

FRA ET RELIGIONSVIDENSKABELIGT SYNSPUNKT

Af Hans Hauge

1. Fra mythos til logos eller fra Jehovas Vidners rigssal til Mikael Rothsteins laboratorium

Adskillige videnskaber kæmper om retten til at bestemme myten; dens oprindelse, funktion, struktur og mening. Disse videnskaber, som jeg foreløbig kalder dem, kan være religionsvidenskaben, teologien, filologien, litteraturvidenskaben, antropologien og sociologien. Mit emne er her religionsvidenskaben betragtet udefra. Min adgangsbillet er, at jeg underviser i videnskabsteori; at jeg er interesseret i, hvordan forskellige fag og discipliner opfatter sig selv og deres forhold til andre fag; at jeg af og til støder på religionsvidenskabsmænd i offentlige debatter, og at jeg blev inviteret til at have en mening.¹ Og dermed tilbage til et naturligt sted at starte: myten.

Nogen laver myterne; nogle lever på og af dem, andre igen afmytologiserer dem. De to førstnævnte er næppe identiske med den sidste gruppe. Lever man på en myte, ved man ikke, det er en myte og tror det næppe heller, hvis man får det fortalt. Ved man det, er myten allerede gået tabt. Jeg har lige fået en bog om Bibelen foræret af Jehovas Vidner. I den vises det med videnskabelige argumenter (citerer fra tidsskrifter, arkæologiske fund osv.),² at Bibelen ikke er en myte. Den er nemlig sand.

Myte betyder ord; endda det første ord: * $\mu\nu$ - (Indoeuropæisk, eller som det hed på Max Müllers tid: Arisk³ (*Aryan*)). Deraf 'mor', 'mund', 'mama(e)'. Det første vi gør, er at lukke læberne om *mamae* og lade luften strømme ud gennem næsen: *mu*. Allerede nu er vi indfanget af myten. Hvordan kan vi tro, at vi kommer fænomenet nærmere ved at bevæge os tilbage i en mytisk fortid? Hvordan kan vi adskille selve det at søge efter mytens oprindelse fra, at vi tænker mytisk, idet myten er ideen om oprindelse eller ideen om oprindelse er myte? Hvordan skulle man kunne træde ud af denne mytens tryllekreds? En videnskab om

Fra et religionsvidenskabeligt synspunkt

myten er den mulig? Eller som formuleret af Robert P. Harrison i en kommentar til Jean-Pierre Vernants og Marcel Detiennes nye 'liberal philology':⁴

If at the origin of the Greek phenomenon we find a quest for origins in the mythologies, does this not mean that the study of antiquity remains *within* the purview of what is Greek – namely the quest for origins – and that this purview cannot in itself become the object of empirical study since the inquiry arises from within it?⁵

For at kunne tale videnskabeligt om myten, så skal man have et ikke-myntisk metasprog. Traditionelt har man opdelt sproglige udsagn i faktuelle og i vurderende (*fact/value*). Siger en besøgende fra et fremmed land, som vi har med på en rundtur i Århus, at Århus domkirke er smuk, så er det en vurdering. Men hvis jeg dertil udsiger, at den blev opført i dette eller hint år, så er det en faktuel udtalelse. Indtil dagen fra det fremmede land siger: 'hvorfors er I i jeres land så besat af oprindelse?' For hende er der ikke nogen skelnen mellem *fact* og *value*. Sagen er, at begge udsagn er værdiudsagn.⁶ Når Lévi-Strauss studerer myten, laver han selv en ny myte: mytologi. Når Grundtvig studerede den nordiske mytologi, var han mytolog. Der er ikke et sted uden for myten, hvorfra den kan studeres.

Ordet mytologi består af *mythos* og *logos*; altså ord om ord.⁷ Myten er dog efterhånden blevet til religion, medens *logos* er blevet til videnskab. *Mythos* og *logos* forenes af et 's'; en religionsvidenskabelig forening eller religionsvidenskab – myto-logi.

