

MENNESKELIG INDSIGT VED STUDIET AF RELIGION

Af Jacques Waardenburg

Det foreslåede emne for denne forelæsning¹ har tvunget mig til at gå tilbage til nogle elementære spørgsmål om, hvad vi gør, når vi arbejder inden for feltet religion. Kan vi nå nogle indsigter, nogen »Aufklärung« i forbindelse med dette felt, der har haft en sådan fascination, ikke blot hos grundlæggerne for mere end 100 år siden, men også hos mange eminente forskere, bl.a. i Danmark, der har viet deres liv til det og videregivet en stor forskningstradition, der bør sikre, at det ikke vil gå tabt i presset fra omgivelserne. Faktisk er det vores opgave at give det videre til nye generationer, beriget med nye indsigter til gavn for den videnskabelige forståelse for, hvad religionerne har betydet for mennesker.

Jeg vil inddele forelæsningen i fire dele, der behandler fire forskellige slags indsigter: 1) Indsigter i forskernes menneskelige motivation til at gå ind i feltet; 2) indsigter i religionsvidenskaben som videnskabelig disciplin eller forskningsfelt; 3) indsigter i begreberne »religioner« og »religion« og deres natur som nøglebegreber for vores teoretiske ramme; 4) indsigter, der opstår af vores tilgangsvinkel til det, der er vores emne: religion, religiøse fænomener, religioner, og den betydning, det altsammen har for almindelige mennesker som os.

Men lad os fra begyndelsen understrege trangen til eller endog drift mod at kaste sig ud i dette studieområde. På nuværende tidspunkt er der en bemærkelsesværdig tendens til at deltage i religiøse grupper af forskellig oprindelse og til at ville erfare livets kilder direkte. Men ved siden af denne trang til at ville deltage har der også været en tendens af mere intellektuel karakter med en interesse for at læse og tilegne sig viden om andre verdener, en anden fortid og andre religioner, eller kort sagt: universer forskellige fra vort eget. Det vil være for meget at kalde dette romantik: det kan meget let lede frem til en reel interesse for virkelige mennesker uden for ens egen cirkel. Og en sådan interesse kan

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

vækkes i gymnasiet, gennem rejser eller gennem visse oplevelser i den tidlige tilværelse, og den kan styrkes ved en mental overskridelse af for snævre grupper og interesser og af indesluttetheden i lukkede samfund.

Og således vil et ungt menneske måske starte på et universitet i fag som antropologi, orientalske sprog eller religionsvidenskab på enten et teologisk eller humanistisk fakultet, idet beslutningen delvis vil være afhængig af de eksisterende institutioner, af forslag fra vejledere, af læreres eller venners eksempel, eller måske af familieforhold. Ofte sker det så i begyndelsen og i de første år, at studenten ikke kommer til at smage studiet af religion som sådan, idet det hele tiden er »omklamret« af teologi, af sprogstudier og af antropologi og sociologi i al almindelighed. Først efter nogle år kan det tages som et særligt studieområde, og så vil det være den videnskabelige disciplin, som studenten må underordne sig, og som han eller hun må lade sig indpode med. Der er i sandhed lang vej til forsvaret af den videnskabelige afhandling inden for religionsvidenskaben, hvor særlige prøver og krav om beviser for udholdenhed og pligtfølelse ikke mangler, hvor en stor del af gennemførelsen vil være afhængig af faktorer som positive omgivelser, meddelsomme lærere, muligheden for stipendier osv. Samfundet gør ikke forholdene lette for en person, der ønsker at forlade det mentalt for at komme til at føle sig hjemme i verdener, der ligger uden for den daglige erfaring. Men for nogle lykkes det, og de vil være i stand til at forske videre inden for dette felt, og hermed kommer vi så til det egentlige emne for forelæsningsen.

