

## FORHOLDET MELLEM TEOLOGI OG RELIGIONSVIDENSKAB

Gerd Theissen

I dag har teologer og religionsvidenskabsforskere i det mindste en ting fælles: Det ser ud, som om de er ved at tabe deres genstand. Nogle teologer udvikler en teologi uden Gud, nogle religionsvidenskabsforskere arbejder med en religionsvidenskab uden religion.<sup>1</sup> Er begge mon på flugt fra deres specifikke genstand? Er den blevet for fremmed eller for vanskelig at formidle? Begge forsøger at definere deres egen lykke som kulturvidenskab.

Teologien skal undersøge nutidens religiøse kultur og lede efter transcendensens spor i enhver form for afbrydelse af dagligdagens erfaringer (Gräb). Eller den skal analysere kristendommen som del af den nutidige, pluralistiske kultur (Herms). Ad den vej søger man igen inden for samfundet at udøve en funktion som kulturvidenskab og på den måde at øge plausibiliteten i, at teologi skal læres på universiteterne. Mange skatteydere er mere villige til at give penge for udforskning af kulturen end for kultivering af religionen. Principielle diskussioner om teologi og religionsvidenskab er derfor altid del af en fordelingskamp om penge og positioner.

Men også religionsvidenskaben bliver i dag konciperet som kulturvidenskab (Kippenberg og Stuckrad). Religionsbegrebet synes for snævert, hvis man derved alene forstår gudsyndkelse. Dette dækker ikke alle religioner eller alle religionsækvivalente systemer:

- religionsformer før de store skriftreligioner såsom animisme og dynamisme,
- blandt skriftreligionerne den oprindelige buddhisme, som plausibelt kan forstås som en ateistisk religion,
- skriftreligionernes efterfølgere: fx nationalisme, kommunisme og scientology.

Igen møder vi et alternativ. Enten ses religion som en dimension i hele kulturen, som kun i Europa har udviklet sig i en afgrænsning til den øvrige kultur (Sabbatucci 1988), eller religion defineres som en af kulturens subsystemer (Ahn 1997).

Når man ønsker at sikre teologi og religionsvidenskabens legitimitet ved at transformere dem til kulturvidenskab, kan det nemt gå galt. Hvis disse kun udforsker aspekter af kulturen, kan man fordele dem på forskellige kulturvidenskaber fra religionssociologi og religionspsykologi til de mange regionale videnskaber som amerikanistik,

---

<sup>1</sup> Jf. Ahn 1997, 519: "Als wissenschaftliche Klassifikationskategorie ist der Eurozentrismus 'Religion(en)' inzwischen obsolet geworden, da eine konsensfähige Definition des Religionsbegriffs nicht erreichbar ist und der traditionelle europäische Religionsbegriff nicht ausreicht, um grenzwertige Phänomene der europäischen und außereuropäischen Religionsgeschichte kategorial zu erfassen und angemessen zu beschreiben."

indologi, sinologi, etc.<sup>2</sup> Tilbageblevne spørgsmål kan klares ved hjælp af religionsfilosofien. Hvis 'Gud' ikke længere er refleksionens legitime genstand og 'religion' ikke længere et specifikt videnskabeligt objekt, har vi i det lange løb hverken brug for teologi eller religionsvidenskab som særskilte discipliner.

Teologi og religionsvidenskab befinder sig derfor til trods for deres forskellighed i samme båd. Og der er hård søgang! Men i båden hersker ikke harmoni. De to hold ror ikke i takt. Begge hold er usikre på nogle medlemmer på deres eget hold, som snarere følger det andet holds takt og rytme. Det samme sagt uden billede:

Religionsvidenskaberne leder efter skjulte teologer i deres midte. Det er forståeligt. Religionsvidenskabelig identitet baseres på differensen til teologien. Den, som er mistænkt for at være skjult teolog, negligerer differensen! Mistanken retter sig frem for alt imod religionsfænomenerne. Religionens væsen består ifølge dem i at opleve det hellige, *das Heilige*. Religionen anses for at være en autonom provins i kulturens liv.<sup>3</sup> Nogle religionsfænomener opførte sig måske ligefrem som religionsstiftere og mystagoger.<sup>4</sup> Men det gælder ikke alle. Denne bebrejdelse ville være helt uretfærdig imod den 'nye religionsfænomener',<sup>5</sup> som giver afkald på at lede efter tidløse 'Wesenheiten' og at isolere dem fra deres sociale og historiske kontekst. Men også den nye religionsfænomener er af den mening, at religionerne refererer til en dimension i virkeligheden, som viser sig ud fra sig selv og som ikke udelukkende er menneskets konstruktion. Kunne en teolog ikke med lignende ord tale om åbenbaring, hvor Gud viser sig selv ud fra sig selv? Til trods for det er hverken den gamle eller den nye religionsfænomener teologi:

---

<sup>2</sup> Kippenberg og Stuckrad 2003, 13, vil ved hjælp af deres begreb om religionsvidenskab som kulturvidenskab bevirke en "Umleitung der kulturwissenschaftlichen Ströme in das Bett der Religionswissenschaft". Men hvem kan garantere, at religionsvidenskabens strømninger ikke omvendt bliver omdirigeret til forskellige kulturvidenskaber? De meste af det, som drøftes i deres inspirerende bog, kunne sagtens diskuteres i religionssociologien.

