

RELIGIONSVIDENSKABEN SET FRA ET LITTERATURVIDENSKABELIGT SYNSPUNKT¹

Af Hans Hauge

»Kritikken er ofte mere alvorlig end dens objekt«

Ernest Renan, *Avenir de la science*

1. Troens genmæle

Jeppe Sinding Jensen og Jens Peter Schjødt samt Per Bilde har naturligvis set rigtigt, når de påpeger, at jeg har set på religionsvidenskabens (dem selv) fra en position, der kan beskrives som udenfor, ovenover og efter. Perspektivet 'efter' har været dominerende, idet jeg har antydnet, at religionsvidenskabens videnskabssyn hører en svunden epoke til, ganske på samme måde som den selv i visse udgaver mener, at religionen hører en svunden epoke til. Det har foranlediget Bilde til at mene, at jeg tænker evolutionistisk. Det er naturligvis også rigtigt, blot man ikke derved forstår teleologisk. Både Sinding Jensen, Schjødt, Mikael Rothstein og Morten Warmind anfører, at jeg ikke kender noget eller nok til religionsvidenskabens; det er også rigtigt, og jeg har da også på forhånd bekendt dette. Forhistorien er jo den, at jeg blev inviteret indenfor til at holde et foredrag og derefter optrådte som en lidt uhøflig gæst. Til trods for det har så mange forskellige repræsentanter for faget gjort mig den ære at svare; de har endda gjort det på en sober og lærerig måde.

Jeg har altså placeret mig i den position eller i alle de positioner, som jeg angiveligt skulle 'kritisere'. Pointen er, at jeg optrådte i rollen som religionsvidenskabsmand. Jeg har set på religionsvidenskabens *fra et religionsvidenskabeligt synspunkt*. Det lovede jeg jo også eksplicit i min titel. Og hvordan har de studerede genstande så reageret? *Som troende*. De har taget til genmæle. De er blevet placeret i samme position som dem, de studerer til daglig. Kan de lide det? Både ja og nej. De forsvarer troen på videnskaben. De synes endda, det er en smule interessant og smigrende at blive objekter. Det er lidt ligesom en pige, der aldrig er blevet set på og gjort til et objekt. Også

Debat

hun vil protesterende invitere til dialog. Jeg har dog ikke haft lyst til ligefrem at voldtage religionsvidenskabens »jomfruelige skikkelse«, som Bilde skriver med den tilføjelse, at voldtægten ikke lykkedes. Interessant metaforik – for resten. De har reageret ganske som enhver anden religiøs sekts medlemmer ved at sige, at jeg ikke kender nok til deres ritualer, deres livsform og deres myter. De er ikke, som jeg siger, de er. De er anderledes. Virkeligheden gør modstand, og levende objekter forsvare sig altid. Og religionsvidenskabsmænd² kan lige så lidt lide at blive studeret som scientologer eller missionsfolk. De er gået til modangreb ved bl.a. at identificere mit indlæg som dekonstruktivistisk, postmodernistisk, relativistisk, subjektivistisk, militant teologisk, pro-Aagaard, antividenskabeligt osv. De er endog gået til *bekendelse*. Nogle bekender, at de er neopositivister, andre at de er universalister, kritiske, religiøse, hermeneutiske (Ole Riis) osv. Internt meget forskellige er de dog enige om at forsvare deres fag (hvem ville have ventet andet?) og en eller anden form for videnskabelighed. De synes alle enige med Max Weber i, at meget kan man sige om videnskab; men den er og bliver »gottfremd«. De forsager alle postmodernismen. Sinding Jensen og Schjødt siger dog overraskende, at religionsvidenskaben er dekonstruktiv i forhold til de religioner, den beskæftiger sig med. Så føjer de til: »Den beskæftiger sig alene med dem, fordi den på forhånd har afvist de religiøses krav på deres konstruktions sandhedsværdi med henvisning til metafysiske størrelser« (s. 118). Citatet kunne godt trænge til en grundig kommentar. Men det undlader jeg nu for blot at anføre, at jeg har beskæftiget mig med religionsvidenskaben, alene fordi jeg på forhånd har afvist dens krav på sin konstruktions sandhedsværdi med henvisning til metafysiske størrelser. Det har jeg gjort på forhånd, ikke fordi jeg skulle mene, at der ingen sandhed er, eller fordi jeg er subjektivist eller relativist, men fordi jeg ikke er erkendelsesteoretiker. Selvom de forskellige religionsvidenskabsmænd er indbyrdes forskellige – hvordan kan Billes platoniske, militante universalisme forenes med Rothsteins og Warminds bløde og venlige kulturrelativisme og Sinding Jensen og Schjødts forsigtige neopositivisme – så synes de enige om, at videnskab handler om at sige noget om et objekt derude. Når de er forskellige, skyldes det, at de vægter forholdet mellem subjekt og objekt forskelligt. Henvisning til et objekt vil jeg altså kalde – for at blive i sprogbugen – en metafysisk henvisning. Ganske som man i en religion kan tale om en 'in-