1. Forskernes menneskelige motivation

Der er naturligvis en bred skala af dybere intentioner, der gør sig gældende blandt forskere, der studerer ikke blot andre kulturer i fortid og nutid, men også og især andre religioner. I skalaens ene ende er der de, der så at sige opdager en særlig spiritualitet, en spirituel dimension i tingene, gennem deres studier af andre religioner, og de ender muligvis med et fast religiøst engagement. I den anden ende er der de, der har en udpræget skepsis over for alt, hvad der har med religion at gøre, institutionelt, emotionelt og ideologisk, og de er ikke derfor mindre seriøse forskere. Som en konsekvens heraf drives studiet af religion af en lidenskabelig trang til at afsløre og stemple religion som en mekanisme, der skjuler de sande årsager til det, der sker, dækker virkelig-

heden med et slør af illusioner og tjener som et instrument for magten. De ser religionen som en kode og en institution for lydighed og disciplin, der støtter den etablerede orden, eller som et subtilt middel til undertrykkelse i tyranners, tyranniske klassers og tyranniske regimers interesse. Et sådant studium af religionen har en intention om at demaskere religion for sandhedens skyld. Studiet af religion eller af en bestemt religion kan her endog blive til studiet af en fjende med henblik på at føre krig mod ham. Jeg nævner disse ekstremer først, for at vise, hvordan studiet af religion, der er autonomt som videnskabelig disciplin, også udover den individuelle forskers intentioner, kan bruges og har været brugt ideologisk både af fortalere for religion i almindelighed eller for en bestemt form for religion, og af dem, der ikke alene ønsker at distancere sig selv fra enhver form for religion, men som endog ville foretrække, at fænomenet helt forsvandt fra denne planet.

Men der findes også andre intentioner. En fremtrædende motivation blandt os i efterkrigstiden, da jeg var studerende, var en ren nysgerrighed efter at vide, hvad andre folk og især store tænkere havde tænkt og sagt om virkeligheden: om livet, kosmos, dybderne bag hverdagsverdenens erfaringer. Ideen om, at vi kunne have gavn af at lytte til det, som blev sagt af andre religioners talsmænd, om det, som vi anså for »vore« problemer, var meget levende. Går vi lidt videre, møder vi, måske forskelligt alt efter det sociale miljø, på den ene side forskere, som er påvirket af det faktum, at så mange mennesker - og blandt dem mange imponerende skikkelser - har været »religiøse«. Hvad kan der være i den menneskelige natur, som bevæger mennesker på denne måde, og som giver en så solid karakter og en så fast ryggrad eller en så ædel livsstil og udstråling til visse personer? Og på den anden side er der forskere, der ud fra personlige eller andre folks erfaringer er overraskede over eller ligefrem rystede af det faktum, at religionen så ofte har været en hindring for frigørelse og udvikling, for både personlig og social fuldendelse. De konstaterer, at unge menneskers tilværelse og gode samfund er stivnet og er kommet til skade, og at social mobilitet og frihedsanstrengelser fra alle slags grupper er blevet afvist i religionens navn. Hvad der startede som nysgerrighed og forundring, kan føre til, at man bliver chokeret, og at man derfor må tage et moralsk standpunkt.

Men igen kunne man nævne andre motivationer hos forskerne. Der

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

er en gruppe, der så at sige er besat af esoteriske doktriner, gnostiske initiationer, mystiske impulser og æstetisk-religiøs harmoni. Dette er forskelligt fra det, vi kaldte opdagelsen af spiritualiteten f.eks. gennem den mystiske poesi. Der er snarere tale om en slags detektivarbejde med spirituelle redskaber som den eftersøgte genstand, noget der udøver en ekstraordinær tiltrækning efter noget »skjult«, noget udover dagligdagens verden, noget, der skal ledes efter, fordi det bibringer os en højere mening. Ligeledes findes der forskere, der er optaget af det rationelle i betydningen »Vernunft« og det, som religionerne gør ved det: det rationelle, der enten bliver tilsløret af, hvad der i denne sammenhæng kaldes »stupide« synspunkter og praksisformer gennem »lukkede« religioner, der begrænser menneskets rationalitet; *eller* rationaliteten, der kan blive yderligere oplyst af det, der kan kaldes oplysende og »åbnende« religiøse synspunkter, som leder til indsigt i virkeligheden og kommunikationen med den. Og på dette spor af »Vernunft«-videnskab, men måske uden dens metafysiske inspiration, befinder de forskere sig, der drives til at søge efter den videnskabelige sandhed om religion, der søger den historiske, sociale, psykologiske virkelighed og den rolle, som bestemte religioner har spillet i den.

