

REPLIK FRA MONTRENS INDRE

To stk. *ethnographica* tager til genmæle mod Hans Hauge

Af Mikael Rothstein og Morten Warmind

Religionsvidenskabeligt Tidsskrift bragte i sidste nummer en lille elegant hors d'oeuvre-artikel af dr.phil. Hans Hauge. Forfatterens ærinde er at kritisere den humanistiske religionsforskning, som han finder tom og perspektivløs i bedste fald, og uheldsvanger og skadelig i værste. Det er i sin egenskab af videnskabsteoretiker Hauge har skrevet sin artikel, hvilket ikke mindst er bemærkelsesværdigt i betragtning af de mange skurrende elementer i den. Man kunne vælge at ignorere den, men vi har valgt at tage vores fag tilstrækkeligt alvorligt til at forsøge et svar.

Faglig selvkritik og en løbende refleksion over, hvad man gør og hvorfor, er nødvendige og naturlige elementer i ethvert akademisk projekt. Hauges kritik af den humanistiske religionsforskning kan derfor også ses som en kær anledning til at diskutere religionshistoriens og religionssociologiens mål og med. Vores bidrag indskrives sig derfor forhåbentlig i en bredere debat, end den Hauge har inviteret til. Vi har ingen ambition om at gennemføre en stringent filosofisk argumentation, og vi afstår derfor fra fodnoter og henvisninger. Til gengæld håber vi, at vores bidrag vil blive værdsat som en spontan reaktion på synspunkter, vi ikke deler.

Religionsbegrebet?

Det væsentligste problem i Hauges artikel vedrører hans religionsbegreb. Ganske vist kan humanistiske religionsforskere ikke opvise en almenyldig eller bare nogenlunde anvendelig religionsdefinition, men der eksisterer en faglig konsensus som gør, at vi ikke desto mindre er i stand til at tale om vores objekt – religion – på en sammenhængende og meningsfyldt måde. Religionsforskere er således gennemgående tilstrækkelig enige til, at helt fundamentale antagelser om emnet (nemlig religion) kan fremhæves med religionsforskningen som sådan som reference. Denne faglige konsensus

Debat

kender Hauge ikke, eller også vil han ikke kendes ved den. Hauge kan imidlertid ikke modsiges, når han hævder, at man *ideelt set* ikke kan sige »religionsvidenskabeligt set« eller »fra et religionsvidenskabeligt synspunkt«. Religionsforskningen udgøres som fag af et sæt af teorier og metoder. Når de bringes i anvendelse, får vi religionshistorie, religionssociologi, eller hvad vi nu måtte betegne arbejdet. Fagets eller fagenes enkelte udøvere kan således udtale sig på baggrund af religionsvidenskaben, men religionsvidenskaben i sig selv har ikke noget at sige. Når det af denne grund alligevel ikke giver væsentlige problemer at sige »religionsvidenskabeligt set«, skyldes det naturligvis den omtalte konsensus.

Det væsentligt forkerte i Hauges argumentation, hvad enten der er tale om reel eller påtaget uvidenhed er det lighedstegn, han anbringer imellem »myte« og »religion«. Hermed skabes der mulighed for lidt elegant sprogligt skrabud af den slags, som gør sig godt ved en hyggelig foredragsaften, men som den behjertede redaktør burde hjælpe forfatteren af med, inden det nedfældes på print. Lad det være klart: Myte er ikke og kan ikke anvendes som synonymt med religion. Det er sandt, at mytiske forestillinger indgår i religioner. Men at det ikke nødvendigvis er religionernes hjerteblod, vises tydeligt med en reference til for eksempel græsk religion, der, som bekendt, levede videre længe efter – *meget* længe efter – at man var holdt op med at tage myterne for pålydende. Der findes jo også mytiske forklaringer uden for det, vi kalder religion. Religionsforskeren er altså ikke mytolog – Hesiod var ikke religionsforsker, men teolog.

Forveksling af mytologi med religion fører Hauge ud i mere uføre, når det viser sig, at han kun vanskeligt kan opretholde et skel mellem religion og religioner. Igen hænger det sammen med sprogligt distanceblænderi, som når religionsfrihed defineres som frihed fra religion. For pointen med religionsfrihed er netop frihed for religioner. Hauge taler om at privilegere videnskab over religion, men hvad er religion her for en størrelse? Eller hvilken religion taler han om?