<sup>3</sup> Vedr. kritikken mod den klassiske religionsfænomener se Waardenburg, 2000 og Michaels 2000. Følgende bliver kritiseret:

(1) Deskriptiv 'Sammelwut', hyppigt forbundet med diletanteri i det konkrete og teoretiske mangler i det generelle, selv hvis det må anerkendes, at religionsvidenskab i høj grad også har profiteret af den omtalte 'Sammelwut'.

(2) Isoleringen af religiøse fænomener fra disses historiske, politiske og sociale kontekst, fordi de drøftes som subjektive oplevelser og ikke som dele af den offentlige kommunikation. De troendes interne perspektiv bliver ikke korrigeret af analytikerens eksterne perspektiv.

(3) Antagelsen af tidløse fænomener (eller 'Wesenheiten'), som på en kryptoteologisk måde bliver opfattet som det helliges manifestation.

(4) Religionsanalyser, der foretages uafhængigt af religionernes delagtighed i en historie af vold og undertrykkelse, der reduceres til fodnoter (Kippenberg og Stuckrad 2003, 13).

<sup>4</sup> Jf. Gladigows kritik 2000.

<sup>5</sup> En ny religionsfænomener mødes i to varianter: Waardenburg 2000, 454, går ind for en 'forstående religionsfænomener', som udforsker religionens subjektive mening så objektivt som muligt; Gantke 1998, går ind for en problemorienteret religionsfænomener, som tolker det Hellige i dets skiftende skikkelse som et svar på fundamentale problemer.

1. Begge drøfter alle religioner med lige ret.
2. Begge afholder sig fra at bedømme deres fænomeners realitet og sandhed.

Og det gør de ret i. Netop fordi religionerne rejser eksklusive sandhedskrav, er religionsvidenskaben forpligtet til at unddrage sig disse krav. Kun på den måde kan den være fair over for alle religioner. Suspenderingen af sandhedsspørgsmålet er derfor uundgåeligt for en religionsvidenskab, som vil være universal. Teologi er derimod kun *en eneste* religions selvpræsentation. Teologien er forpligtet til at spørge efter denne religions sandhed, og den forventer at finde sandheden i denne religion, selv om den tager det forbehold, at religionen skal forny sig for at opfylde sandhedskravene. Derfor er teologien endnu ikke virkelig universal.

Også på teologiens hold er der mistanke. Den vender sig mod teologer, som er religionsvidenskabsforskere: De nøjes med at undersøge religionen historisk-kritisk inden for deres fags grænser og supplere mere traditionelle metoder med religionssociologi eller religionspsykologi. Disse teologer vil slet ikke opløse transcendenten i immanensen. Mere berettiget er den mistanke, at brugen af almindelige og rationelle metoder løsner loyaliteten imod en bestemt religion. Den erstatter en regional loyalitet over for kristendommen med universel loyalitet over for alle mennesker. Det særlige ved de rationelle metoder er, at de henvender sig til alle mennesker, og det selv om disse teologer i denne henseende også er virkelige teologer. De tror på deres religions universale betydning for alle mennesker.

Problemet med forholdet mellem religionsvidenskaben og teologien kan efter mit skøn omskrives på følgende måde: Religionsvidenskabens styrke er dens universalitet. Den undersøger alle religioner. Derfor suspenderer den i metodisk henseende sandhedsspørgsmålet. Teologiens styrke er netop dette sandhedsspørgsmål. Den lever af håbet om at finde livets sandhed i en konkret religion. Men netop derfor er den knyttet til en partikulær religion. Jeg vil i dette foredrag drøfte dette tema nærmere: Problemet med en omfattende videnskab om religion, som forbinder universalitet og sandhedsspørgsmålet. De to anliggender synes at udelukke hinanden. Derfor leder religionsvidenskabsforskere efter skjulte teologer i deres midte, fordi deres søgen efter sandhed synes at være ensidig dogmatisk, og teologer leder efter skjulte religionsvidenskabsforskere, fordi deres universalitet synes at føre til relativisme og skepsis. Deres forhold ligner delvis et par i en ægteskabskrise. Og parterapien kunne bestå i, at begge parter accepterer hos sig selv, hvad de afviser hos deres partner.

Dette til trods mener jeg, at partnerskabet har en solid basis. Begge videnskaber beskæftiger sig med religion, men på hver deres måde. For at bestemme det nærmere er vi nødt til at definere, hvad vi forstår ved 'religion', 'teologi' og 'religionsvidenskab',<sup>6</sup> selv om det næsten er umuligt at nå til enighed.

---

<sup>6</sup> Inden for den akademiske verden er ingen i stand til at diktere begreber. For religionsbegrebets historie jf. Feil 1986. Vedr. de mange vanskeligheder ved en religionsdefinition jf. Pollack 1995.

Hvad er religion? Religion består af et kulturelt tegnsprog, der lover et udbytte i livet gennem overensstemmelse med den sidste virkelighed.<sup>7</sup> Mennesker træder ved hjælp af dette sprog ikke alene i forbindelse med andre mennesker, men også med en mere omfattende virkelighed. Dette tegnsprog er frembragt af mennesker. Det tilhører kulturen. Det følger regler, som bestemmer, hvad der er tilladt og ikke tilladt inden for det pågældende sprog. De råder så at sige over en 'grammatik' og over en 'ordbog' med forskellige slags tegn og udtryksformer. Myter, ritualer og etiske adfærdsmønstre er de vigtigste. Som i andre tegnsprog kan der skelnes mellem tre dimensioner: Ekspressivt udtrykker de menneskelige oplevelser, semantisk refererer de til en intenderet virkelighed og pragmatisk virker de inden for livet. Disse tre dimensioner eller funktioner skal undersøges nærmere.