Harrisons ovenfor citerede udsagn om et indenfor og et udenfor skal jeg senere tage op i forbindelse med religionsvidenskabens forhold til sin genstand: religion eller *mythos*. Jeg har nemlig gjort en iagttagelse, som er mit udgangspunkt. I *Kristeligt Dagblad* kan man følge en religionskrig mellem *logos* og *mythos* mellem religionsvidenskabsmanden Mikael Rothstein⁸ og teologen Johannes Aagaard. Det er muligt, at denne *agon* er lokal. Det er dog også muligt, at man kan lære af den. Jeg har i debatten hæftet mig ved, at Rothstein ofte bruger udtryk som 'fra et religionsvidenskabeligt synspunkt'. Der kan også stå noget i retning af 'i et religionshistorisk perspektiv' eller 'religions sociologisk set'. Det undrer

mig, at der kan være et sligt synspunkt; at nogen kan tale i denne videnskabs navn; at nogen kan identificere sig så meget med et fag, en tradition eller en metode. Rothstein er for mig at se et interessant studieobjekt. Et stykke etnografica. Jeg troede ikke, den slags fandtes mere på humaniora,⁹ men det gør de altså.

Meningen må være, at religiøse fænomener tager sig ud på en ganske bestemt måde, når de ses på denne bestemte måde, som han ser. Hvad gør, at han kan indtage den position? Og kan man tillade sig at generalisere ud fra denne ene iagttagelse? Jeg vover det.

2. Indenfor og udenfor

Hvordan kan man forholde sig til det objekt, man vil studere – videnskabeligt? Lad os tage objektet 'religion' eller 'mythos'. Vi kan befinde os tre steder: Ovenover, udenfor eller efter. Og dem vi studerer er da nede i, indenfor eller før.

Det første sted er *teoriens*. Vi ser det hele fra oven; vi overskuer forskellige religiøse fænomener; vi kan derefter gå i gang med at klassificere dem, sådan som f.eks. Schleiermacher har gjort. Der er religioner med en stifter; der er religioner baseret på en hellig tekst; der er primitive og udviklede religioner. Når Frazer studerede religion, så havde han en overordnet teori. Det samme er tilfældet for en semiotiker. Religion er en praksis, om hvilken vi har en religionsvidenskabelig teori. I de fleste tilfælde ændrer den observerende ikke det, der observeres.

Det næste sted er *distancens*. Forskeren står udenfor og er på afstand. Kun på afstand kan vi overhovedet forstå eller se noget. Kommer vi for tæt på et fænomen, bliver vi blinde. Men vi kan også komme for langt væk fra fænomenet. Heller ikke da kan vi se noget. Distancens position kræver, at vi en gang imellem går ind, men vi ved, at vi kan komme hjem igen. Vi kan gå *ind* i Jehovas Vidners rigssal. Vi kan gå *ud* og fortsætte arbejdet på kontoret hjemme på universitetet.

Det tredje sted er *tidens*. Vi befinder os i tid, efter det vi studerer. Løgstrup sagde jo, at 'religionens tid er forbi'. Han tog sociologiens forklaring for gode varer. Han antog, at sekularisering var en af moderniseringens følgevirkninger. Også for tidligere tiders antropologer som Tylor eller Frazer hørte religion en vis fortid til. Eftertidens sted mulig-

Fra et religionsvidenskabeligt synspunkt

gør også tanken om, at *logos* følger efter *mythos*. Hele afmytologiseringsprojektet tager udgangspunkt i, at det moderne menneske ikke samtidig kan tænde for en radio og tro på Det nye Testaments mytologiske univers. En religionsvidenskab ville ikke være mulig uden en eller anden historisk bevidsthed om, at den befinder sig på, om ikke et højere, så dog et senere sted end det, den gør til objekt. Ganske som etnografen studerer kulturer, der er ved at forsvinde, således studerer religionsvidenskab en tænkeform, der hører en svunden tid til. Findes religion endnu er det som residualform, eller der er tale om et *mod-moderne* tiltag. Religionskritikkens opståen – i nær alliance med religionsvidenskaben – er også knyttet til ideen om, at med rationaliseringen forsvinder myten. Groft sagt er eftertidens sted det sted, hvorfra religion blev studeret i det nittende århundrede. Derfor var religionsstudiet et forsøg på at finde frem til religionens oprindelse (*Origin of Religion*).