stans', kan man gøre det i en religionsvidenskab. Instansen er i Sinding Jensen og Schjødts tilfælde intet ringere end Lillebæltsbroen (formentlig den gamle). Den står stadig, siger de; og hvorfor den skulle blandes ind i debatten ved jeg ikke. I andre tilfælde er det samfundsnyttens (Bilde).

2. Subjekt og objekt

Anyone who says [...] that truth is not 'out there' will be suspected of relativism and irrationalism [...] to fend off such suspicions, I need to argue that the distinctions between absolutism and relativism, between rationality and irrationality, between morality and expediency are obsolete and clumsy tools. (Richard Rorty, Contingency, irony, and solidarity).

Hvis man tænker videnskab som et forhold mellem et subjekt og et objekt, opstår alle de problemer, som jeg opregnede i min artikel, og som hober sig op i replikkerne. Hvis man vil slippe for problemerne, så kan man ganske enkelt opgive denne skelnen og gå pragmatisk eller holistisk til værks. Det gjorde jeg ikke selv i artiklen, for dér forsøgte jeg at tale det sprog, som mine studieobjekter selv taler. Jeg havde altså lært sproget i grundtræk, før jeg begyndte mit feltarbejde. Det kunne kaldes en form for indføling.

»Objektivitet er som næstekærlighed...« (Sinding Jensen og Schjødt, s. 116). Det er en tilstand, som vi retter vore handlinger imod. Med andre ord: vi burde være objektive, men er det aldrig. Objektivitet er som en prinsesse, der sendes fra en Giver til en Modtager. Vi står neden under denne kommunikation mellem de to – som et tragisk Subjekt – og begærer hende. Vi når hende aldrig. Vi får hende ikke. Subjektet er nemlig en forstyrrende størrelse, der hele tiden taler med, blander sig, snakker, farver, driver, træder frem. Det skal tæmmes på forskellig vis. De fleste gør det ved at lade det blive hjemme i privaten og ikke lukke det ind i det offentlige rum: Universitetet. Som Sinding Jensen og Schjødt siger: »Som privatpersoner er vi naturligvis drevet af interesser...« (s. 122). Bemærk metaforen og passiven: 'de drives af noget, de ikke har kontrol over'. Ordet 'naturligvis' dukker også op hos Rothstein og Warmind. De udfører først en talehandling: Vi erklærer. Så fortsætter de: »...at vi *naturligvis* er enige i, at forskerens personlige synspunkter ... er med til at *farve* de videnskabelige resultater« (s. 103, mine udhævninger). Endelig vil Bilde »personligt vedkende« sig i en eller anden

Debat

forstand at være 'religiøs' (s. 108). Og han medgiver, at der er et lidenskabeligt og personligt 'jeg', der *driver* (den 'drives af' står der igen i passiv) videnskaben. Jeg ved godt, hvorfor disse private, personlige, subjektive bekendelser og erklæringer skal nævnes. Men der er da intet 'naturligt' ved det. Eller rettere det er naturligt for det videnskabsyn, som de har. Her deles verden op i et binært system. På den ene side har vi objekter (i dette tilfælde religion) og på den anden side subjekter. Verden er derfor delt op i universelt og relativt. Den er delt op i offentligt og privat. I upersonligt og personligt. I videnskab og ikke-videnskab, i vurdering og beskrivelse, i lidenskab og distance, og jeg kunne blive ved. På den ene side noget, der naturligvis er der (lidenskab, privat, personligt engagement, religion); alt det der skal holdes tilbage; og på den anden side noget, der skal fremmes og forsvares mod angreb. Men en kritik af dette klassiske metafysiske skema er ikke det samme som en hengiven sig til 'engagement', skønt det kan være det. Kritik af fornuften er ikke irrationalisme, skønt det kan være det. Kritik af universalisme er ikke relativisme, skønt det kan være det. Hvis man hører op med at tænke i modstillinger mellem subjekt og objekt, så forsvinder hele diskussionen ud i den blå luft. Kritik af fornuften er nok postmoderne, men den begyndte med Kant. Han lavede vel ikke andet. Og hvad universalisme angår, da bekender jeg mig gerne til den i bevidsthed om, at ikke kun er den europæisk, men selve denne skelnen mellem universalisme og relativisme er en konstans i europæisk tænkning.