- Hvad er det, som religiøse tegnsprog ekspressivt udtrykker? Både den gamle og den nye religionsfænomenologi siger, at det er oplevelsen af det hellige. Begrebet 'det hellige' omfatter mere end 'Gud'. Det dækker også animisme og den oprindelige buddhisme, men det passer ikke så godt til moderne ideologier. Specielle oplevelseskvaliteter er karakteristiske for oplevelsen af det hellige: Attraktion og frastødning kombineres i et *mysterium fascinosum et tremendum*. Denne erfaring af det hellige er slet ikke tidsløs, men historisk og pluralistisk; den ændrer sig i tiden og vil igen ændre sig i fremtiden.<sup>8</sup>
- Hvad sigter de religiøse tegns semantik til? De refererer til en dybdedimension i virkeligheden, som vores tanker og gerninger ikke råder over, men som råder over os. Religionerne fortolker denne dybdedimension ved hjælp af billeder og fortællinger. De udøver ad denne vej en funktion som verdensanskuelser: De anviser mennesket et sted i universet. Derfor fortæller de myter. I vores sekulariserede verden overtager evolutionsteorien af og til mytens funktion, men den bliver så ladet med stor emotionel værdi. Den er ikke længere bare naturvidenskab.
- Hvad er det religiøse tegnsprogs pragmatiske funktion? For det første begrundet det ritualerne: Det rituelle behov har overlevet de traditionelle religioner og stabiliserer dem. For det andet har de etiske konsekvenser: Religionerne koordinerer menneskenes gerninger både til det gode og det onde. Evnen til etisk orientering har vist sig langt mere fundamental end kompetencen til at danne en verdensanskuelser. Kristne værdier virker dér, hvor den kristne tro blegner.

---

<sup>7</sup> Theissen 2003, 19. Tegn og deres brug kan undersøges på en intersubjektiv måde; derfor kan de gøres til genstand for en videnskabelig undersøgelse. De råder over en 'Außenseite' og 'Innenseite', over semantisk mening og pragmatisk betydning. De skal i begge henseender tolkes ad hermeneutisk vej, dvs. de er aldrig uafhængig af den tolkendes synsvinkel.

<sup>8</sup> Det er det, som adskiller den nye fra den gamle religionsfænomenologi, jf. Gantke 1998, især s. 414-30.

Som sagt holder jeg fast ved religionsbegrebet,<sup>9</sup> selv om nogle religioner ikke har alle de nævnte kendetegn. Religionerne danner en familie med familieligheder – og blandt dem findes en ‘kernefamilie’. Nationalismen og kommunismen tilhører ikke den. I dag beskæftiger to videnskaber sig med religionen: teologi og religionsvidenskab.

Hvad er teologi? Teologi kan defineres som selvfortolkning af et bestemt religiøst tegnsystem for at kvalificere mennesker til at blive aktive inden for en religion.<sup>10</sup> Teologien er derfor tilknyttet en bekendelse. Det forventes, at teologer uddannes i en bestemt religiøs identitet. Teologi spørger efter religionens sandhed og forventer at finde sandheden inden for en bestemt religion. Selvfølgelig indebærer det en forpligtelse til en kritisk gennemprøvning af den pågældende religion. En teologi, som er forpligtet på at lede efter sandheden, kan havne i en skarp (teologisk) religionskritik.

Hvad er til forskel fra teologien det specifikke ved religionsvidenskaben? Den er den videnskabelige udforskning af *alle* religiøse tegnsprog, hvis mål er at tilbyde alle mennesker pålidelig viden om deres omgang med religion. Den må ikke knyttes til en religiøs bekendelse (heller ikke en anti-religiøs bekendelse), men den er af den grund ikke mere værdifri end andre åndsvidenskaber. Den er åben for alle værdiorienteringer, som kan tillades i et demokratisk samfund med positiv og negativ religionsfrihed. Den forudsætter ikke nødvendigvis en religiøs identitet. Den negative religionsfrihed gælder også for religionsvidenskabsforskere.

Der findes mange pseudomodstillinger af religionsvidenskab og teologi. Skønt der findes en kerne af sandhed i disse modstillinger, bør de korrigeres. Jeg drøfter seks af dem:

1. Den første modstilling er: Teologi er en religions fortolkning af sig selv, religionsvidenskaben en tolkning af fremmede religioner. Det er for ensidigt formuleret. På den ene side beskæftiger religionsvidenskaben sig også med kristendommen som en del af den europæiske religionshistorie. På den anden side beskæftiger teologien sig også med andre religioner. Den udkaster religionsteologier.<sup>11</sup> En overbevisende ‘alle

---

<sup>9</sup> Religionsbegrebet stammer utvivlsomt fra den europæiske tradition. Ved religionens differentiering inden for samfundet blev religionen synlig i dens selvstændighed. To bibelske maksimer gjorde sig gældende ved denne udvikling: Inden for Det Gamle Testamente forpligter det første bud, at alt inden for religionen refereres til den ene og eneste Gud. Religionen skal være præget autonomt på grundlag af dens specifikke genstand. Inden for Det Nye Testamente adskiller buddet om at give kejseren, hvad kejserens er, og Gud, hvad Guds er, religionen fra staten. Derved hævdes politikken og religionens relative uafhængighed. Religionen bliver synlig som noget specifikt. Det kan nu spørges, om ikke religionsbegrebets overførelse til andre religioner er en forkastelig europæisk kulturimperialisme? Tværtimod. Anerkendelsen af de fremmede kulturer som religioner afløste nedvurderingen af dem som hæresi, idolatri eller hedenskab. Religionsbegrebet var et skridt frem imod en overvindelse af eurocentrisme. Når man kalder andre kulturer med samme begreb som ens egen tro, bliver de behandlet på lige fod. Hvis man overvurderer dem i lyset af ens egen historie som et selvstændigt kommunikationsområde, har man efter min mening afsløret et potentiale, som disse religioner udvikler, når de omdannes til missionerende religioner med indflydelse i Europa.

