

## Anmeldelse

TIMOTHY D. KNEPPER, *The Ends of Philosophy of Religion: Terminus and Telos*, Palgrave Macmillan, 2013, 206 sider.

BRENT NONGBRI, *Before Religion: A History of a Modern Concept*, Yale University Press, 2013, 275 sider.

### Et fælles anliggende

I de seneste årtier har det været almindeligt i den internationale religionsforskning at slå til lyd for en globalisering af det komparative perspektiv. Det er ikke nok at anvende generelle taxonomier, for i det omfang, de er udviklet i relation til en kristen tradition, risikerer de stadig at have en etnocentrisk slagsside. Det gælder derfor om at udvide den komparative horisont ud fra et ideal om mangfoldighed. Det underlæggende princip synes at være, at alle kulturer i retfærdighedens og ligestillingens navn bør ydes samme opmærksomhed. Uden at dette princip direkte ekspliciteres som et etisk princip, hvad det ikke desto mindre er, gennemtrænger det således både Timothy D. Kneppers *The End of Philosophy of Religion* og Brent Nongbris *Before Religion*, der begge udkom i 2013. Det er denne udtalt etiske synsvinkel, der udgør referencegrundlaget for følgende dobbeltanmeldelse.

Mange synspunkter i de 2 bøger er ellers ret forskellige. Kneppers bog repræsenterer en stigende interesse blandt filosofisk skolede religionsforskere i at udvikle en ny religionsfilosofi, der ikke domineres af en kristen dogmatisk spørgehorisont. Nongbris bog lægger sig i slipstrømmen af en tilsyneladende utrættelig fagkritik, der fokuserer på selve religions-begrebets etnocentriske implikationer. Begge forfattere deler dog grundlæggende det maxime, som allerede Max Müller formulerede i de sammenlignende kulturvidenskabers barndom, nemlig at "den, der kun kender én [religion] kender ingen".<sup>1</sup> Når jeg fra begyndelsen af må bekende, at begge bøger har skuffet mig, ikke mindst i lyset af den gennemslagskraft, de indtil videre har haft i en transatlantisk kontekst, skyldes det ikke en uenighed i forhold til det komparative perspektivs *raison d'être*. Derimod har jeg problemer med den sammenblanding af en

<sup>1</sup> Jf. Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, Longmans, Green & Co, 1873, 16.

kvantitativ og en kvalitativ argumentation, som der synes at være taler om hos både Knepper og Nongbri. Deres kvantitative målsætninger bygger således i kvalitativ forstand på et induktivt princip om, at en gyldig generalisering forudsætter et tilstrækkeligt sæt af neutrale observationer. Her løber de dog ind i et logisk problem, som Karl R. Popper i sin tid gjorde opmærksom på: At det er umuligt at afgøre, hvornår nok er nok, og at uanset hvor stort observationssættet gøres, kan det aldrig udgøre den tilstrækkelige begrundelse for et alment udsagn.<sup>2</sup> Måske er det bevidstheden om dette vilkår, der gør, at Nongbri bruger sin fremstilling af religionsbegrebets historie til at afvise 'religion' som universelt brugbar betegnelse. Uanset hvad, går han dog ikke desto mindre induktivt til værks i sin egen argumentation.

Timothy D. Knepper har ikke de samme problemer med at bruge termen 'religion', men Poppers principielle indvending har åbenbart ikke bidt på ham, eftersom han ser det som en ny religionsfilosofis forudsætning, at den tager højde for så mange religiøse kulturer som muligt. Også Knepper kritiserer den traditionelle religionsfilosofi for at være etnocentrisk og blind for de forskellige religioners begrundelsespraksis ("reason-giving", p. 15). Mens jeg fx er enig med Knepper i, at et begreb om 'teistisk transcendens' (p. 19) udgør et alt for snævert grundlag for en forståelse af forskellige kulturers religiøse forestillingsverdener, føler jeg mig på ingen måde overbevist om, at han selv slipper ud af det, han betragter som en etnocentrisk spændetroje, ved at fokusere ensidigt på "reason-giving of all religions as far as this is possible" (p. 26). At Knepper betragter det som uomgængeligt for religionsfilosofien, at den beskæftiger sig med 'reason-giving', ligger helt i tråd med den traditionelle religionsfilosofis fokus på religiøse udsagns mulige gyldighed, og det er i mine øjne her den egentlige kulturelle præference, for ikke at sige etnocentrisme, ligger. Hvor man kunne spørge, om en komparativt orienteret religionsfilosofi ikke først og fremmest burde reflektere over ligheder og forskelle via oversættelig sprogbrug og hermed forbundne praksisformer, tager Knepper det ganske enkelt for givet, at det i alle religioner først og fremmest må dreje sig om 'reason-giving'. Hertil er dog at sige: Man kan foretage sammenlignende undersøgelser i det uendelige, men hvis man altid kigger efter det samme, kommer man i virkeligheden aldrig ud af stedet.

