige og den nutidige horisont, der aktiveres i subjektets fortolkningsproces (Gadamer 2004, 290 f). At enhver samtidig kan udlægge 'teksten', som han eller hun vil, er der naturligvis intet til hinder for. Og forfatterne udvælger sig da også fortalere for 'den gode danske kristendom' (min parafraserende gengivelse) som f.eks. Kai Sørlander, der passer ind i deres eget kritiske blik på en nationalt sindet, kristen selvforståelse.

Den specifikke kristendomskritik

Som allerede antydet forholder det sig sådan, at selvom forfatterne i bogens første lange stræk nøjes med at *beskrive* forskellige udgaver af religionskritik i Danmark, ender de med selv at *bedrive* den. Det gælder primært deres fremstilling af debattører, der på kristen baggrund advarer mod Islam og, som det især høres inden for en højernational fløj, en frygtet islamisering af Danmark. Det er ikke fordi Hammer og Rothstein selv frikender Islam for det illusionsmageri, der indgår i deres religionsdefini-

² Jeg har sat 'tro' i anførselstegn, eftersom ordet er så tæt forbundet med en abrahamitisk kontekst, at man må være tilbageholdende med uden videre at overføre det på andre kulturelle traditioner.

tion, men fordi de med den generelle religionskritik i ryggen ikke kan se noget argument for, at Kristendom skulle have mere at sige end Islam i et land som Danmark (s. 147).

Deres synspunkt er vel, at religion nu engang er religion, hvorfor der ikke hersker noget religionsanalytisk argument for at fremhæve den ene frem for den anden. Det ser jeg som sådan ingen grund til at klandre; men jeg har meget svært ved at sige mig fri for indtrykket af, at forfatterne ikke bare ligestiller kristendommen med andre trossamfund; de udtrykker også et slet skjult behov for at revse dens angivelige 'selvgodhed'. Heller ikke dette finder jeg som sådan problematisk, bortset fra at det i en eventuelt opfølgende diskussion kalder på en mere refleksiv, debatterende form for fremstilling, end de selv lægger op til med deres historisk-deskriptive ærinde.

I kapitel 5 er skydeskiven i særlig grad kristendommen og dens kritik af Islam. Her er det altså ikke religionskritikken på samme måde som tidligere, der er det egentlige emne, men derimod kristendommens kritisable måde at udføre den på. Det er påfaldende, at forfatterne er mere interesserede i at udstille kristne skribenters kritik af andre religionsformer end i den religionskritik, der finder sted inden for teologiens rækker. Egentlig skulle man vel mene, at religionskritik er nok så relevant i forhold til Islam, der ikke har nogen nævneværdig tradition for tekst- og dogmekritik,³ end i forhold til en dansk kristendom, der bortset fra et mindretal af fundamentalister, har fået et meget afslappet forhold til et moralsk og transcendent forestillingsunivers.

Forfatterne begrundet deres særlige fokus på kristendommen med, at mens andre religionsformer end den kristne ofte udsættes for kritik, "så flyver Folkekirkens myte, magi og mirakel i reglen under offentlighedens religionskritiske radar" (s. 211). Gad vist hvad det er for en kirkelig virkelighed, de her henviser til? Jeg kender den ikke.

Forfatterne omtaler Ateistisk Samfunds anklage mod den danske stat for at anerkende og begunstige det kristne trossamfund frem for den (formentlig ironisk) proklamerede Kirke for det Flyvende Spaghettimonster (grundlagt af Bobby Henderson i Kansas i 2005). De betvivler i forlængelse heraf, at der kan gives et sagligt svar på spørgsmålet om, hvorfor en "kulhydratbaseret guddom" skulle være mindre virkelig end spiritismens forestilling om ånder og – som det antydes uden navns nævnelse – kristendommens gudsforestilling? Bortset fra denne lidt trættende gentagelse af et empirisk kriterium, som rigtignok ikke er opfyldt i nogle af disse tilfælde, mangler der noget i perspektivet. Således fristes jeg til at nævne den canadiske filosof Charles Taylor, som har beskæftiget sig med en beslægtet problemstilling, idet han overvejer mulige kriterier for, hvilke kulturelle identiteter – og trossamfund – der politisk vil kunne anerkendes for at være mere støtteværdige end andre. Han tilbyder det ikke helt vandtætte kriterium, at (religiøse og andre) traditioner, som har været kulturbærende gennem mange generationer, har større krav på et lovgivningsmæssigt hensyn til deres overlevelseschancer i et multikulturelt samfund end sekter og minoritetsbevægelser, der så at sige opstår fra den ene dag til den anden (1994, 66). Det er et vanskeligt terræn