<sup>10</sup> Ifølge Althaus 1962, 5, er teologi den kristnes tro videnskabelige selvrefleksion (wissenschaftliche Selbstbesinnung des christlichen Glaubens).

<sup>11</sup> Jf. den første kristne interreligiøse dogmatik: Barth 2001.

religionernes verdensteologi' er nu som før en drøm – den partikulære teologis drøm om overvindelsen af sin partikularitet. Virkelig universal er for tiden kun religionsvidenskaben. Vi må derfor omformulere det første alternativ: Teologi er selvfortolkning af en religion i dialog med andre religioner. Og religionsvidenskab er analyse af religionerne uafhængigt af deres selvfortolkning, éns egen religion indbefattet.

2. Den anden modstilling er: Teologi tænker eurocentrisk, religionsvidenskaben universelt. Det er rigtigt, at en teologi udformet i analogi med videnskaben kun har udviklet sig inden for kristendommen – fremprovokeret gennem mødet med den antikke filosofi.<sup>12</sup> Det er et specifikt europæisk fænomen. Men også andre religioner er principielt i stand til at udvikle en teologi. Det gælder fx Filon af Alexandria inden for antik jødedom, inden for islam Al-Ghazali og inden for neohinduisme Sri Aurobindo. Deres teologi opstod i kraft af en udfordring udefra, hvad enten det var fra filosofien eller kristendommen. I dag tvinger religionsdialogen alle religioner til at tolke sig selv på en argumentativ måde. Men heller ikke i denne henseende bør vi nære illusioner: Nogle religioner er kun på vej til at udvikle en teologi. Spørgsmålet om teologiens betydning for religionen udtrykker et eurocentrisk perspektiv. Men også religionsvidenskaben er i høj grad eurocentrisk. Netop det 'neutrale' syn på religion bliver af andre religioners repræsentanter oplevet som et typisk europæisk perspektiv. Resultatet er: Teologi og religionsvidenskab er begge eurocentriske og begge møder den udfordring at løse sig fra deres eurocentrisme.
  
3. Den tredje modstilling er: Teologi betragter religionen inde fra, mens religionsvidenskaben ser den ude fra. Det er rigtigt: Teologi nøjes ikke med at spørge, hvad menneskene engang har sagt og tænkt, men spørger normativt, hvad de skal tænke og hævde. Teologi indtager den troendes position. Religionsvidenskaben derimod analyserer religionerne udefra, det vil sige også for de mennesker, som i religiøs henseende er 'umusikalske'. Men teologien indtager også et perspektiv udefra. En tro, som kritisk prøver sig selv (en *fides quaerens intellectum*), må argumentere gennemskueligt for alle mennesker med det minimale mål, at alle forstår den, det større mål, at alle respekterer den, og det maksimale mål, at nogle samtykker med den. Omvendt skal det understreges: Også religionsvidenskaben må tage hensyn til religionernes selvforståelse. Dens opgave er så objektivt som muligt at beskrive religiøse menneskers subjektive intentioner.<sup>13</sup> Det kan ikke gennemføres uden empati. Religionernes repræsentanter skal dog ikke nødvendigvis samtykke i religionsvidenskabens analyse (den fordring går efter mit skøn for vidt);<sup>14</sup> men de skal kunne genkende sig selv i denne analyse. Resultatet er: Teologi udvider et per-

---

<sup>12</sup> Man finder allerede inden for den antikke filosofi begrebet 'teologi'. Stoaen adskilte mellem den naturlige, den politiske og den mytiske teologi. Jf. Pohlenz, 1959, 198.

<sup>13</sup> Dette krav rejses af Waardenburg 2000, 454: Religionsvidenskabsforskere skal søge at udforske "*solche subjektiven Sinndeutungen so objektiv wie möglich*" (Waardenburgs fremhævelse).

<sup>14</sup> Dette blev krævet af Smith 1964 (citeret efter Klimkeit 1998, 66).

spektiv indefra med et perspektiv udefra, religionsvidenskaben et perspektiv udefra med en empati indefra.