#### *To problematiske problemstillinger hos Knepper*

Knepper bruger første del af sin bog på en kritik af den analytiske tradition i religionsfilosofien (p. 25 ff), som kun har en ahistorisk teisme for øje, samt postmoderne filosofi hos Derrida, Lévinas og ligesindede, som fokuserer på spørgsmål om retfærdighed og ansvarlighed ud fra en vestlig trostradition (p. 52). Som led i sit eget konstruktive, komparative projekt, tilslutter Knepper sig grundlæggende Clifford Geertz's metodiske opfordring til "thick description" og søger i den forbindelse en balance mellem 'formal komparation' (p. 40 ff.) og 'kritisk vurdering' (p. 44 ff). I

<sup>2</sup> Jf. Karl R. Popper, *Objective Knowledge: An evolutionary approach*, Oxford: A The Clarendon Press, 1972, 8.

relation til det første henviser Knepper til det nødvendige grundlag, der for enhver filosofisk refleksion over religion ligger i fastholdelsen af 'begrebslighed' (*conceptuality*, p. 68). Genstandsområdet er derfor ikke 'den direkte erfaring' (*direct experience*) eller religiøs passion som sådan, men derimod den form for tænkning, der består i en religiøs begrundelsespraksis (p. 68-83).

Mens jeg helt og fuldt kan tilslutte mig henvisningen til begrebslighed som nødvendigt grundlag for filosofisk tænkning om religion, så er dette dog ikke ensbetydende med, at den religiøse symbolik og praksis selv hviler på samme grundlag. At begrebsafhængige ræsonnementer udgør en kerne i filosofisk tænkning betyder ikke, at det samme gælder religion. Det er desværre den kategoriale fejlslutning, som Kneppers bog for mig at se lider under. Jeg er selvfølgelig ikke uenig i, at der findes argumenterede synspunkter og konstitutive sandhedsudsagn i alle mulige former for religion, men min pointe er, at hvis det kun er det, man leder efter, er det også kun det, man finder. Hvis det imidlertid alene var en særlig type begrundelser, der gjorde religion til religion, må de fleste former for rituel praksis stå tilbage som et uløst mysterium. Det er derfor også lidt sent, når Knepper henimod bogens slutning begynder at trække i land. Faktisk præsenteres vi for en indrømmelse af, at "the philosopher of religion needs to be mindful that reason-giving is merely one facet of religious activities of humans, and at that, one that is not that prevalent or important in some religious traditions" (p. 102). Måske var dette en pointe, der fra begyndelsen af burde have øvet større indflydelse på udformningen af hans religionsfilosofiske program.

En anden vigtig pointe, der gennemtrænger Kneppers bog, er forholdet mellem kulturforståelsens formale og kritiske niveau. Således fremhæver han den indbyrdes afhængighed mellem beskrivelse og kritisk evaluering: "All evaluation requires antecedent understanding, while all understanding is always already evaluative" (p. 76). Dette velkendte synspunkt, der får mig til at tænke, at Knepper nok har fået sin akademiske opdragelse i kritisk hermeneutik, modsiges dog senere, når han hævder, at religionsfilosoffen må erhverve sig en dybdeforståelse af religiøs begrundelsespraksis, før vedkommende foretager kritiske vurderinger (p. 88). Det sidste synspunkt ligger da også i tråd med det objektivitetsideal, Knepper gør gældende i forhold til de sammenlignende undersøgelses tilstræbte upartiskhed (p. 69). På den ene side gør han det altså klart, at den rene beskrivelse (af de religiøse begrundelsers form) altid må komme først (p. 97), på den anden side indrømmer han, at beskrivelse aldrig er værdifri (p. 94). Men man kan som bekendt ikke både blæse og have mel i munden. Aporien ville ganske vist forsvinde, hvis Knepper klart indrømmede, at hans program for en komparativt maximeret religionsforståelse var etisk bestemt, nemlig for så vidt som en vestligt orienteret religionsfilosofi i hans øjne er uretfærdig ved at forvrænge eller fortie andre religioners begrundelsespraksis. I stedet foreslår han 23 punkter til en formal komparation (p. 81 f) i overensstemmelse med en utvetydig

ambition om objektivitet og neutralitet (p. 102; 117). Projektet mangler med andre ord den endelige afklaring.