³ Det skal i den forbindelse understreges, at jeg netop taler om Islam som en bestemt diskursiv tradition, ikke om konkrete mennesker med muslimsk baggrund; deres tankesæt og livsstil kan være lige så forskellige som alle andres.

at begive sig ind på, det medgiver jeg; men jeg finder det overfladisk, for ikke at sige useriøst, at sammenligne dyrkelsen af spaghettiemonstret med en århundreder gammel tradition, der har været med til at forme forskellige samfunds historiske udvikling. Det skal ikke forstås som et forsvar for religion, men som et opråb mod at få alt til at ligne alt andet ud fra en meget begrænset, for ikke at sige overfladisk, kriteriologi. Ligheden mellem Gud og julemanden er, at ingen af dem findes i naturalistisk forstand; forskellen er, at den første – som forestilling – har med en livsomfattende meningsdannelse at gøre, mens sidstnævnte – som figur – har udviklet (eller afviklet) sig fra Sankt Nicolaus til en sæsonbegrænset gave-ånd i coca-cola dragt.

At et samfund vogter over den (kristne) tradition, der generation efter generation har været kulturbærende, er fuldt ud berettiget, hvis man ikke vil gå en anarkistisk opløsningsrisiko i møde med åbne arme. Noget andet er, at religionsfrihed, som udgør en del af samme tradition, bør tages lige så alvorligt. Jeg vil nødig gøre mig til fortaler for diskrimination og mistænkeliggørelse af religiøse minoriteter i Danmark.

Afslutningsvis i dette afsnit skal forfatterens omtale af Humanistisk Samfund kort nævnes. Det er nemlig lidt morsomt, at tilhængerne plæderer for et "humanistisk livssyn" i modsætning til et religiøst, men samtidig vil have vielsesbemyndigelse (s. 139). Ser man overordnet og religionshistorisk på det, er netop *det rituelle aspekt* absolut lige så vigtigt, om ikke vigtigere, end det trosmæssige indhold i et fænomen som religion. Som forfatterne rigtigt bemærker, er deres religionskritik derfor "halvhjertet" (s. 142).

Religionshistoriens implicitte religionskritik.

Hammers og Rothsteins fremlagte ærinde er at kortlægge religionskritikken i Danmark i dens forskellige facetter, og det skal anerkendes, at de på kompetent vis kommer vidt omkring. De vedgår i den forbindelse, at den religionshistoriske fagdisciplin, de selv repræsenterer, er implicit religionskritisk (s. 18). Og det er den i den forstand, at den "studerer fænomenet i en position udefra" (ibid.). Det kan der for så vidt ikke indvendes noget imod; men dermed forbigås en problemstilling, som aktuelt fylder mere og mere i skoleuddannelsen samt i det akademiske landskab, nemlig spørgsmålet om, hvem der har ret til at sige hvad om andre? Religionsvidenskab er ikke en neutral disciplin, men investerer en oplysningsinteresse i at anskue religionsudøvelse på lige fod med alle andre menneskelige og kulturelle fænomener. Disciplinen har således involveret sig med et spørgsmål om, hvad sandhed og virkelighed er inden for en menneskelig bevidstheds- og handlingshorisont. Og her kan svaret aldrig kan være helt og aldeles sammenfaldende med empirisk validerede udsagn. Problemstillingen kalder på nogle mere grundlæggende, for ikke at sige filosofiske refleksioner, som forfatterne dog skal være undskyldt for ikke at tage op. Men i en tid, hvor personlig og kulturel identitet fylder utrolig meget, er det ikke uproblematisk at påberåbe sig en slags upersonlig, kultur- og identitetsløs position, der taler hen over folks selvforståelse. "Religionshistorikerens opgave er", som Hammer og Rothstein skriver, "at sige noget andet om religionerne, end religiøse mennesker siger om dem" (s. 192). Det kan de i mange tilfælde have ret i, selvom det forekommer mig problematisk at antage, at