Til sidst er der, blandt eksplicit kristne forskere på området, nogle motivationer på spil, som er af en kristen-religiøs natur, og som bedst kan karakteriseres som »teologiske« motivationer. Også disse er af meget forskellig natur. De varierer fra søgen efter en guddommelig plan med verden og menneskeheden religioner til et yderste mål om at realisere et guddommeligt rige på Jorden, hvilket forskellige religioner kan hjælpe til med at realisere på bestemte måder, eller hvis realisering er afhængig af, at visse religioner bliver skåret bort. Studiet af religion bliver således det forberedende arbejde for en teologisk vurdering, ud fra hvilken der kan drages praktiske konklusioner angående denne »bortskæring«, konklusioner, der igen kan variere fra hård mission for at omvende folk til Kristus til en tendens til dialog, på grundlag af hvilken man vurderer den pågældende religions teologiske relevans. Og naturligvis gives der også teologiske motivationer for ikke at studere ikke-kristne religioner overhovedet (fordi de ikke er af teologisk relevans), eller at studere dem udelukkende i forhold til missionen, som jo kræver, at man lærer sprogene, kulturerne og religionerne hos de folk, blandt hvilke man ønsker at forkynde.

Det skal også noteres, at religiøs-teologiske motivationer på samme måde spiller en rolle i andre religioners motivationer for at studere religioner, der ikke er ens egen, og at de i høj grad bestemmer den måde, som man nærmer sig disse andre religioner på. Dette gælder f.eks. for jødedom og hinduisme. I de fleste tilfælde er interessen i andre religioner imidlertid yderst begrænset, idet det samfund og den kultur, som den enkelte lever i, med sin religion automatisk begrænser hans horisont.

Jeg er tilbøjelig til at lægge stor vægt på den rolle, som subjektive faktorer og intentioner har for videnskabeligt arbejde, og især når det gælder religion, også selv om forskerne nogle gange tøver med at erkende det. Men hvad den videnskabelige foretagsomhed som sådan angår, forekommer det, at det, der opfattes som »religionsvidenskabens« rolle, synes at være mindst lige så vigtigt.

2. Studiet af religion som videnskabelig disciplin

Når vi ser tilbage på forskningshistorien gennem de sidste 100 år, kan vi med en vis ret skelne mellem en række »skoler« inden for forskningen. Lad mig nævne nogle eksempler, vi kan bruge i den følgende diskussion.

På det helt empiriske niveau har vi den klassiske skole, der arbejder filologisk-litterært og kritisk-historisk. På basis af tekstudsagn (støttet af arkæologiske fund, kunsthistorie, etc.) sporer man de religiøse forestillingers og praksisformers historie inden for en religion eller evt. som tråde, der løber gennem flere religioner. Man kan have opmærksomheden henledt på de mest forskelligartede religiøse fænomener; men måden, man studerer dem på, er at sætte ind i en historisk (eller tidlig) sekvens og følge deres udvikling. Dette er hvad der almindeligvis menes med termen »religionshistorie« fra f.eks. C. P. Tiele til Geo Widengren.

En anden skole, der også er empirisk, er social- og kulturanthropologien, hvor de religiøse forestillinger og den religiøse adfærd studeres som dele af de sociale institutioner eller af et samfunds generelle kultur. Igen kan det være de mest forskelligartede religiøse fænomener, man er opmærksom på, men her gøres et forsøg på at forstå deres rolle, funktion eller mening i et større kulturelt hele. Her forskes der ikke i tekster fra fortiden, men i samtidige samfund, hvor forskeren gør sit feltarbejde gennem det, der nu om dage hedder »participant observation« i det pågældende samfund. Betydningfuldt nok er den moderne religionsantropo-

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

pologi i introduktionsværker til religionsvidenskaben nævnt i langt mindre omfang, end tilfældet er for f.eks. psykologi eller sociologi, skønt antropologernes bidrag til religionsstudiet faktisk har været enorm, lige fra E. B. Tylor til Clifford Geertz.

En tredje empirisk skole er sociologien, der fra sin begyndelse har vist megen interesse for religion i de vestlige samfund, og som også har udviklet nogle teoretiske rammer og positioner i endnu højere grad end det er tilfældet for religionshistorien og endog religionsantropologien. Fra begyndelsen af var spørgsmålene bredt anlagte: religionens eller den religiøse histories sociale basis og en given religions indflydelse på de samfund, hvori den har været fremherskende. Der er mange forskellige positioner inden for religionssociologien varierende fra forskere som Durkheim og Max Weber til Luhmann² og Matthes.³ Til forskel fra antropologerne har sociologerne gjort meget for en sociologisk fortolkning af religionshistorien, som det f.eks. gælder Hans Kippenberg.⁴