3. Religionsvidenskab og politologi

Lad mig inden jeg fortsætter fortælle om en oplevelse. Jeg begynder med Thomas Petersen, som er lektor i international politik. Jeg hørte ham diskutere med Marianne Jelved (og Uffe Østergaard). Emnet var Norden og EU efter Norges nej. Jeg overværede dermed 'live' et møde mellem en forsker og et objekt. Politologen studerer politik og politikere, ganske som religionsforskeren studerer religion og religiøse. Marianne Jelved og andre politikere har ikke meget imod at blive studeret videnskabeligt. De føler sig ikke 'objektiverede'. Jeg deltager selv i noget, der hedder 'Canadian Studies', hvor vi studerer Canada og canadiere. Det har canadierne heller ikke meget imod. Tværtimod er de glade for det; og de bringer os gaver og giver os gratis rejser til Canada, endda selvom vi måtte være kritiske.³

Men der er dog en forskel på, hvem der studerer hvad. I Sovjetunionen var der et Amerika Institut (det er der endnu). Også dette instituts forskere studerede USA og Canada. Enhver kan forestille sig, at målet med deres studier var noget anderledes end vore. Jeg er sikker på, at amerikanerne og canadierne var lidt mindre venligtsindede over for disse forskere end over for os. Det bliver i dette tilfælde nemlig vanskeligt at skelne mellem en forsker og en spion. Når vi i Danmark studerer Amerika eller Australien, så vil man næppe mistænke os for spionage. Vi bliver snarere ambassadører for en anden kultur i vor egen. Vi vil gerne formidle vores viden om Canada eller USA til danskere. Vi behøver ikke at tro på den amerikanske tros lære (*creed*) for at være gode amerikanister, vi konstaterer blot, at amerikanerne for en stor del af dem, tror på denne lære, der er en såkaldt 'civil religion'. Man skal heller ikke være amerikaner for at være en habil amerikanist. Og så tilbage til politologien. En politolog studerer politikere, men kan selv være udøvende. Svend Auken er et eksempel. Politologen behøver dog ikke være politiker. Bliver han eller hun en bedre politolog, hvis han eller hun ikke er politiker, altså hvis politik betragtes udefra? Eller er det omvendt sådan, at det er en fordel at være *i* politik? I al fald har vi, der ikke er politologer, ofte en mistanke om, at dem af dem, der ikke er politikere, nok alligevel har en eller anden politisk holdning, der 'farver' deres videnskabelige syn.

Hvis man tænker inden for en sådan subjekt/objekt horisont, så fører det til uløselige problemer. Objektet kan, som det virkelige, gøre modstand. Det var Jelved et eksempel på, og det er replikkerne eksempler på. Hun kunne afsløre alt, hvad Thomas Petersen sagde som illusion eller fiktion. Diskussionen kom til at dreje sig om forholdet mellem virkelighed og fiktion. Hvem var subjekt, hvem var objekt? Hvem var subjektiv, hvad var objektivt? Var Thomas Petersen udenfor, og kunne han kun studere hende fra det punkt? Sagen er, *at der ikke er et udenfor*. Det betyder ikke, at alt så er indenfor (der er heller ikke et indenfor). Det drejer sig ikke om subjektivitet eller objektivitet. Når eller hvis politologen vil repræsentere, da vil hans diskurs i samme sekund være og blive fiktion – altså en form for litteratur, og det vil religionsforskerens også. Det viste sig også i diskussionen. Han personificerede konstant stater og talte om dem, som om de var romanpersoner. Han måtte bruge retoriske troper. Lade som om livløse størrelser, som stater, hav-