alle "religiøse mennesker" forholder sig på samme måde til religion. Det synes ikke at være tilfældet i moderniteten, og spørgsmålet er, om det nogen sinde har forholdt sig sådan? Men jeg må give forfatterne ret i den forstand, at religionsvidenskaben ikke er forpligtet på at tale religion – endsige religiøse individer – efter munden, hvis disciplinen skal være andet end refererende og journalistisk. Alligevel kunne man som religionsforsker godt vedgå, at man aldrig selv finder sig i et 'point of nowhere' (en camoufleret God's Point of View kunne man fristes til at sige). Tværtimod har vi alle, troende eller ej, noget på spil, der rækker ind i vores personligt involverede virkelighedsbillede, 'a point of somewhere', som det hedder hos Donna Haraway (1988, 590). Det vedkender forfatterne sig da også i den forstand, at de befinder sig "i den mærkelige position", at de flere steder i bogen må omtale sig selv "dels som forskere, dels som debattører" (s. 19). Jeg anerkender, at det må være muligt, og ind i mellem vigtigt, at skelne mellem de to roller; men forhåbentlig tilhører de alt andet lige en sammenhængende meningshorisont. Forfatterne er da også ærlige omkring det forhold, at "grænsen mellem det professionelle og det politiske flyder sammen" (ibid.).⁴ Derfor holder det heller ikke helt, når de få sider forinden bedyrer, at de har skrevet en "bog om religionskritik", der ikke i sig selv er "tænkt som et religionskritisk bidrag" (s. 16). Hvad er bogens formål mon ellers? Ren nysgerrighed fra forfatternes og den bevilingsgivende fonds side?

Under henvisning til konferencen "Gudløs!", der blev afholdt ved Københavns universitet i 2007, bemærker forfatterne, at arrangørerne fandt det nødvendigt "for samfundets vel, ikke mindst vores intellektuelle vel", at "religionskritikken må genoplives og reintroduceres" (s. 202). Det skinner igennem, at dette meget godt svarer til forfatternes egen holdning.

Når det er sagt, er jeg dog rørende enige med dem i den fare, der i dag er forbundet med, at "mange mennesker" forvandler "kendsgerninger, man ikke bryder sig om" til "'holdninger'" (s. 168). Jeg er derfor også helt med på, at religionshistorie – eller religionsvidenskab, som det hedder ved Aarhus Universitet – har en oplysningsforpligtelse. Bogen er et anerkendelsesværdigt bidrag i den henseende.

Fagfilosofisk og kulturradikal religionskritik.

Forfatterne hævder, at den fagfilosofiske religionskritik har fyldt en relativt lille rolle i Danmark. Uden selv at kunne sætte tal på den kritik, der trods alt har fundet sted, så undrer det mig, at positivisten Jørgen Jørgensens bidrag reduceres til en mindre debattog, *Tænkt og talt*, der i dag synes glemt, som forfatterne bemærker. Alt andet lige fandt K.E. Løgstrup det betimeligt at forholde sig til determinismen i Jørgensens omfattende værk *Psykologi paa biologisk grundlag*, der udkom i 1963 på forlaget Munksgaard. Løgstrup anlagde et andet menneskesyn end Jørgensen, men så ikke noget teologisk argument for at bestride hans biologiske bevidsthedsanalyse (2010, 207). Man

⁴ Et tydeligt eksempel på dette er Rothsteins indrømmede – og helt forståelige – indignation over kristen mission blandt Borneos sidste jæger-samlere (s. 206).

kunne også nævne filosofen og præstesønnen David Favrholt, der i et vist omfang anlagde sine filosofiske betragtninger på et opgør med kristentroen; så helt fraværende var forskellige kritiske røster fra filosofiens side altså ikke.

Forfatterne bruger til gengæld en del plads på en relevant og meget fin fremstilling af Georg Brandes' Nietzsche-inspirerede religionskritik og den kulturradikalisme, der fulgte i kølvandet på den. At Tidehverv også har sværget til Nietzsches foragt for en selvgod fromhed, lades dog uomtalt i den forbindelse. Lad mig i tråd med forfatternes eget ståsted tilføje, at jeg opfatter Tidehverv som en fromhedskritisk bevægelse, der samtidig må opfattes som religion. Men det er altså ikke al 'religion', der bare er religion. Der foregår efter min mening for lidt 'hen over hegnet' i forfatternes skelnen mellem religion og det, de angiver som religionens modstykke: videnskaben og den oplyste humanisme. Det skal dog siges, at der som en af få undtagelser afses et par linjer til sognepræsten Erik Aalbæk Jensens anklage mod kristen moralisering (s. 84).