Jeg vil mene, at man for overhovedet at kunne sige 'fra et religionsvidenskabeligt synspunkt' må befinde sig et sted, der enten er over, udenfor eller efter. Findes blot eet af disse steder?

3. Findes stedet?

Det sted, hvorfra man ser, synspunktets privilegerede position, er blevet vanskeligt at finde eller at hævde eksistensen af. Min 'scapegoat', Mikael Rothstein, hvor ser han fra, når han ser? Jeg vil mene enten udefra eller ovenfra. Det tidlige sted vil ingen i dag kunne befinde sig på uden at komme i svare vanskeligheder.

Debatten mellem Rothstein og Aagaard, og dermed mellem religionsvidenskab og teologi, bygger tilsyneladende på modsætningen mellem indenfor og udenfor og ovenover og indeni. Det er ved hjælp af denne skelnen, at faget bliver til et fag. Fags identitet opnås nemlig ved et forbud. Hvis du skal tilhøre gruppen af religionsvidenskabsmænd, er der visse ting, du ikke må gøre. Hvis en religionssociolog går i kirke, er medlem af menighedsrådet, så er han ikke en rigtig distanceret religionssociolog. En rigtig religionssociolog som Ole Riis vil være betænkelig over en teologisk religionssociolog som Hans Raun Iversen. Jeg kan forestille mig, at rigtige religionssociologer foretrækker Habermas frem for Peter Berger, fordi Berger er kristen apologet.¹⁰

Der er en teologisk tradition, der helt har afskrevet ideen om den udenforstående iagtager, som Løgstrup kaldte det. Derfor var Løgstrup endog skeptisk overfor historikere som P. G. Lindhardt, fordi han lod som om, han stod uden for historien og betragtede den som udvikling. Aagaard står i samme tradition som Løgstrup. I al fald for Løgstrup fandtes stedet udenfor slet ikke. Det iagttagende subjekt kaldte han en 'blodfattig konstruktion'. Modsætningen mellem indenfor og udenfor er også afhængig af modsætningen mellem *fact* og *value*; og den kan udtrykkes i modsætningen mellem *engagement* og *distance*. Aagaard tvivler – med rette – på, at dette sted ovenover eller udenfor overhovedet eksisterer. Rothstein må antage stedets eksistens. Han tror, det findes. Allerede i begyndelsen problematiserede jeg ideen, da jeg talte om studiet af myten. Det er dermed ikke, fordi Aagaard selv er kristen, eller fordi han er teolog, eller fordi han er engageret i en sag, at han og religionsvidenskaben kommer på kant med hinanden. Aagaard må nødvendigvis gå ud fra, at Rothstein har en *interesse* (i Habermas' betydning).

Hvad kunne den interesse være? Er det blot en interesse i at forstå andre religioner og dermed tilgive dem? Hvis vi forstår scientologer, vil vi så se, at de ikke er så meget anderledes end Jehovas Vidner, katolikker eller Tidehvervspræster? Den distancerede betragtningsmåde synes i al fald at føre til, at alle religioner gøres til *det samme*. Det samme hvad? Ja, hvis vi definerer religion som konstruktion, så er alle religioner måder at »make sense« på; om man gør det på den ene eller den anden måde er ikke afgørende. Hvis interessen er forståelse, så bliver resultatet *tolerance*, fordi man har ligestillet religioner eller gjort dem lige-gyldige.