Hauge baserer sin kritik på et sæt generaliseringer, der reelt ikke lader sig gøre. Han ved det tilsyneladende godt, men selverkendelse udretter ikke i sig selv mirakler. Hans udgangspunkt er en enkelt af fagets udøvere, nemlig Mikael Rothstein, og dennes deltagelse i en læserbrevsdebat (hverken i religionsvidenskabelig, teologisk, juridisk eller humoristisk henseende en »reli-

gionskrig«, ej heller var kombattanterne »logos« og »mythos«, sådan som Hauge hævder) i Kristeligt Dagblad. Debatten var hed, og læserbrevsformen kræver klare markeringer. De fleste teoretiske og ideologiske mellemregninger blev derfor ikke medtaget, og alene af den grund er det et mere end beklageligt grundlag at angribe religionsvidenskaben udfra. Hauge bemærker selv, at han i øvrigt ikke har læst en linie af Rothsteins produktion, hvilket yderligere svækker hans argumenter. Vi bekræftes i fornemmelsen af, at han ikke ønsker at kende tilstrækkeligt til det, han kritiserer.

Religionshistorie, sociologi eller eksistentielt engagement i nutiden?

Som noget altafgørende fornemmer man, at Hauges kritik kun vedrører det humanistiske studie af nutidige religioner. Hauges krav om »deltagelse«, hans implicite krav om kvalitetsvurdering og dom artikuleres kun i forhold til den moderne verden. Men hvad så med fortiden, hvad med oldtiden? Hvordan »deltager« vi i de gamle ægyptere, keltere eller aztekernes religion? Hvordan får vi på et adækvat videnskabeligt grundlag argumenteret for, at Osiris slet ikke eksisterer, og at det er løgn, at afhuggede hoveder kan tale, at Janus ikke bor i døråbningen, og at Molok slet ikke er en gud, men bare en figur? Fra »et religionsvidenskabeligt synspunkt« vil man sige, at spørgsmålet er absurd, at en videnskabelig eller empirisk vurdering af disse spørgsmål er meningsløs. Oldtidens religiøse forestillinger er grundlæggende ikke anderledes beskafte end nutidens. Hvis vi som et led i det videnskabelige arbejde skal kvalitetsvurdere de religioner, vi studerer, hvis vi skal forholde os til dem eksistentielt og personligt, så er vi metodisk set forpligtet til at gøre det samme med fortidens religiøse tildragelser. Det, vi kalder nutid, er jo ikke andet end et givet punkt i det, der under alle forhold bliver historie. Og hvad så med svaret? Idet vi fastholder, at projektet er absurd, forsøger vi. Den faglige pointe er herefter følgende: Om Osiris findes i objektiv, empirisk forstand, ved vi ikke. Alt vi ved er, at de gamle ægyptere troede på ham. Om Janus residerer i døråbningen, ved vi heller ikke. Vi kan ikke se ham, vi kan ikke måle ham, men hvis han er beskaffen, som de gamle romere forestillede sig, så kan han nu godt være der alligevel. Eller sagt på en anden måde: For de gamle romere *var* han der. Og så et hop til nutiden. Findes Allah? Vi kan ikke sige det som religionsforskere. Alt vi ved er, at der er folk, der tror det. Var Jesus en inkarnation af Gud? Som forskere kan

Debat

vi ikke sige noget om den sag. Vi kan ikke engang sige noget om, hvorvidt Gud overhovedet findes. Vi kan kun henvise til, at det er der nogen der tror. Kan en død mand stå op af graven, spørger vi så. Det vigtige er naturligvis, at der er nogen, der tror eller kan bringes til at tro det.

Hvorfor nu denne sammenligning? Vi bilder os ind, at Hauge ikke har problemer med det gamle stof. Vi forestiller os, at han vil svare, som vi selv. Til gengæld er vi ikke slet så sikre på, at han vil acceptere sammenligningen med nutidens religiøse forestillinger. Hvorfor lade de gamle ægyptere tro på Osiris, når vi ikke i fred og ro kan lade moderne mennesker tro på Krishna, Allah eller Ron Hubbard? Hvorfor ikke anfægte forestillingen om Janus som betænkelig, når Moses Davids visioner eller Sun Myung Moons forkyndelse provokerer til dom? Hauge er, så vidt vi kan se, på det samme spor som kirkefaderlige apologeter, der tidligere i historien tog de daværende – afvigende – religioner under kritisk behandling. Hagues faglige bevægelsesfrihed forekommer at være begrænset af hans personlige engagement i egen samtid. De nutidige religioner provokerer ham til engagement – »deltagelse« – mens fortidens religiøse tildragelser ikke vækker til kamp. Det er jo fortid. Dermed dekretes bevidst eller ubevidst en forskelsbehandling af stoffet, som umuliggør en historisk komparativ analyse. Denne strategi er mildest talt uheldig. Den humanistiske religionsforskning lærer af og udnytter netop det geografiske og tidslige komparative perspektiv. En tilgang til stoffet, der på grundlæggende måde diskriminerer mellem nyt og gammelt, er af samme grund uacceptabel.