Lige siden religionsvidenskabens grundlæggelse har der været en skole, der tog sig af det komparative studium af religion, ofte kaldet »comparative religion«. Den har været mere eller mindre knyttet til de tre nævnte empiriske skoler. Her sammenlignes forskellige religiøse fænomener med hinanden, enten på et helt empirisk niveau for at observere ligheder og forskelle, hvad der er vigtigt for studiet af historiske påvirkninger og sociale variationer, eller på et mere abstrakt niveau, hvor det komparative arbejde bliver udført fra et perspektiv, der indtager mere generelle spørgsmål. Der er store variationer i de komparative religionsstudier, der har haft fremragende repræsentanter fra f.eks. J. G. Frazer med hans *The Golden Bough* til Georges Dumézil og hans komparative indoeuropæiske mytologi.

Det er langt vanskeligere at give de korrekte betegnelser til de andre, mindre empiriske skoler inden for religionsvidenskaben. To af dem er dog nogenlunde genkendelige.

Den symbolistiske skole på den ene side betragter principielt religiøse fænomener og religioner som symboler og symbolsystemer, og målet for religionsvidenskaben er derfor at dechifrere sådanne religiøse symboler. I og med at symboler opfattes som noget, der har reelt indhold og værdi, kan vi tale om en symbolistisk skole inden for religionsvidenskaben med en metafysisk orientering, fra Creuzer⁵ til Mircea Eliade.

Den skole, der går efter de religiøse erfaringer, ser på den anden side

basalt de religiøse fænomener som udtryk for menneskets religiøse erfaring, og målet for religionsvidenskaben bliver derfor at læse de religiøse fænomener med henblik på den religiøse erfaring, der ligger til grund for dem, og som fortalerne for denne skole mener kan retableres af den tilstrækkeligt sensitive forsker. I og med at denne skole bebrejder de andre skoler deres rationalistiske perspektiv, kan vi tale om en basalt irrationalistisk eller måske antirationalistisk tilgangsvinkel til religionsstudiet, idet emnet opfattes som noget, der transcenderer fornuften. I denne tradition finder vi store navne som Rudolf Otto og Friedrich Heiler.

Forskellig fra disse to skoler er en anden hermeneutisk retning, det vil sige en forskning, der ønsker at blottlægge meningen og betydningen af de religiøse fænomener. Medens symbolisterne og de, der ønsker at trænge ned i den religiøse erfaring, opfatter det således, at mening og betydning er en kvalitet ved det religiøse fænomen som sådan, så retter denne retning sin opmærksomhed imod den mening, som religiøse fænomener explicit eller implicit har for de mennesker, der er forpligtet på dem. Denne »subjektive« mening er delvist implicit i det, der siges af folk, der beskæftiger sig med sådanne fænomener; delvist bliver den gjort explicit i de forskellige fortolkninger, som religiøse »eksperter« (teologer og andre) giver af disse fænomener, f.eks. myter og ritualer. Det er gennem fænomenologiske analyser, at sådanne subjektive meninger kan gøres til forskningsgenstand. Over for de irrationelle tendenser, der kommer til udtryk også i denne skole, er der en anden forskningsretning, der insisterer på rationelle analyser af de betydningstyper og -mønstre, som givne befolkningsgrupper under bestemte omstændigheder tillægger (symbolisterne ville sikkert sige: afleder fra) sådanne tegn og symboler, med vægten på resultaterne af sådanne fortolkninger og applikationer af fænomenerne. Over for de metafysiske og irrationalistiske hermeneutiske skoler kan denne karakteriseres som anvendt hermeneutik.

Efter at vi har set på disse forskellige forskningsretninger inden for religionsvidenskaben - inddelingen kunne naturligvis forfines ved at se nærmere på forskellige nuancer og lave underopdelinger - vender vi tilbage til studiet af religion som en videnskabelig disciplin, eller, som jeg hellere vil formulere det, som et felt for videnskabelige undersøgelser. Det er videnskabeligt i den udstrækning, at den opnåede viden på

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

basis af empiriske data og brugen af fornuft kan gøre krav på generel gyldighed. Man søger efter en art sandhed, således at alle udsagn, der hævdes at være sande, skal kunne verificeres. I modsætning til, hvad man undertiden har ment tidligere, kan de forskellige skoler og indfaldsvinkler, som vi netop har nævnt, ikke gøre krav på eksklusive rettighe-der til at kalde *sig selv* »religionsvidenskab«: de er snarere forskellige skemaer for sådan en videnskab, og de udgør *tilsammen* det, der menes med religionsstudier i ordets bredere betydning. Basalt kan man skelne imellem tre sådanne skemaer.