Debat

de stemmer – det er ren *animisme*. Han lod, som om han kunne forudsige fremtiden. Der er ikke et 'objekt' – religion eller politik – derude et eller andet sted, som ved hjælp af sproget (det videnskabelige) kan eller skal repræsenteres, for sproget er slet ikke et medium men et redskab.⁴

I det øjeblik man opgiver tanken om sproget som et medium ved hjælp af hvilket et objekt derude kan repræsenteres enten rigtigt eller forkert, så befries man for alle de problemer, som også religionsvidenskaben går og tumler med. Da forsvinder hele diskussionen om indenfor eller udenfor, ovenover eller inde i, før og efter, sandhed og løgn. Det kunne man godt, som Ole Riis, kalde midt-imellem. Men der falder man, som bekendt, hvis man sætter sig.

4. Religionsvidenskab og religionskritik

Sinding Jensen og Schjødt forholder sig til min korte henvisning til antropologiens poetik. De mener, at Stephen Tyler kun afviser et scientistisk syn, og at hele diskussionen inden for antropologien blot er et skridt på vejen til en mere adækvat beskrivelse af den anden. Det er da muligt, der er dem, der mener det. Sagen handler dog ikke om mere raffinerede metoder til at beskrive den anden med, det handler om at holde op med det. Om grunden er den, at man ikke kan (erkendelsesteoretisk) eller ikke må (etisk) eller ikke vil (æstetisk) er underordnet. Rothstein og Warmind mener, at både religionsvidenskaben og antropologien handler om 'den anden' som det hedder næsten overalt i dag. Sinding Jensen og Schjødt fastholder, at hos Lévi-Strauss får man meget at vide om samme anden. Måske.⁵

Teologi, siger Rothstein og Warmind, handler om 'mytologi', og Jesus er en myte ganske som historien om Ron Hubbard og Cuchulainn. Det er jo ganske sandt, og her ville religionsvidenskaben og teologien kunne arbejde fint sammen. Dog kan synspunktet have forskellige konsekvenser. James Frazer ville sige, at historien om Jesus er en myte; han brugte denne indsigt religionskritisk. Northrop Frye vil sige det samme; her er der bare ikke tale om religionskritik, men det modsatte. Rudolf Bultmann ville sige det samme (jf. hans bog *Jesus Kristus og mytologien*). Han ville dog skelne mellem teologi som religionshistorie og teologi som forkyndelse, idet han lavede den samme opdeling mellem logos og mythos, som også vore religionsvidenskabsfolk gør. Jeg nævnte også, at når der tidligere ikke var et konkurrence-

forhold mellem teologi og religionsvidenskab, så skyldtes det netop, at eksistensteologien dengang rådede, og for den er der ikke et problem mellem myte og forkyndelse (*kerygma*). Denne måde at tænke på i to adskilte rum er Per Bilde et fint eksempel på, men han er jo også oprindelig teolog. *I mangt og meget synes religionsvidenskaben at være et barn af den dialektiske teologi*. Og denne teologi er selv et barn af den klassiske religionskritik. Men nu har jeg jo påstået, at der ikke længere findes en religionskritik – ikke en religionsvidenskabelig.⁶ Er der så en teologisk eller ligefrem kristen?

Enhver religion er jo kritisk over for andre religioner, ganske som man, hvis man tilhører et politisk parti, er kritisk over for andre partier. Rothstein og Warmind spørger, om jeg vil hævde – hvad jeg ikke vil –, at jeg »...et eller andet sted i verden kan finde kriterier, der lader [mig] afgøre, at de før-kristne keltere dyrkede guderne på en forkert måde eller dyrkede dårlige guder, eller at troen på Sun Myung Moon som messias er kvalitativ ringere end troen på en eller anden frelser?« (s. 103). Mit svar er: jeg vil også hævde, at det lader sig afgøre. Troen på Moon er kvalitativt ringere end troen på en eller anden frelser – Jesus f.eks. Men hvad i alverden skal jeg med kriterier – endda 'i verden'? Jeg vil altså ikke hævde, der findes kriterier. Rothstein og Warmind siger det samme som mine kritiske studerende, der spørger: vil du virkelig hævde, at du et eller andet sted i verden kan finde kriterier, der kan afgøre, at Stephen King er dårligere end Shakespeare, eller at »Beverley Hills« er kvalitativt ringere end en eller anden film? Det vil jeg. Det har blot intet med kriterier at gøre, men det tror de studerende. Og hvis vi tager politikken som eksempel: jeg vil hævde, at demokratiet, som vi har nu, er bedre på alle måder end de før-kristne kelteres styreformer; end de tyske nationalsocialisters og de gamle grækernes. Hvis jeg var radikal, ville jeg mene, det var bedre at være dét end fremskridtsmand. Vi fælder konstant domme af den slags både politisk, religiøs og æstetisk uden kriterier, ganske som Rothstein og Warmind gør, idet de finder en kulturrelativistisk holdning bedre – kvalitativt og mindre forkert – end en fundamentalistisk holdning; det gør jeg også, men det har ikke noget med kriterier at gøre. Rothstein og Warmind tror kun, man kan dømme, f.eks. æstetisk, ved henvisning til kriterier i verden. Lillebæltsbroen i verden dukkede op før, nu dukker der et tårn i Paris op. Mystikken breder sig.