Er interessen emancipation? Forståelsen kan ledsages af frihed: religionsfrihed. Den distancerede holdning er da et led i en demokratisering og er et bidrag til den modernisering, der er fuldført i USA, hvor stat og kirke adskilles. Emancipation, som oplysningsprojekt, kunne også være religionsvidenskabens mål på en lidt anden måde. Ikke som religionsfrihed, men som frihed *fra* religion. Den nære sammenhæng mellem religionsvidenskab og religionskritik mener jeg kan påvises. Et vigtigt aspekt ved oplysningens projekt var at få religionen udryddet; at få *mythos* erstattet med *logos*. Ja, traditionerne går vel tilbage til Lukrets,

Fra et religionsvidenskabeligt synspunkt

hvor så Cicero senere forsøgte at skelne mellem fromhed og overtro. Freud talte om »unser Gott logos«. Dette oplysningsprojekt så ud til at lykkes, hvis man spurgte religionssociologerne, som ikke blot registrerede det, men som også forsøgte at få dét til at forsvinde, som de studerede. Fra et religionssociologisk synspunkt ser det ud til – eller skal man bruge datid – så det ud til, at religionens tid er forbi. De så det hele udefra eller ovenfra. De så noget forsvinde. Eller var de nu så seende, som de mente?

4. Religionskritikkens forsvinden

Peter Berger er blot een af de mange religionssociologer, som har gjort op med troen på, at religionen ville forsvinde i takt med moderniseringen. Når sociologer troede, at religionen ville forsvinde, så var årsagen den, at de selv kom fra areligiøse miljøer. Det faldt dem slet ikke ind, at religion kunne spille en samfundsmæssig rolle. Religionen er en konstant faktor. Der er hverken mere eller mindre af den. Når der før i tiden næppe var den store modsætning mellem religionsvidenskab (eller religionshistorie) og teologi, så var det, fordi teologien ikke anså kristendommen for en religion. Teologen kunne være religionshistoriker samtidig med at han var prædikant. Der var ingen modsætning. Men de fleste teologer har opgivet tanken om, at evangeliet er et syrebad, der opløser al religiøsitet. I samme øjeblik kristendommen igen er blevet en religion, bliver den dels en religion blandt mange, og dels er der åbnet for en konfrontation mellem de to fagtraditioner: teologi og religionsvidenskab.

Religionskritikkens mulighed er, at den kommer *efter* religionen. Dens fundament er videnskab. Dens historiesyn er fremskridtstroen og troen på, at det moderne er uforeneligt med religion. Når vi erkender, at religionen ikke er udryddet, så kan det betyde, at hele oplysningsprojektet er slået fejl. Det moderne menneske tror ikke på videnskaben. Det tror på alt mellem himmel og jord, og på at der er mere mellem himmel og jord. I dag kan man bilde folk hvad som helst ind. I en sådan situation er det svært at udtale sig på en religionsvidenskabs vegne. Det er slet ikke givet, at man kan privilegere videnskab over religion. Det betyder videre, at der er een ting, som en nutidig religionsvidenskab ikke kan være eller gøre: *Den kan ikke være religionskritisk.*

Den må naturligvis have erkendt, at vi ikke har ladt myten bag os; den ved, vi ikke lever efter religionens tid. Når den ikke kan være kritisk, så skyldes det, at den ikke har et videnskabeligt fundament, hvorfra religionskritikken kan udøves. Religionskritik forudsætter tro på videnskab som sandhed om religion og på, at man befinder sig i tiden efter. Det synspunkt må opgives. Tilbage er de to problematiske steder: udenfor og ovenover.

Religionsvidenskaben er næsten tvunget til at klamre sig til, at disse steder findes. Derfor er den åben for kritik for at være 'objektivistisk' og 'værdifri'. Den tvinges i armene på neo-positivismen.

Samtidig med at religionsvidenskaben må opgive religionskritikken – alle religioner er lige gode –, da sker så det, at teologien har overtaget den. I dag findes der kun en *teologisk* religionskritik. Religionsvidenskaben må nøjes med velvillig forståelse.