4. Den fjerde modstilling er: Teologi er subjektivt engageret, religionsvidenskaben neutral. Det er utvivlsomt, at teologien er positionel og konfessionel. Den indskrænker sig som normativ teologi til én religion, fordi religiøs identitet kun kan udvikles inden for en konkret religion! Men derfor er religionsvidenskaben ikke værdineutral. Den er blot ikke tilknyttet en bestemt position. Men for det første er den forpligtet på almindelige etiske normer. For det andet er det tilladt også i religionsvidenskaben at repræsentere en bestemt religiøs position. Forskellen til teologien er bare denne: Teologien er forpligtet til en bestemt position, religionsvidenskabsforskeren kan vælge imellem alle mulige positioner. Derfor må vi sige: Hverken teologien eller religionsvidenskaben er neutrale. Teologien tjener en bestemt religiøs identitet, religionsvidenskaben tjener forskellige religiøse (eller irreligiøse) identiteter.
5. Den femte modstilling er: Teologi driver religionshermeneutik, religionsvidenskaben religionskritik. Det er igen for ensidigt. Der findes teologisk religionskritik. De store skriftreligioner blev til som resultat af de forudgående religioners selv-kritik. Den dialektiske teologiske religionskritik fortsætter denne tradition – og tilpasser sig derved (imod dens selvforståelse) alle skriftreligioner (Feldtkeller 2002). Den religionsinterne religionskritik fremkalder til stadighed religiøse reformer. Omvendt er det en selvfølge, at religionshermeneutik også er religionsvidenskabens opgave, eftersom den vil erkende religionens mening. Ved siden af religionskritiske strømninger findes der med fuld ret strømninger, som er åbne for transcendenzen. De spørger efter det hellige, men de giver ikke et svar på spørgsmålet. Det vil være et tab, hvis man ville uddrive den slags ansatser fra religionsvidenskaben – og det ville heller ikke være legitimt i videnskabelig henseende. Både teologi og religionsvidenskab forbinder således religionshermeneutik og -kritik. Teologisk religionskritik vil reformere religionen, religionsvidenskabelig kritik erkende religionen.
6. Den sjette ensidige modstilling er: Teologi overtager ansvar for praksis, religionsvidenskaben bliver teoretisk. Det er en selvfølge, at teologi motiverer til medarbejde i en religion – ikke bare som viden for kirkestyrelsen (Schleiermacher). Teologi aktiverer også lægmænd. Men den virker frem for alt gennem præsternes og lærernes uddannelse med henblik på den religiøse praksis. Religionsvidenskaben har andre praktiske virkninger. Den præger menneskenes holdning til religionen (Tenbruck 1993). Den forenkler religionskritik virker i den forbindelse ofte stærkere end differentierede analyser. Såfremt videnskaben har indflydelse på livet, har også religionsvidenskaben et stort praktisk ansvar. Derfor bør vi snarere sige: Teologi øver gennem de religiøse professionelle roller indflydelse på den religiøse praksis, religionsvidenskaben påvirker den almindelige bevidsthed om religionen.

Alle seks modstillinger indebærer noget sandt, men alle skal korrigeres. Det skyldes, at forholdet mellem teologien og religionsvidenskaben ikke er statisk. Det bør forandres i fremtiden, men denne drøm vil jeg senere vende tilbage til. Med tilbagevisningen af disse pseudoalternativer er jeg forpligtet til at sige, hvad der i nutiden er den afgørende forskel på religionsvidenskab og teologi. Efter min mening er teologien i stor udstrækning religionsvidenskab, men bevæger sig i tre henseender ud over den:

1. Teologi er forpligtet til at stille spørgsmålet om religionens sandhed.
2. Den stiller dette spørgsmål i forventningen om, at der findes et positivt svar.
3. Den finder dette svar i en bestemt religion.

Sagt med få ord: Teologi er engageret religionsvidenskab, der engagerer sig for en konkret religions sandhed og formidler en konkret religiøs identitet. Da jeg begyndte at studere teologi, ville jeg finde ud af det vigtigste, der kunne siges om Gud – ikke alene det, som andre har sagt, men det, jeg selv kunne sige. Uden dette spørgsmål til teksterne sandhed ville teologien tabe sin dynamik og motivationsevne. Denne søgen efter sandheden knytter den til en eneste religion. Drømmen om religionernes teologi kunne foregribe en almindelig teologi.<sup>15</sup> Men det drejer sig om at drømme inden for en konkret religion. I vores tid er vi nødt til at sige: Spørgsmålet om sandheden kan i dag kun stilles på bekostning af teologiens universalitet.

Inden for religionsvidenskaben er det lige omvendt. Den udforsker alle religioner. Den har den universalitet, som teologien savner. Men den er på grund af metodiske og hermeneutiske overvejelser nødt til at udelukke sandhedsspørgsmålet.<sup>16</sup> Under ingen omstændigheder må den engagere sig i en religion frem for en anden. Det er netop ved at give afkald på en stillingtagen i religionskonflikten, at religionsvidenskaben kan påberåbe sig universalitet.<sup>17</sup> Vores resultat er derfor: For tiden kan en universal religionsvidenskab kun gennemføres ved at udsætte (eller suspendere) spørgsmålet om religionens sandhed. Men der kan næppe være tvivl om, at enhver videnskab nødvendigvis må stræbe efter en forbindelse mellem universalitet og sandhed. Den må ikke udelukke et eneste spørgsmål eller emne. Derfor har den en tendens til universalitet. Og det gælder også spørgsmålet om sandheden. Det kan principielt ikke udelukkes, fordi religionerne selv ytrer betydelige sandhedskrav. Heraf følger, at teologi og religionsvidenskab er

---

<sup>15</sup> W.C. Smith 1981, signalerer med titlen *The Meaning and End of Religion* et program for fremtiden, som endnu ikke er gennemført.

<sup>16</sup> Det er inden for en fri videnskab og et frit samfund ikke forbudt religionsvidenskabsfolk at interessere sig for spørgsmål, som går langt ud over deres område. De bliver til teologer, når de leder efter et positivt svar. En religionsvidenskabsmand har lov til at være teolog, men han har også lov til at være ateist.