Debat

Tilsyneladende er Rothstein og Warmind deskriptive og neutrale i deres udgangspunkt. De er det *naturligvis* ikke. Og når de naturligvis ikke er det, har det ikke det fjerneste at gøre med, at deres videnskab er 'farvet' (hvad den sjovt nok er – den er en hvid mytologi). Kulturrelativismen var nødvendig som kritik af euro-centrismen. Den er blot ikke kritisk længere. Ved at ligestille kelternes religion, Moon, Cuchulainn og Ron Hubbard⁷ med Jesus rehabiliterer man og *forsvarer* Moon et al. Denne ligestillings historie går tilbage til romantikkens begyndelse. Dengang begyndte man at rehabilitere (dvs. opfinde) for eksempel den gamle keltiske religion; neo-Druidism (Iolo Morganweg alias Edward Williams (1747-1826)).⁸ Ligestillingens idé er erstatning. I deres relativisme (ligestillingen) fremmer Rothstein og Warmind dermed f.eks. Moons og Hubbards (men næppe Cuchulainns) sag (der vil erstatte).

Armin Geertz har foræret mig et godt ord: religionsromantik. Han har brugt det til at karakterisere Mircea Eliade⁹ med. Vi kunne såmænd også bruge det om Rothstein og Warmind. Når romantikerne genopfandt de gamle myter (om druider, om Cuchulainn, Odin og Thor osv.), var det et led i opgøret med den klassiske kultur; ens egne myter skulle ligestilles med og erstatte de klassiske myter i forsøget på at oprette nationsstaten. Det er samme teknik, der i dag benyttes af folk som Rothstein og Warmind, der er led i en stor bevægelse, der kan betegnes på mange måder; ny-etnicitet, neo-Tribalism, post-colonialism. Trods eventuelle teoretiske bekendelser til videnskabelighed og rationalitet tjener de i praksis stik modsatte tendenser.

5. Religionsvidenskab som litteratur

Videnskab-som-litteratur er en slags bevægelse inden for moderne videnskabsteori. Vi finder eksempler hos f.eks. Donald McCloskey med bogen *The Rhetoric of Economics*. Han viser, at selv økonomi – altså videnskaben – er en form for litteratur. Man kunne nævne Paul Atkinsons *The Ethnographic Imagination*. Der er masser af andre eksempler, som jeg ikke skal opregne her.¹⁰ Ganske som Richard Rorty siger, at filosofi er en litterær genre, kan man sige, at religionsvidenskab er det. Religionsvidenskabsmanden producerer en tekst; det kan alle vel være enige om. Det er blot ikke en roman. Forskellen er ikke den, at romanen er fiktion, og den religionsvidenskabelige tekst er faktum, for der er litteratur, der heller ikke er fiktion.

Litteratur er ikke en essentiel eller substantiel betegnelse. Det forholder sig sådan, at religionsvidenskaben konkurrerer med romanen på samme måde, som sociologien har gjort det siden begyndelsen. Wolf Lepenies har i bogen *Die drei Kulturen* skrevet historien om denne kamp mellem sociologien og litteraturen. I en dansk sammenhæng var det historisk set romanen, der vandt i kampen over både religionsvidenskab og sociologi (har vi nogen sinde haft sidstnævnte?). Romanen har været bærer af den realistiske religionskritik, hvorimod religionsvidenskaben har måttet nøjes med til en vis grad at være religionsromantisk: Vilhelm Grønbech er vel det bedste eksempel ikke blot på det, men også på religionsvidenskab som litteratur. Den roman, jeg tænker på, er Hans Kirks *Fiskerne*. Den er effektiv religionskritik; den afmytologiserer. Grønbechs romaner, derimod, gjorde det for den religionsvidenskabelige genre så karakteristiske: den ligestiller eller rehabiliterer myter (især for Grønbechs vedkommende og tiden taget i betragtning – de germaniske).¹¹ På en måde går der en lige linje fra Grønbech til Rothstein og Warmind; men ikke til Per Bilde. Jeg har nu kort nærmet mig en slags bestemmelse af træk ved den religionsvidenskabelige tekst.