Disse indvendinger til trods, er der gode ting at sige om bogen. Knepper demonstrerer faktisk et glimrende blik for, hvorledes religiøse forestillinger må analyseres ud fra de netværk af begreber, der ligger til grund for dem (*in casu* Guds uudsigelighed i en sammenligning mellem Dionysius og Sankara, p. 115), og jeg giver ham helt ret i, at man altid må være påpasselig med en hurtig, tværkulturel oversættelse af enkeltbegreber. Den pointe, der derfor står klarest tilbage i Kneppers bog er derfor tilslutningen til Geertz' begreb om *thick description*. At dette princip også må gælde for den komparative undersøgelse af de forskellige religioners grundelsespraksisser ser jeg heller ingen grund til at bestride. Men jeg vil hævde, at man i højere grad end Knepper lægger op til må holde sig den situation for øje, hvori en grundelsespraksis overhovedet finder sted. Det kunne meget vel være, at den måde feltforskeren eller religionshistorikeren spørger på, aflokker bestemte typer af svar, enten ved at begrundelser opfindes til lejligheden af informanten, eller at en tekst tages til indtægt for et svar på noget, der aldrig har været spurgt til. Under alle omstændigheder må der skelnes mellem en grundelsespraksis, som allerede er integreret i den kulturelle overlevering, og begrundelser, som alene udledes af den, der spørger til kulturen. En sådan skelnen fremgår ikke klart af Kneppers bog.

#### *Nongbris fagpolitiske fuser*

Brent Nongbris bog, der er den mest omtalte af de to, fremstiller den meget letforståelige pointe, at 'religion' er et begreb, der først har udviklet sig i moderniteten og derfor må underkastes et kritisk eftersyn, når det bruges i flæng om kulturer, der såvel historisk som geografisk er vidt forskellige. Desværre finder jeg gennemgående hans argumentation svag, og selvom bogen indeholder interessante kapitler om udviklingen af religionsbegrebet og de traditioner, det er blevet brugt om (og nogle gang i), er det fagkritiske hovedanliggende ikke gennemført på en overbevisende måde.

Nongbri lægger ud med en henvisning til en opdagelse, han gjorde i sin ungdom, nemlig at det indiske Khasi sprog, som hans fader talte, ikke indeholdt et ord, der svarede til det engelske ord 'religion'. Ikke desto mindre tyede faderen selv til denne glose som oversættelse af *ka niam*, der egentlig blot betyder 'skikke' (p. 1). Efter at have uddybet sin mistanke om, at en uretmæssig universalisme knytter sig til selve termen 'religion', rejser Nongbri nu det spørgsmål, om dens fravær hos et givet folk også rent faktisk betyder, at de ikke ejer et begreb om religion? (p. 23). Antagelsen af, at der måtte findes begreber 'derude' (*out there*), som på en eller anden måde undslipper sproget, finder han imidlertid smagløs (*distasteful*), og henviser i den forbindelse til Wittgensteins opfattelse af, at forståelsen af et begreb består i analysen af den måde, vi bruger det tilsvarende ord på (*ibid.*). Hvis et begreb derfor defineres som noget hinsides sproget (*beyond language*) er det pr. definition noget, der ikke kan

diskuteres. Det ser jeg ingen grund til at bestride, men jeg spørger mig selv om det virkelig er en relevant betragtning i forhold til religionsbegrebets anvendelse? Det Nongbri argumenterer for er, at når et begreb/ord for religion ikke findes i en given kulturs sprog, så kan denne kultur ikke være udtryk for religion. Men det er forkert. Vi kan sagtens hæfte betegnelsen 'religion' på en given kultur, hvis det begreb, der tages i anvendelse tilhører en anden orden end den, det refererer til. Hvis man ud fra en teoretisk synsvinkel gør sig et begreb om visse såvel tværkulturelle som transhistoriske ligheder, der er af en sådan art, at de fortjener en fælles betegnelse, så er der intet til hinder for at bruge en fælles term herom (hvilket helt uproblematisk er tilfældet med betegnelser som fx 'agerbrugskultur', 'stammekultur', 'økonomi', 'politik'). Det samme gælder naturligvis betegnelsen 'religion'. Det drejer sig på ingen måde om, hvorvidt de pågældende medlemmer af disse kulturer deler dette ord (endsige begreb) eller ej, men om de opviser objektive træk, der tilfredsstillende begrebet 2. ordens anvendelse.