Brandes' kulturkamp er det i mine øjne vigtigt at kende til for dagens læsere, så det er prisværdigt, at han får den plads, han skal have. Når det er sagt, så hører hans synspunkt dog også en bestemt tid til. Når han med *Urkristendommen* fra 1927, udtrykker sit syn på kristendommens centrale fortællinger som "myter – uden hold i nogen historisk virkelighed", som det lyder i forfatternes parafrasering (s. 258), så fristes man til som modvægt at nævne en tanke, Wittgenstein nedskrev blot 10 år senere. Den lyder:

Kristendommen er ikke baseret på en historisk sandhed, men den giver os en (historisk) meddelelse og siger: Tro nu! Men ikke: Tro denne meddelelse med den tro, der passende for en historisk meddelelse – men snarere: Tro gennem tykt og tyndt, og det kan du kun som resultatet af et liv (2010, 43 f).

Jeg siger ikke, at Wittgenstein har patent på at definere, hvad sand kristentro, endsige religion, er; men jeg finder det værd at påpege den pointe, der ligger i, at ikke al religion eller kristen livsanskuelse, om man vil, er så naiv, som det generelt fremgår af *Religionskritikken i Danmark*.⁵

Småtingsafdelingen.

I småtingsafdelingen kan det nævnes, at det forekommer lidt unøjagtigt, når Hammer og Rothstein om kristendommen skriver, at den opstod i Palæstina i første halvdel af det 1. århundrede, som om vi har at gøre med en færdigt etableret tradition på det tidspunkt (23). I en anden sammenhæng nævnes det, at Spinoza, som må siges at være en af bibelkritikkens fædre, satte et "hårdt angreb" ind mod "religion i almindelighed og den religiøse elites magt i særdeleshed" (s. 31). Sandt nok blev han set som en traditionsundergravende ateist i samtiden; men rent faktisk støttede han op om en kirkelig forkyndelse for dem, der ikke besad evnen til eller var interesseret i at forstå Bibelen på filosofiske præmisser (2007, 10). Lidt upræcis er også henvisningen til Marx, når det

⁵ Der kan i denne forbindelse henvises til teologen Jens Glebe-Møllers fremstilling af Wittgensteins forhold til religion (1969).

pointeres, at han i modsætning til Feuerbach ikke så religion som et produkt af "det abstrakte 'menneske'", men som "konkrete menneskers svar på forskellige samfundsførers specifikke undertrykkende vilkår" (s. 47). Det Marx rettelig skrev var, at religion må forstås som 'folkets opium' (*Opium des Volkes*) – og ikke som det ofte gengives 'opium for folket'. Det drejer sig ikke om enkeltindivers opfattelser, men om et bourgeoisie og en kapitalistisk overklasse, der bedøvede sig selv med en forestilling om, at kristendommen var i overensstemmelse med den herskende samfundsorden, og et proletariat, der – ligeledes bedøvet – fandt trøst i forestillingen om en bedre og højere virkelighed.

Det må også siges at være lidt hårdt sat op, når det hævdes, at den kirkelige folkeoplysning under enevælden gjorde Danmark til et "luthersk teokratisk diktatur" (s. 30). Nok var tiden i 1600-tallet endnu ikke moden til det oplyste enevælde; men at gøre kongen til diktator forekommer mig trods alt lidt firkantet og anakronistisk. Desuden var der næppe tale om nogen udbredt lutheranisme i det 17. århundredes Danmark, men snarere en blanding af puritansk moralisme og senmiddelalderlig katolicisme.

Forfatterne henviser til Grundtvig, der fremstiller "kristendommens historie som en 'essens' (vores analytiske term)" (s. 241), hvilket jeg forstår i lyset af deres påvisning af, hvordan forestillingen om en essens svarer dårligt til alle de måder, en kristen 'sandhed' er blevet udlagt på. Nok forfægtede Grundtvig det kristne budskabs evige aktualitet, men det var immervæk en tradition, han forholdt sig til, og traditioner genfortolkes over tid. Det forekommer mig derfor lidt uklart, hvordan denne tradition – som *historie* betragtet – kan opfattes som en essens, selv hos Grundtvig?

Forfatterne giver også plads til forskellige skribenters forhold til kristen tro og nævner i den forbindelse Jens Christian Grøndahls bog *Min svage tro* som udtryk for en "meget dansk" tilgang. Det var nu faktisk den italienske filosof Gianni Vattimo (1999), der var ophav til begrebet. De politiske indvendinger, der i sin tid førte til ophævelsen af blasfemiparagraffen (i dag afløst af 'koranloven'), citeres og fremstilles som et sekulariserende udtryk for et religionskritisk ønske om "et samfund, som netop ikke hviler på religiøse præmisser" (s. 125)! Det forekommer mig at være en skæv formulering. Vi lever i et land med forfatningssikret religionsfrihed. At blasfemiparagraffen skulle have haft til hensigt at beskytte nationen mod et teokrati, som forfatterne formulering lader antyde, synes ikke have meget på sig. Jeg finder det også forfladigende at kalde en spiritistisk sympatisørs forsøg på at bortforklare et bestemt medies snyd med "en form for nødvendig teologi" (s. 181). Teologi består alt andet lige i en refleksion over en religiøs traditions gudsforestillinger.