1) Dens narrative forløb er ofte tvedelt. Den deler tiden op i et før og et nu. Først en mytisk tidsalder, der så langsomt afløses af en ikke-religiøs. Vi finder skemaet hos Weber, Frazer og sikkert andre.

2) Tit opereres der med to hovedpersoner: det religiøse menneske (*homo religiosus*) og det ikke-religiøse. Jeg generaliserer her fra en af Eliades mange bøger, *The Sacred and the Profane*.¹² Det er muligt, den ikke er så idealtypisk, som jeg påstår. Hvis religionsvidenskabsmanden er religionskritisk og modernist, vil det ikke-religiøse menneske ikke optræde som person i teksten, men som implicit fortæller (dvs. som forfatteren, der står uden for teksten). Hos Eliade, og vel også hos Grønbech, er *homo religiosus* helten, medens den ikke-religiøse er skurken. Han ødelægger myten og tilhører ofte en elite.¹³ Men Eliade viser, at denne modernistiske ikke-religiøse alligevel er afhængig af den religiøse. Han er en 'inheritor'. I den kritisk-realistiske tekst er forfatteren frigjort fra *homo religiosus*. Det kritiske i den romantiske tekst er dens påvisning af den fra religion frigjortes afhængighed af fortidige tankemønstre.

3) Endnu et karakteristisk genretrek er brugen af eksempler. Den retoriske teknik og taktik går ud på at nævne mange eksempler fra forskellige

Debat

steder, kulturer og tider. Der er to formål med disse 'kataloger', og der er to retoriske troper, som benyttes: dels metaforen og dels metonymien. Eliade bruger eksemplerne metaforisk, medens Rothstein og Warmind (*sans comparison*) bruger dem metonymt. Det skal indrømmes, at den metonyme brug er kritisk i en vis forstand. I begge tilfælde ophobes eksemplerne og de ligestilles; men ligestillingen har to formål. Eksemplerne virker, fordi man tager nogle kendte og blander med nogle eksotiske. Man kan tage eksemplerne fra kristendommen eller islam og så sætte dem ved siden af ukendte afrikanske eller australske. Ligestillingen af eksempler kan så tolkes metaforisk. Jeg bruger Løgstrups metafordefinition: forskellen urgeres for at ligheden kan frappe. Man tager nogle meget forskellige og fremmedartede eksempler på rituelle praksiser eller myter og sætter dem ved siden af de kendte: jul eller påske. Vi kan så midt i forskellen se ligheden. Eller også kan ligestillingen rent metonymt blot ligestille. Man skal nok se ligheder, men ikke forskelle (kvalitative). Rothstein og Warmind gør det. Moon=Cuchulainn=Hubbard=Jesus; altså A=A=A. Jesus ryger ned; Hubbard ryger op ved denne teknik. Ligheden urgeres, men forskellen skal ikke frappe. *Rothstein og Warmind og flere af de andre kan ikke se forskelle.*

4) Den religionsvidenskabelige genre har en historie, ganske som den teologiske og den etnografiske. En litteraturvidenskabelig bestemmelse vil hele tiden sammenligne disse tre genrer med romanen. Ofte vil religionsvidenskaben efterligne den realistiske roman; det er Hans-Kirk-modellen. Den etnografiske genres begyndelse finder vi i renæssancen. Shakespeares Othello var en slags antropolog. Han kom hjem til Venedig og kunne fortælle historier om mærkelige mennesker. Det var ved at fortælle den slags historier, han forførte Desdemona. Dette er roden til den etnografiske fortælling: én kommer tilbage og fortæller forførende historier fra eksotiske steder, hvorved vores egen livsform relativiseres. Der er altid dette forførende element i teksten. Det var det, der virkede ved Frazers og Malinowskis og Margaret Meads tekster, for et eller andet sted handler de altid om andres seksuelle vaner.