Hvis man i øvrigt arbejder ud fra en ekspliciteret definition, er der ingen grund til at adskille ord og begreb. Det overraskende er, at Nongbri faktisk kommer omkring en lignende pointe (p. 21 f), som han da også repeterer i bogens konklusion, men som ikke desto mindre synes at drukne undervejs i fagkritikken. Efter at have slået fast, at ideen om religion ikke er så naturgiven eller universel som normalt antaget, og at fænomenet religion som alt andet er underkastet historiens foranderlighed (p. 154), skriver han: "If, however, one's definition of religion is explicitly and emphatically *redescriptive*, there is nothing wrong with the definition 'not fitting' the frameworks present in other cultures" (p. 158). I tilslutning til Jonathan Z. Smith pointerer han således, at det er som 2. ordens kategori, at religionsbegrebet får sin kognitive kraft (*cognitive power*, *ibid.*). Det kan jeg ikke være uenig i (selv om jeg vil mene, at også 3. ordens begreber, der udvindes af forskellige teorier om religion må tages med i betragtning), men jeg spørger mig selv, om denne pointe ikke kunne have sparet os den fagkritik, som er hele bogens tilsyneladende eksistensberettigelse. At der ikke altid i fagmiljøerne skelnes klart mellem 1. og 2. ordens begreber, som Nongbri gør os opmærksom på tidligt i bogen (p. 22), må man ofte sande, men når han anklager Benson Saler for denne sammenblanding, skyder han forbi målet. Saler citeres for at hævde, at "people do not need a category and term for religion in order to 'have' a religion or be religious in ways that accord with notions of religiosity entertained by anthropologists" (p. 22). Betyder det virkelig, at Saler sammenblander 2 niveauer? Gør han ikke snarere med anførselstegn opmærksom på, at folk ikke nødvendigvis 'har' religion i nogen anden forstand end den, der svarer til det antropologiske perspektiv, altså 'religion' som 2. ordens eller evt. 3. ordens kategori?

Nongbri har ret i, at religionsbegrebet bruges alt for snævert, hvis det referer til en 'unitary "Ultimate Concern"' (p. 20), og han kan da også opvise eksempler på mere eller mindre 'spirituelle' religionsdefinitioner, som ikke kan stå for en nærmere fagkritik (p. 19 ff). At der i den akademiske verden findes talrige religionsopfattelser,

der ikke er gangbare i et videre komparativt perspektiv, er dog ikke ensbetydende med, at det er principielt problematisk at tale om religion *i et sådant perspektiv*. Opgaven må være at udvikle et velegnet (dvs. kritisk reflekteret) religionsbegreb, ikke at droppe det. Selv hvis antager, at anvendelsen af 'religionsbegrebet' vidner om en sygdom i religionsforskningen, kureres denne i hvert fald ikke ved blot at bortskaffe symptomet. I virkeligheden trækker Nongbri selv på begrebet, når han, omend retorisk, spørger til, om en given kultur kunne tænkes at have et begreb om religion, selvom deres sprog ikke indeholder ordet 'religion'? Når han endvidere når frem til at tale eksplicit om religion som 2. ordens begreb, overvejer man, om han ikke havde brugt sine kræfter bedre på udtænke et komparativt fundereret religionsbegreb, som uanset den kritik det måtte møde havde repræsenteret et forsøg på at overvinde nogle de fordomme, der faldt ham for brystet. At han i stedet for at gøre sig denne umage, 'nøjes' med et begrebshistorisk vægtet argument for ikke at bruge ordet 'religion' som universelt begreb, virker til sammenligning lidt fattigt og ukonstruktivt.

Fortjenesten i Nongbris bog er helt klart den historiske fremstilling, som fx redegørelsen for de termer, der på latin (jf. *religio*, p. 26 ff) græsk (jf. *thrēskeia*, p. 34) og arabisk (jf. *dīn*, p. 39 ff) indgår i religionsbegrebets historie. Men uanset den specifikke konteksts interessante forskelle, anfægter de ikke i sig selv anvendelsen af et universelt religionsbegreb, hvis teoretisk informerede definition afhænger af helt andre, komparative kriterier.

#### *Sammenfatning*

Intet steds argumenterer Nongbri etisk. Alligevel lægger hans projekt sig ligesom Kneppers ind under en kritik af den måde, hvorpå begreber og kategorier, der er konciperet i en vestlig kultursammenhæng, overføres på fremmede kulturer. Etnocentrismen er den store skurk i den fortælling, der kun fortælles indirekte, og det, der påkaldes som middel til at aflive den, er komparativismen. Imidlertid er komparativismens uudtalt etiske projekt nøjagtigt lige så etnocentrisk som den kulturarrørgance, det vil gøre op med. Det betyder ikke, at religionsvidenskaben skal undlade at orientere sig komparativt, men som filosofen Hans-Georg Gadamer engang har påpeget, kommer vi ikke eventuelle fordomme til livs ved på forhånd at ville tilside-sætte dem.<sup>3</sup> Kun ved at sætte dem på spil i det konkrete møde mellem teori og praksis, i en fortolkningsåben erkendelse af, at vi i udgangspunktet tænker ud fra en bestemt traditions horisont, vil det religionsvidenskabelige erfaringsfelt kunne udvide sig på en ikke foregrebet måde.

*Lars Albinus, lektor, ph.d.*

*Afdeling for Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet*

<sup>3</sup> *Sandhed og Metode*, oversat af Arne Jørgensen, Systime 2004, 159.