For det første: Man tager ikke studiet af religion som en disciplin i sig selv, men som en del af eksisterende discipliner, der også inddrager religiøse data, men som ikke eksklusivt koncentrerer sig om dem. Med andre ord studeres de religiøse fænomener i forlængelse af en eksisterende disciplin som f.eks. sociologi, kulturanthropologi eller historie. Vi kan kalde dette studiet af religiøse fænomener i kontekst, set gennem forskellige specialdiscipliners linser.

For det andet: Religionsstudiet koncentrerer sig specifikt om religiøse data, om bestemte religiøse forestillinger og handlinger. Således kan man f.eks. være opmærksom på historien og historiske forbindelser (eller indflydelse) ved sådanne religiøse data. Eller man kan foretage sammenligninger mellem religiøse data med bestemte formål (f.eks. for at etablere ligheder og forskelle, for at afdække underliggende strukturer, for at kategorisere sådanne data i bestemte typer eller idealtyper etc.). Forskning, der koncentrerer sig specifikt om religiøse data, kan også være interesseret i meningen (den religiøse mening) med disse data, sådan som det er tilfældet med f.eks. de skoler, der arbejder med symbolisme og religiøs erfaring. Alle disse måder at studere på behandler de religiøse data så at sige i isolation fra deres ikke-religiøse kontekst.

Det tredje skema i studiet af religion ser de religiøse data i relation til den historiske og sociale realitet, som de findes i, og er opmærksom på de traditioner, i hvilke de religiøse data er bevaret, og på de forskellige fortolkninger og benyttelser, som forskellige grupper giver dem, idet også deres praktiske konsekvenser inddrages. Den anvendte hermeneutik, der blev nævnt ovenfor, hører til her, men det gør resultaterne af de to foregående projekter også: religion i disciplinkontekst og religiøse fænomener isoleret fra deres kontekst.

Det er oplagt, at de tre skemaer for religionsstudier leder til forskellige indsigter i religionens natur; alt efter om man ser studiet simpelthen som en særlig gren af eksisterende videnskabelige discipliner, som et forskningsfelt, der er karakteriseret ved religiøse data, eller som et samfunds specielle religiøse datas fortolkningshistorie og forsøget på at forklare disse fortolkninger. De forskere, der er motiveret af spirituelle interesser, føler sig måske mest hjemme inden for det andet skema, medens forskere, der er mere skeptiske over for religion, arbejder efter retningslinjerne i det første skema; endelig vil forskere, der interesserer sig for subjektive meninger og har en hang til større sammenhænge, måske føle sig mest hjemme i det tredje. Men under alle omstændigheder bør vi ikke afskære os selv fra den indsigt, at studiet af religion er et multidisciplinært felt med mange perspektiver. Og der er klare forbindelser mellem dette forhold inden for feltet og den mangesidede natur i de forskningsmæssige motivationer, vi konstaterede tidligere.

3. »Religions« og »religioners« idéredskaber

Efter at vi har opnået nogen indsigter i forskernes motivationer og i ideerne inden for religionsvidenskaben, vil jeg gerne gå et par trin højere op i abstraktionsniveau. Vi skal ikke længere beskæftige os med de konkrete tilgange til studiet af religion, men med nogle indsigter i de implikationer, der ligger i termerne »religion« og »religioner«. Kort sagt: med mindre vi bruger disse termer på en ganske varieret måde, risikerer vi at gøre studiet af religion til et ekstremt stift skema, der ikke har meget at gøre med religionens realitet, som den leves af folk. Vi må med andre ord vælge imellem på den ene side at give klare definitioner og opnå terminologisk konsistens, men med den omkostning, at vi skematiserer religionsstudiet som noget, der ligger langt fra de realiteter, som vore undersøgelser drejer sig om, eller på den anden side at holde os til disse realiteter og studere dem som menneskelige realiteter på bekostning af faste definitioner og en klar terminologi. Som det sikkert vil være fremgået af det foregående, vil jeg foretrække det andet alternativ. Og hvorfor så det?