Hinsides beskrivelse

Hauges kritik formuleres bl.a. i kravet om en videnskabelig »diskurs«, der når hinsides det beskrivende. Det gør den humanistiske religionsforskningsteori og metode ikke, hævder Hauge. Ikke desto mindre: den »religionsvidenskabelige diskurs« er hinsides det beskrivende. Enhver analyse starter naturligvis dér, med at beskrive. Dette er uanset religion opfattes som noget faktisk eksisterende, som noget der »findes«, eller om begrebet forstås som en ren konstruktion, der nok så meget er resultatet af forskerens elaborering af de foreliggende data. Vores genstand må beskrives, før vi har noget at analysere. Analysen er netop den fase i arbejdet, der går bag det rent deskriptive. Historisk, sociologisk og fænomenologisk analyse afdækker reli-

gionernes byggestene, religionernes forudsætninger og deres funktion. Det komparative studie fører til generelle teorier om religion, mens detailstudierne fortæller om de enkelte religioner. Kan denne proces betegnes »ren beskrivelse«? At der er tale om beskrivelse er klart, men at der *kun* er tale om beskrivelse er mere problematisk. Hvor skal vi da hen? Tilbage til det fagligt set tåbelige spørgsmål: er det sandt eller godt, hvad den enkelte religion siger? Er det på den måde, Hauge forestiller sig »deltagelse« og analyse hinsides det beskrivende? I så fald må vi personligt meddele, at ingen af os behøver et akademisk fag til at fortælle os om sandheden i religionernes forkyndelse. Vores syn på den sag er ganske pragmatisk. Ingen af dem har religiøs betydning for os. Til gengæld understreger vi med det samme, at denne værdidom er helt personlig og i enhver henseende inderligt uinteressant og irrelevant i forskningssammenhæng. Det er også irrelevant at diskutere, hvilken religion der er bedst. Hvilken farve er pæneste? Hvilket bolsje smager bedst? Hvilket sprog er bedst? Vi kan anlægge en kvantitativ vurdering og sige, hvilken der er mest populær eller hvilken der i højeste grad har forstået at tiltrække sig folk, men et operationelt og videnskabeligt brugbart kvalitetskriterium kan ikke (og skal derfor heller ikke) konstrueres.

Religionsvidenskaben kan ikke være religionskritisk, siger Hauge med triumf. Nej, svarer vi altså, det kan den da ikke. Vi ville aldrig drømme om at mene, at vi skulle have en videnskabeligt funderet mulighed for at kritisere den romerske stats femtenmandskollegium, som var nedsat til at granske og udtale sig om religiøse forhold. Vi kan heller ikke på videnskabeligt grundlag kritisere den danske regering for at lade lukkeloven udarbejde efter religiøse principper. Men religionsvidenskaben *manifesterer* sig netop som religionskritisk, fordi den analyserer og undersøger, og først og fremmest fordi den siger ting om religionerne, som de ikke er i stand til at sige om sig selv. Religionsvidenskaben gør således religionerne til historie, kultur, sprog, kunst og levende mennesker, mens de samme religioner, i deres selvforståelse, vil være andet og mere. Det er derfor korrekt, at den humanistiske religionsvidenskab af i dag er et barn af sekulariseringen. Det forhold, at vi tænker om religionerne fra en ekstern position betyder naturligvis, at vi ikke er bundet af religionernes præmisser. Vi er ikke som fagfolk forpligtet til at deltage i religionernes stræben efter Mening og Sandhed. I dag figurerer kristendommen som én blandt mange religioner i det faglige arbejde, og