<sup>17</sup> For at undgå misforståelser skal det understreges, at religionsvidenskaben selvfølgelig som alle andre videnskaber er forpligtet på sandheden. Den er forpligtet på sandheden i det videnskabelige metasprog, som analyserer religiøse primærprog. Den gennemprøver og reviderer religionsvidenskabelige erkendelser på deres genstand. Men den er ikke forpligtet på at forsvare det primærreligiøse sprogs sandhed. Den kan tværtimod være meget skeptisk over for denne sandhed.



henvist til hinanden, hvis virkelig universalitet og sandhed er nødvendige videnskabelige elementer.<sup>18</sup>

I det følgende vil jeg skitsere, hvorfor religionsvidenskab er uundgåelig for teologien, netop fordi den tager sandhedsspørgsmålet alvorligt. Det første, vi lærer, er, at dette spørgsmål ikke er en selvfølge. Det dukker først op med skriftreligionerne. De er blevet til gennem interreligiøs religionskritik af forudgående primære religioner (som tit kaldes stammereligioner). Primære religioner er tolerante over for forestillinger, men intolerante, når det drejer sig om etos og riter.<sup>19</sup> Det er først skriftreligionerne, som normerer den religiøse lære, det vil sige en religions forestillingsverden. De er tilbøjelige til intolerance. Det er karakteristisk for de primære religioner, at de helliggør den synlige verden og menneskelivet.<sup>20</sup>

- Hellig er afstamningens fællesskab som bærende livsgrundlag. Slægt og stamme er sakrosankte størrelser.
- Hellig er tiden og dens struktur i dagens, månedens og årets cyklus og livets forløb.
- Hellig er rummet og jorden som livets forudsætninger. Hellige tider og rum muliggør fester.
- Hellig er livets ordninger i fællesskabet. De anses for at være en naturlig orden, som ikke kan tænkes at være anderledes.
- Guderne har en konkret tilknytning til den sansede verden: til kilderne, bjergene, tordenvejret og regnen. Deres transcendens er begrænset.

Og hvad er så religionens funktion i livet? Det er ikke svært at se, at religionen altid har de følgende fire funktioner.

- Den begrunder en positiv gruppeidentitet i forskel til andre grupper, der ofte bliver nedvurderet som negative størrelser
- Den begrænser indre konflikter ved at legitimere autoritet og ejendomsforhold.
- Den iværksætter grundlæggende kooperative forpligtelser: sandhedsforpligtelsen ved at sværge og gensidighedsforpligtelsen ved at betale tilbage, hvad man har modtaget.
- Den udstråler legitimiteten over livets orden og trøster, når skæbnen ryster tilliden til denne orden.

---

<sup>18</sup> Jeg kan forestille mig, at religionsfilosofien slår bro mellem teologiens søgen efter en religions universale sandhed og religionsvidenskabens universalitet med afkald på søgen efter denne sandhed, jf. den østrigske filosof Strasser 2002.

<sup>19</sup> Jf. Sundermeier 1999, 34-42, om 'Primäre und sekundäre Religionserfahrung', s. 180-94 om 'Toleranz und Intoleranz'. Sundermeier taler om etos og etikette, men etiketten er altid noget rituel.

<sup>20</sup> Den følgende skitse følger Feldtkeller 2002, 46-62.

Inden for skriftreligionerne fortsætter disse primære religionsformer med at eksistere, og det forbinder dem historisk med hinanden. Derfor har den klassiske religionsfænomenologi kunnet fastslå et fælles repertoire af religiøse former over hele verden.<sup>21</sup> Disse basale former er ikke tidløse, men en fælles arv, og de danner et grundlag inden for den religiøse oplevelse. Skriftreligionerne blev til gennem kritikken af disse primærreligioner. Stifternes og profeternes religionskritik er fikseret i deres hellige skrifter, mens de primærreligiøse traditioners dagligdags liv er fortsat indtil i dag.

- Kritikken vendte sig for det første mod forestillingen om Gud: Hedningernes polyteisme blev afvist af de monoteistiske religioner. Islam kritiserede den kristne trinitetstro som et tilbagefald. Gudsbilledet blev mere og mere transcendent. Det er først fra dette tidspunkt, at religionen bliver en oplevelse af det helt andet (das ganz Andere), som er kontrasteret med verden. Gudernes alt for jordiske præsentationer i billeder blev afvist – i jødedommen, islam og i nogle billedfjendtlige strømninger inden for kristendommen.
- Kritikken vendte sig for det andet mod den kultiske praksis, især (hos profeterne) mod tilliden til ofrene, når retten samtidig blev krænket – eller mod ofrenes ineffektivitet til at skaffe frelse inden for indiske religioner som Upanishaderne, i Buddhismen og Jainismen.
- For det tredje blev sløret, som legitimerede den nuværende verden, fjernet. Legitimitetens slør blev nedrevet i form af fantasier om en eskatologisk katastrofe: Både Jesus og Muhammed forkyndte verdens forestående afslutning. Budskabet har været følgende: Verden er ikke, som den skulle være. Derfor vil der komme en dommedag. Men de indiske religioner bedømmer også verden meget negativt og kritisk – med højdepunkt i buddhismen, som gennemskuer verden som et fængsel og længes efter frelsen som verdens opløsning.
- Kritikken vender sig for det fjerde imod de traditionelle livsordninger, imod toraen i kristendommen, imod den arabiske tradition i Islam. Frem for alt opstod – på tværs af alle religioner – bevægelser af folk, som forlod verden, hjemløse vandreakarismatikere og asketer. De primære religioners sikkerhed blev rystet. Johannes Døberen er kun en enkelt stemme i kritikken, når han advarer jøderne mod at føle sig sikre, fordi de er Abrahams børn.