5. Voldtægt eller kærlighed?

Den post-moderne etnografi, siger dens opfinder Stephen A. Tyler »has none of the rape of the scientists 'looking at'«. ¹¹ Man kan vel næppe endnu tale om en post-moderne religionsvidenskab; een der skriver religion. For så vidt religionsvidenskaben ser på religion, har den noget i sig af den voldtægt, som er det videnskabelige blik iboende. Tyler siger videre:

Evocation – that is to say 'ethnography' – is the discourse of the post-modern world, for the world that made science, and that science has made, has disappeared, and scientific thought is now an *archaic* mode of consciousness (min understregning). ¹²

Er religionsvidenskab, som videnskab, set fra etnografiens synspunkt, Tylers, arkaisk; da er dens chance måske netop at være videnskabelig, fordi den ved, at dens værste konkurrent efter teologien er etnografien. Hvem kan nemlig skelne mellem de to: religionsvidenskab og etnografi? Religionsvidenskaben synes ikke at have problemer med *repræsentationen* af sit objekt på samme måde, som etnografien har. Det Tyler kalder »the descriptive adequacy of language as representation«.

Fra et religionsvidenskabeligt synspunkt

Jeg har forsøgt at sige noget om, hvorfra religionsvidenskaben ser sit objekt, men ikke noget om, hvordan den gengiver det, den har set. Hvordan mon dens tekst eller diskurs ser ud? Skriver de blot, som om intet var sket? Vil de privilegere deres egen diskurs over den, de gør til objekt?

Der er to forhold her, som kan debatteres. Dels er forholdet til objektet i religionsvidenskaben fundamentalt anderledes end forholdet er i andre lignende diskurser: historie, litteraturteori, kunsthistorie; dels synes det ikke at blive diskuteret, om der er et etisk problem blandet ind i det epistemologiske, når objektet – andre religioner – overhovedet gøres til objekt.

Af Grundtvig har vi lært, at man skal elske det, man vil forstå. Man kan endda have det pædagogiske formål at få andre til at elske det, man mener at have forstået. Elsker religionsvidenskaben sit objekt? Gør den vold på det? Når man studerer historie, kunst, musik eller litteratur, så vil man gerne have andre til at sætte pris på, læse, se, høre, engagere sig i det, man studerer. Jeg både studerer litteratur og forsøger at involvere mine studerende i det. Jeg ville næppe sige: fra et litteratursociologisk synspunkt ser litteraturen sådan ud. Jeg kunne godt gøre det; men hvem ville min Aagaard være, som jeg ville kritisere, i og med at jeg udtalte mig sådan? Historikeren vil gerne gøre den historieløse historisk; vil give folket en historie; men vil religionsvidenskaben gøre modtageren af den religionsvidenskabelige afhandling religiøs? Kvalificere hans eller hendes religiøse instinkt, tilhørsforhold eller tro? Give religionen bedre materielle og åndelige forhold? Det har jeg svært ved at forestille mig. Forskellen mellem de fag, som jeg har nævnt, og religionsvidenskaben er, at en skelnen mellem at være inde i eller udenfor ganske enkelt ikke giver mening, når talen er om litteratur, musik eller historie. Og selv om litteraturvidenskaben kommer efter, så er det ikke noget, der privilegerer den.¹³

Kritikken af religionen er for religionsvidenskaben blevet umulig, og opbyggeligheden mangler. Religionsvidenskaben er dømt til ren *beskrivelse*. Dermed løber den så ind i endnu et problem, nemlig om dens videnskabelige sprog er adækvat.