Debat

vores egen kultur betragtes ikke som ubetinget rettesnor for andre. Vi har med andre ord opgivet os selv som noget særligt, og det er netop denne pointe, det kulturrelativistiske grundsyn og den moderne religionsvidenskab bygger på. Den humanistiske religionsforskning har tilstræbt en metode, som så godt det nu er muligt, formår at skildre religioner og kulturer på en sådan måde, at de bliver tilgængelige og forståelige for os. Dermed er det også sagt, at det kulturrelativistiske projekt muligvis er kulturspecifikt for os. Det er med andre ord udtryk for en særlig kulturel og etisk orientering, når man som religionsforsker overhovedet tilstræber en indsigt i det fremmede på præmisser, der så vidt muligt er i harmoni med det, man studerer, men som alligevel nytter for os. Den konfessionelle, apologetiske teologi insisterer på at studere de fremmede på teologiens egne præmisser. Man kan derfor tale om en reel kulturforskel på den Aagaardske teologi, som Hauge bl.a. måler den humanistiske religionsforskning i forhold til, og så fag som religions-sociologi og religionshistorie.

Som det fremgår, insisterer vi på, at »stedet udenfor« findes, at der *er* en ekstern position, hvorfra vi – tilstræbt uvildigt – kan iagttage religionerne og religion i det hele taget. Det forhold, at vi som forskere ikke er bundet af religionernes værdier, normer og tænkemåde er i sig selv et udtryk for, at den eksterne position kan defineres. I virkeligheden er det spørgsmålet om sekularisering, der trænger sig på. Netop fordi religion i høj grad kan udskilles som et segment i det samlede kulturelle mønster her hos os, har vi forudsætninger for at betragte fænomenet religion udefra. Vi efterlyser derfor en klarere formulering fra Hauge som begrundet, at dette eksterne sted ikke findes. Vi synes ikke, hans pointe træder frem, så den er til at forstå. Til gengæld har vi i snart mange år erfaret, at vi i vores arbejde befinder os netop dér: uden for religionerne.

Summa summarum

En religionssociolog kan sagtens deltage i menighedsarbejde efter arbejdstid. Et eksempel på dette findes i den virkelige verden. En humanistisk religionsforsker kan også mene, at barnedåb er noget papistisk overtro, men forskeren ville netop ikke mene dette som religionsforsker, men som det Hauge kalder *ethnographica*, som studieobjekt. Den vigtigste egenskab, som vi forsøger at indpode i religionsfaglige studerende, er netop evnen til ikke at forveksle

»religion« og »religioner« – evnen til at tænke på religioner uden at anbringe et vurderende filter foran øjnene. Det går nemmere, jo mere fremmed religionen er, og det er sandt, at når det drejer sig om egen religiøse nutid, intensiveres behovet for hele arsenalet af kliniske religionsvidenskabelige metoder. Det sæt af metoder, der skal skabe det »udenfor«, som er nødvendigt for at have et »religionsvidenskabeligt synspunkt«.

Hauge hævder meget klogt, at det er svært at se, hvad der adskiller etnografien fra religionshistorien. Det er sandt, at begge fag beskæftiger sig med »den anden«. Det er dog ikke sådan, at der hersker noget konkurrenceforhold disciplinerne imellem, snarere fordragelighed. Vi bruger deres metoder, de bruger (sometider) vores specialviden. Med teologi i den klassiske betydning konkurrerer religionsfagene heller ikke. Vi spiller end ikke det samme spil. Teologi drejer sig jo i hovedsagen om mytologi – fra et religionsvidenskabeligt synspunkt er historien om Jesus en myte – det er historien om Ron Hubbard og Cuchullin også. Teologer som arbejder humanistisk, vil ofte i praksis fungere som specialiserede kolleger, men forkyndende teologi – også på universiteterne – må henføres til kategorien »etnographica«.

Summa summarum: vil Hauge hævde, at han et eller andet sted i verden kan finde kriterier, der lader ham 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? I så fald har vi et højt tårn i Paris, som han måske gerne ville købe.

For at komme næste fase i diskussionen i forkøbet skal vi endelig erklære, at vi naturligvis er enige i, at forskerens personlige synspunkter, hans tro eller vantro, er med til at farve de videnskabelige resultater. I den forstand er den tilstræbte objektivitet, vi påberåber os, naturligvis relativ. Vores faglige pointe implicerer dermed, at vi selv er underlagt vores analytiske principper om relativisme, og at vi derfor erkender, at verden »religionsvidenskabeligt set« naturligvis kun er en verden blandt mange. Rent personligt mener vi til gengæld, at vi har ret i mere absolut forstand.

Mikael Rothstein
Forskningsstipendiat, Ph.D.
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet

Morten Warmind
Amanuensis, mag.art.
Institut for Religionshistorie
Københavns Universitet