Fagfællen Mircea Eliade kritiseres af forfatterne for at fremstille religion på et religiøst grundlag og bemærker, at hans "popularitet er da også til at overskue i dag" (s. 195). Jeg er til dels enig i deres kritik; men det er faktisk som om Eliades popularitet er voksende (Rennie 1996; 2007), hvilket måske ikke er så underligt i en tid, hvor mange finder en distanceret "scientific, positivist arrogance" problematisk (Haraway 1988, 580).

Endvidere er det også stillet lidt skarpt op, når den danske folkeskole beskyldes for at drive en kristen mission (s. 207). Jeg skal ikke her forholde mig til, hvilke rammer

religionsundervisningen i et multikulturelt Danmark bør udfolde sig inden for; men at oplyse folkeskoleelever om den tradition, der i talrige generationer har præget landets hele kultur og værdigrundlag, er dog ikke nødvendigvis at ligestille med missionsvirksomhed, som dette begreb normalt forstås.

Slutord

De mange kritiske anmærkninger bør ikke sløre billedet af *Religionskritikken i Danmark* som en fremstilling, der gennemgående er meget rosværdig for dens stil og det omfattende research-arbejde, der ligger til grund for den. Bogen kan klart anbefales til almindelig oplysning som en substantiel og vedkommende tilføjelse til de få publikationer, der allerede foreligger. Det må imidlertid stå klart, at den i lige så høj grad udgør et debatindlæg som en videnskabelig redegørelse, der befinder sig uden for det felt af religion og religionskritik, den undersøger.

Lars Albinus, lektor, dr. theol.

Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet

LITTERATUR

Brock Jacobsen, Preben

2025 *Religionskritik som dialog - I lyset af moderniteten og K.E. Løgstrups tænkning*, Frederiksberg: Eksistensen.

Gadamer, Hans-Georg

2004 *Sandhed og Metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*, oversat af Arne Jørgensen, Aarhus: Systime.

Glebe-Møller, Jens

1969 *Wittgenstein og Religionen*, København: Gads Forlag.

Haraway, Donna

1988 "Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective", *Feminist Studies* 14/3, 575-599.

Jørgensen, Jørgen

1963 *Psykologi paa biologisk grundlag*, København: Munksgaard.

Lindhardt, P.G.

196 *Religion og Evangelium*, København: Hans Reitzel.

Lindhardt, P.G.

1962 *Det Evige Liv*, København: Hans Reitzel.

Løgstrup, K.E.

2010 *Den Ethiske Fordring*, Aarhus: Forlaget Klim.

Luhmann, Niklas

2002 *Die Religion der Gesellschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Marx, Karl

2000 "Bidrag til Kritikken af den hegelske Retsfilosofi. Indledning", i *Karl Marx. De*

Store Tænkere, oversat af J. Witt-Hansen, Viborg: Rosinante, 51-66.

Petersen, Allan E.

2024 *Den Danske Religionskritik - Hvem er de danske fritænkere og ateister? En videnskabelig oversigt over religionskritikken i Danmark i historisk og aktuelt perspektiv*, E-bog, Saxo Publish.

Rennie, Bryan

1996 *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*, New York: State University of New York Press.

Rennie, Bryan (ed.)

2007 *The International Eliade*, New York: State University of New York Press.

Sandbæk, Lars

2020 *Den Gudløse Verden*, Frederiksberg: Eksistensen.

Spinoza, Baruch

2007 *Theological-Political Treatise*, oversat af M. Silverstone & J. Israel, Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles

1994 "The Politics of Recognition", in: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism*, Princeton: New Jersey, 25-73.

Vattimo, Gianni

1999 *Jeg tror at jeg tror*, oversat Finn Frandsen, Frederiksberg: Anis.

Wittgenstein, Ludwig

2001 *Forelæsninger og samtaler*, oversat af Peer F. Bundgaard, Aarhus: Philosophia.

2010 *Kultur og Værdi: Spredte bemærkninger*, oversat af Hans-Jørgen Schanz, Aarhus: Forlaget Klim.