Johannes Aagaards poetiske teologi har sine rødder i de første og ældste kirkefædre. De skabte den genre, der kunne kaldes 'Mod kættere' eller 'Mod hedninge'. Den praktiserer han endnu. Kender man den kristne litteraturhistorie, er der intet underligt i det; spørgsmålet er, om en religionshistorisk

tilgang til hans tekster er adækvat. Jeg ville foretrække en litteraturvidenskabelig. Men hvad er så den religionsvidenskabelige genres forform? Det gik op for mig ved endnu en konference, hvor Tim Jensen var med. Jakob Balling havde holdt foredrag om kristendommen og Europa. Hvad gjorde religionshistorikeren? Han sammenlignede med Asien. Han anlagde et 'asiatisk' perspektiv på Ballings europæiske. At anlægge et slikt perspektiv er en retorisk strategi. Igen er der tale om en klassisk europæisk *topos*. Genren har vel ikke noget navn, men vi kender den fra Montesquieus *Lettres persanes* (1721) og ikke mindst fra den lidt senere Erik Pontoppidans roman *Menoza* om en asiatisk prins, der søger efter kristne i Europa. Religionsvidenskabsmanden påtager sig nemlig rollen som perser, asiatisk prins eller lignende og fra denne *fiktive* position udenfor, anlægger han et syn, af og til kritisk eller satirisk eller afrikansk, på sin samtids religiøse praksis. Fremtidens religionsvidenskab kunne da forsøge at opgive sine videnskabelige prætentioner om at gengive et objekt derude og prøve sig med retorisk-litterære analyser af Hubbards science fiction-romaner. Mormons bog som et stykke amerikansk litteratur, Moon som Asian-American writer, Eliade som romantisk-rumænsk primitivist.

Noter

1. Replik til debatten i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 25, 1994.
2. Jeg bruger bevidst ordet 'religionsvidenskabsmand'; ikke kun fordi kun mænd er det i Danmark, eller fordi kun mænd har svaret, eller fordi de fleste religionsvidenskabsstuderende sikkert er kvinder, men også fordi deres videnskabssyn på sin vis er mandligt.
3. Se hertil min artikel »Differences between American and Canadian Studies«. Kommer i *The Dolphin* 1995.
4. For en nærmere uddybning se Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, 1. kap.
5. Lévi-Strauss var meget opmærksom på, at den observerende ændrer det, der observeres. For at undgå det, studerede han den anden på sprogets niveau. Sprog ændres nemlig ikke ved at blive studeret.
6. Det synes de fleste af de replicerende religionsvidenskabsmænd at give mig ret i – på nær måske Per Bilde, men det understreger igen hans fortids teologiske socialiserings betydning. Han tænker strukturelt set som en Tidehvervsmand.

Debat

7. Hvis Rothstein og Warmind ikke kan se forskel og mener, at Hubbard eller Moon er gode nok, så er det ganske enkelt tegn på, at de har dårlig smag. Der er tale om forsvar for religiøst kitsch.
8. Se Prys Morgan, »The Hunt for the Welsh Past in the Romantic Period«, i Hobsbawn and Ranger, eds., *The Invention of Tradition*. Man kunne også nævne Renans romantiske sværmeri for det keltiske. Rothstein og Warmind nævner selv det keltiske. Jeg antyder, at intet eksempel er uskyldigt.
9. En anden religionsromantiker er Jung; er der en forbindelse mellem Jungs og Eliades romantik og deres engagement i nationalsocialismen? Eliade er jo gammel rumænsk nazist.
10. Jeg henviser til min bog *Den litterære vending*, som er under udgivelse.
11. At tyskerne i 30'erne var meget glade for Grønbech er ikke så sært. Han kunne lave myter, det kunne jøderne ikke.
12. Kom oprindeligt på fransk, derefter på tysk. Engelsk oversættelse 1959.
13. Se f.eks. Eliades beskrivelse af den første form for afmytologisering i Grækenland i *Aspects du mythe* (Gallimard, 1963), s. 138 ff. Eliades tekster er klart anti-modernistiske. Frazers er modernistiske.

Hans Hauge

Lektor, dr.phil.

Institut for Engelsk Filologi

Aarhus Universitet