De store stifters og profeters kritik vender sig mod verdens primærreligiøse helliggørelse. Og de kritiserer de basale funktioner, som alle primærreligioner udøver. Lad os eksemplificere det ved Jesustraditionen:

---

<sup>21</sup> Jf. Sundermeier 1999, 239: "Das Gemeinsame in allen Religionen ist nicht durch eine phänomenologische Beschreibung bestimmter gleicher Erscheinungsformen in den Religionen zu gewinnen, auch nicht aufgrund eines aus der Abstraktion gewonnenen Begriffes von Religion oder einer wie auch immer zu definierenden Bezogenheit auf Transzendenz, sondern aufgrund des jeweiligen gemeinsamen, geschichtlich greifbaren Religiösen Erbes, das in den Stammesreligionen noch heute am klarsten erkennbar und in den verschiedenen Religionen nicht als 'Überrest', sondern als Basiserfahrung und -gestaltung weiterhin präsent ist."

- Jesus kritiserer en gruppeidentitet, som afgrænser sig over for de fremmede. Det at elske fjenderne overskrider gruppernes grænser.
- Jesus kritiserer herredømmet i verden. Blandt disciplene skal de første blive de sidste. Og han polemiserer mod besiddelse.
- Jesus sætter spørgsmålstejn ved at sværge. Alle ord bør være troværdige. Og gensidighedens princip er overgået ved en risikeret ensidighed i imødekommelsen af den anden.
- Jesus forventer verdens forvandling. Denne verden er uden en sidste legitimitet.

Alle skriftreligioner er som sagt religionskritiske. Deres oprindelse er spørgsmålet om sandheden i religionen. Men der er forskel på Vestens monoreligiøse samfund og Østens polyreligiøse kultur.

Østens skriftreligioner kræver ligesom andre at formidle sandheden eksklusivt. De kritiserer tidligere religionsformer, men er for så vidt tolerante, når de fx lærer reinkarnation. Menneskene, som ikke har nået sandheden, kan i løbet af det næste liv nå til det højeste sandhedstrin. Til trods for eksklusiviteten har livet inden for Østens polyreligiøse kulturer været mere pluralistiske og tolerante. Inden for den vestlige kultur har de græske filosoffer introduceret sandhedsspørgsmålet. Det tilsvarende spørgsmål om troens sandhed bliver stillet af jøderne. Den jødiske monoteisme implicerer en decideret religionskritik. Kristendommen kritiserer jødedommen, og islam kritiserer begge som forløbere. Vestens tre store skriftreligioner, jødedom, kristendom og islam, har utvivlsomt intolerante tendenser.

Men i alle disse religioner er indbygget en spænding mellem det primærreligiøse grundlag og det sekundærreligiøse 'Überbau'. Den har inspireret teologerne indtil i dag til at kritisere og forny religionen. Impulser til en fornyelse har oprindeligt været knyttet til nogle primærkarismatikere som Jesus, Muhammed og Buddha. Disse stiftere knyttede ikke deres åbenbaringer til en systematisk religionshermeneutik og religionskritik. Senere fornyelsesbevægelser er præget af sekundærkarismatikere (eller reformatorer). De ophøjer den programmatisk religionshermeneutik og religionskritik. Luther og Calvin var religiøse intellektuelle, som virkede ved en kombination af karisma og et hermeneutisk program.

I nyere tid har man i stigende grad søgt religionsfornyelse ved hjælp af hermeneutiske programmer. Åbenbaringsbærernes tid synes forbi. Det er længe siden, vi har oplevet stiftere og reformatorer. Den guru, som dyrker sig selv, er en lige så latterlig skikkelse som sektstifterne. Spørgsmålet om religionens sandhed har derimod frembragt en række hermeneutiske programmer:

- Det 18. århundrede frembragte fornuftens hermeneutik i oplysningstiden, som begrundede religionen inden for den rene fornufts ramme og endvidere som ramme for en etisk livspraksis (Kant). Religionen indeholdt en skjult praktisk visdom.

- Det 19. århundrede begyndte med Schleiermachers romantiske følelshermeutik, som viste, at religionen var en autonom region i menneskets liv ved siden af fornuften og etikken.
- Det 20. århundrede reagerede på den store europæiske krise med den dialektiske teologi og med R. Bultmanns afmytologiseringsprogram. De begrundede troen som en konfrontation med et kerygma, der ikke var begrundet i mennesket, men i Gud.

Den dialektiske teologi konfronterede også religion og åbenbaring. Kun kristendommen var åbenbaring, religionerne var menneskelige fejltagelser. Men den var ikke klar over, at alle skriftreligioner ifølge deres selvforståelse kritiserer traditionelle religioner. Denne spænding mellem sekundærreligiøse skriftreligioner og primærreligiøse religionsformer gør sig gældende i spændingen mellem åbenbaring og religion. Den dialektiske teologis religionskritik og dens forargelse over religionerne er frembragt af den samme impuls, som er virksom i alle skriftreligioner. Det er religionsvidenskaben alene, som er i stand til at oplyse teologien om en af de værste, men meget produktive fejltagelser: Kristendommen er som religionskritisk religion kun en variant blandt andre religionskritiske skriftreligioner. Den dialektiske teologi dyrkede en illusion om, at kristendommen på grund af dens religionskritiske tendens ikke tilhørte religionerne. Men netop denne fejlagtige forståelse har i lang tid forgiftet forholdet mellem religionsvidenskab og teologi.

Vi kan kun gisne om, hvordan udviklingen i det 21. århundrede vil blive. Det, som vi siger, genspejler snarere vores ønsker end divinatoriske evner. Jeg vil sige: Den store opgave er at finde frem til en videnskabelig drøftelse af religionerne, som forener universalitet og sandhed. Begge er her og nu adskilt. Religionsvidenskaben er universal, teologien leder efter sandheden. Vi trænger til en religionsvidenskab, som finder ud af, i hvilken forstand religionerne indebærer sandhed. Den må ikke stemme overens med den selvopfattelse, religionerne har om deres sandhed. Omvendt må vi finde frem til en teologi, som virkelig yder retfærdighed over for religionernes pluralisme i verden uden at opgive den enkelte religions sandhed.