Det problem vil jeg antyde lidt om ved at gå omvejen om ad orientalisme-problemmplekset. *Orientalism* er titlen på en berømt bog af en amerikansk-palæstinensisk litteraturteoretiker af Foucaultsk observans, Edward Said. Tesen er kort formuleret den, at vort billede af orienten og orientalerne er en vestlig *konstruktion*. Den fortæller intet om objektet, men kun om dem, der studerer det. Said forholder sig dernæst kritisk til den repræsenterende tænkning, dvs. til den tænkning, der objektiverer. En sådan kritik henter sin inspiration fra Heidegger. Det er en tilsvarende ethos, der ligger bag en del postmoderne etnografers opgivelse af repræsentation som etisk set uforsvarlig.

På den ene side vil en religionsvidenskabelig metode sikkert gå ud fra konstruktivismen og sige, at religion er en konstruktion (af mening). Men dens beskrivelse af religion er selv en konstruktion, der ligesom orientalismen mere siger noget om konstruktøren, end om det der studeres. Den religiøse har ikke bedt om at blive studeret eller gjort til objekt. Der vil altid være et magtforhold og et hierarki mellem den videnskabelige konstruktion af det religiøse og det religiøse. Den religiøse er tildelt rollen, som den der ses på, fortolkes, beskrives, forstås.

Det helt store spørgsmål forbliver, hvordan en religionsvidenskabelig diskurs skal se ud, hvis den bevæger sig hinsides det beskrivende? Tylers løsning kan måske give et fingerpeg. Postmoderne etnografi privilegerer diskurs over tekst, siger han. Den sætter dialog i stedet for monolog. Den understreger det kollaborative og har opgivet »the transcendental observer«. Det var ham, som jeg med Løgstrup kaldte det 'iagttagende subjekt'. Tyler fortsætter: »It [post-modern ethnography] rejects the ideology of 'observer-observed', there being nothing observed and no one who is observer«. Hvad er der så? »The mutual, dialogical production of a discourse, of a story of sorts«. Hvordan det i praksis ville komme til at se ud, har jeg intet bud på her. Udfordringen til en religionsvidenskab må være at opgive ideologien om den observerende og de observerede. Kan religionsvidenskaben så leve uden iagttageren? Kan iagttageren blive en deltager? Uden iagttager ville det i al fald blive umuligt at sige: 'Fra et religionsvidenskabeligt synspunkt'.

Fra et religionsvidenskabeligt synspunkt

Noter

1. Og hvis der er brug for flere apologier, så har jeg læst Religious Studies i USA hos Raymundo Pannikar.
2. Skriftet *mimer* fra begyndelse til ende et videnskabeligt værk om Bibelen. Der citeres fra Albright, Hans Küng osv. Det er ikke let at se, hvorfor bogen ikke skulle være (religions-)videnskab. Den hedder *Bibelen: Guds ord eller menneskers?*
3. Dette ord brugtes endnu af Otto Jespersen.
4. Ordet bruges for at markere en forskel mellem Vernant og Detienne og den klassiske filologi.
5. Robert Pogue Harrison, »The Ambiguities of Philology«, *Diacritics*, nr. 2, 1986, s. 20.
6. Argumentationen stammer fra Terry Eagletons *Literary Theory*.
7. Se Harry Levin, »The Myth of Myth«, *Refractions*.
8. Jeg må åbent erklære, at jeg ikke har læst Rothsteins arbejder. Det følgende er ikke en kritik af hans arbejde, men alene en konstatering af, at han indtager en bestemt attitude.
9. Jeg begrænser mig til humaniora; selv om jeg godt kunne have inddraget naturvidenskaben også. Heller ikke en fysiker ville udtale sig som Rothstein, håber jeg da.
10. Bergers mest apologetiske bog er *The Heretical Imperative*.
11. Stephen A. Tyler, »Post-Modern Ethnography«, i Clifford og Marcus (red.), *Writing Culture*, s. 139.
12. *Ibid.*, s. 123.
13. Disse betragtninger er inspireret af et spørgsmål, som Jens Peter Schjødt stillede mig efter foredraget.

Hans Hauge
Lektor, dr.phil.
Center for Kulturforskning
Aarhus Universitet