Hvordan er det muligt? Jeg slutter mit foredrag af med en utopi. Lad os forestille os, at vi kunne lytte til de samtaler, som foregår i videnskabens himmelske akademi. Det har fået til opgave at gennemprøve *alle* religiøse traditioner på kloden (virkelig alle) og lede efter deres *sandhed*. De studerer samtlige hellige skrifter og udvælger sandhedens fragmenter ud fra alle skrifter. Jeg er overbevist om, at de i evighedens kanoniske antologi vil optage store dele af vores bibel. Men dertil tilføjes andre tekster. Lykkeligtvis ved ingen, hvilke det bliver. Men måske ville de himmelske skriftkloge komme til følgende resultat om religionernes værdi:

Menneskelig kultur muliggør ved hjælp af teknik, viden og kultur liv selv dér, hvor det ikke er muligt under naturlige omstændigheder. Kultur reducerer selektionstryk. Det er dens skjulte program. Religionerne koder i deres tegnsprog dette program og motiverer til også i kriser at holde fast ved det. Vestlige og østlige religioner gør det på for-

skellig måde. Til trods for store forskelle mellem dem er de begge præget af en anti-selektionisme. Buddhismen vil overvinde tørsten efter livet. Den skal slukkes så fuldstændigt, at vi unddrager os selektionens tryk. Kristendommen vil forvandle samme tørst efter livet til kærlighed, til en kærlighed som støtter den, som har et deficit i livets kamp.

For så vidt religionerne motiverer etiske gerninger, er de forpligtet til at samarbejde og at finde ud af, hvad de har til fælles. Dette fælles træk kunne bestå i denne anti-selektionisme. Men såfremt religiøse billeder tolker verden og livet, motiverer enhver religion på en enestående måde til dette program. Enhver religion er derfor forpligtet til at bevare denne enestående adgang og til at videreudvikle den. Hver enkelt religion repræsenterer en enestående information for omgangen med verdens hemmelighed, og det vil derfor være et tab, hver gang en religion forsvinder.

## Litteratur

AHN, GREGOR

1997 "Religion", *Theologische Realenzyklopädie* 28, 513-22.

ALTHAUS, PAUL

1962 *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Mohn, Gütersloh.

BARTH, HANS-MARTIN

2001 *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*, Gütersloh.

FEIL, ERNST

1986 *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

FELDTKELLER, ANDREAS.

2002 *Theologie und Religion. Eine Wissenschaft in ihrem Sinnzusammenhang*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig.

GANTKE, WOLFGANG

1998 *Der umstrittene Begriff des Heiligen. Eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung*, Marburg.

GLADIGOW, BURKHARD

2000 "'Imaginierte Objektssprachlichkeit'. Der Religionswissenschaftler spricht wie der Gläubige", A. Michels, D. Pezzoli-Olgiati, F. Stolz, eds., *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, *Studia Religiosa Helvetica* 6/7, 421-40.

KIPPENBERG, HANS G. & KOCKU V. STUCKRAD

2003 *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München.

KLIMKEIT, HANS-JOACHIM

1998 "Religionswissenschaft", *Theologische Realenzyklopädie* 29, 61-67.

MICHAELS, AXEL

2000 "Die Religionsphänomenologie ist tot – Es lebe die Religionsphänomenologie", in: Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiati & Fritz Stolz, eds., *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, *Studia Religiosa Helvetica* 6/7, 489-92.

POHLENZ, MAX

1959 *Die Stoa*, Göttingen.

POLLACK, DETLEF

1995 "Was ist Religion? Probleme der Definition", *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, 163-90.

SABBATUCCI, DARIO

1988 "Kultur und Religion", *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 1, 43-58.

SMITH, WILFRED CANTWELL

1964 *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York.

1981 *Towards a World Theology, Faith and the Comparative History of Religions*, Philadelphia.

STRASSER, PETER

2002 *Der Gott aller Menschen*, Graz, Wien, Köln.

SUNDERMEIER, THEO

1999 *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext: ein Studienbuch*, Gütersloh.

TENBRUCK, FRIEDRICH H.

1993 "Die Religion im Maelstrom der Reflexion", in: J. Bergmann, A. Hahn & Th. Luckmann, eds., *Religion und Kultur*, Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 33, 31-67.

THEISSEN, GERD

2003 *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000.

WAARDENBURG, JACQUES

2000 "Religionsphänomenologie", in: A. Michels, D. Pezzoli-Olgiati & F. Stolz, eds., *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, *Studia Religiosa Helvetica* 6/7, 441-69.

### *Summary*

*Theology and the Study of Religion answer distinct questions: Theology is committed to the truth of a concrete religion, but lacks universality. The Study of Religion deals with all religions, but brackets off the question of truth. For the time being, they both are incomplete because all academic studies must combine universality and truth. They both need one another. An outline shows how in general the Study of Religion may help Theology to a better understanding of its task – especially by explaining the theological contrast "revelation vs. religion" as a typical phenomenon of a "secondary religion" which originated by criticism of primary religions.*

Gerd Theissen

Professor für Neutestamentliche Theologie

Universität Heidelberg

Wissenschaftlich-Theologisches Seminar

Kisselgasse 1

D 69126 Heidelberg