Det er blevet påpeget af W. Cantwell Smith⁶ og andre, at det generelle religionsbegreb er et vestligt fænomen, ligesom ideen om, at flere forskellige religioner eksisterer side om side. Det er også blevet påpeget, at disse ideer ikke er fostret af religionsforskere. De var snarere oprin-

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

deligt religiøse ideer, der blev brugt og udbygget teologisk; med andre ord er de basalt set teologiske ideer, der implicerer et normativt og ikke først og fremmest et deskriptivt syn på virkeligheden. Begreberne religion og religioner, der havde en teologisk normativ natur, blev dermed nøglebegreber i forhold til de måder, som europæerne (ikke blot de kristne) opfattede og artikulerede den ydre verden på. Ligesom religionen i Europa havde et separat domæne med dens egen institutionelle ramme (kirken), der er adskilt fra andre sociale institutioner, således tenderede europæerne også imod at identificere ikke-europæiske samfund ved at spørge om, hvad deres religion som et separat domæne var. Denne form for interkulturel opfattelse har en basis, der i sidste instans går tilbage til en specifik teologisk opfattelse af de generelle forhold, som forskellige folkeslag i verden har haft til Gud. Mere specifikt drejer det sig også om den særlige overlegenhed, som den vestlige kristendom (protestantisk og katolsk) har haft, ikke blot i forhold til andre variationer af kristendommen, men også i forhold til andre religioner, kulturer og samfund.

Jeg har i andre sammenhænge argumenteret for, at europæernes syn på andre folkeslag indtil for nylig havde en religiøs kvalitet, der var teologisk artikuleret; verden var delt op i en række religioner, og de respektive kulturer, de hørte hjemme i, blev tilskrevet - via religionerne - en indre religiøs kvalitet, der ikke blot var forskellig fra den vest-europæiske kristendoms, men også på en markant måde inferior i forhold til denne. Det var i den periode, begreberne religion og religioner implicerede en særlig klassifikation af folk og en særlig måde at skelne mellem ikke-europæere og europæere på, såvel som mellem de forskellige ikke-europæiske folk - alt set fra en europæisk synsvinkel. Denne periode varede stort set frem til oprettelsen af uafhængige nationalstater i Asien og Afrika.

Som en konsekvens ser vi ikke blot på andre kulturer efter vor egen målestok (bortset fra nogle få historikere og antropologer), men vi ser også på andre folks religiøse aktiviteter i overensstemmelse med, hvad vi forstår ved religion i Europa, hvilket er teologisk artikuleret (bortset fra nogle få religionsforskere og nogle konvertitter til andre religioner). Basalt har forståelsen af andre folkeslags motivationer, udtryksformer og spirituelle værdier sin rod i vestlig teologi, hvad der indeholder et normativt aspekt. I andre kulturer kategoriserer man spirituelt liv og reli-

giøse aktiviteter hos folk, der ikke tilhører disse kulturer, på en helt anden måde end den, den vestlige kristendom har kategoriseret andre folks spirituelle liv på. Dette rejser det relevante spørgsmål om, hvordan en religionsforsker skal se på, forstå og studere andres religiøse liv, når bortses fra de nævnte religiøse synspunkter.

Et lignende problem eksisterer i forbindelse med den måde, hvorpå en kultur kategoriserer og ser på andre kulturer eller kultur generelt. Historiske studier viser, at andre kulturer i Europa er blevet set i relation til det, vi i perioden har anset for værdifuldt. Med andre ord er andre kulturer oftest blevet set i den europæiske kulturs billede. På samme måde, men mindre tydeligt, er ikke-vestlige former for spirituelt liv blevet beskrevet og vurderet i den vestlige kristendoms billede, med hele vægten lagt på de indlysende forskelle. Hvis vi ønsker at bruge det generelle begreb religion i vort studium, må vi afteologisere det og gøre det til et åbent begreb, der er befriet for implicite vurderinger. I modsat fald arbejder vi ud fra et fortolkningsskema, der allerede i sit udgangspunkt perverterer vort studium og dets mulige resultater.

Men der er andre årsager til, at jeg vil foretrække et åbent religionsbegreb frem for et, der er stramt defineret:

a) Når vi studerer en anden religion nærmere, vil vi næsten altid nå til den mere eller mindre chokerende indsigt, at den anden religion, det drejer sig om, nok er en »religion«, men at det er en religion i en anden betydning end det, der i Vesten forstås ved »religion«. Dette gælder f.eks. ved et nærmere studium af jødedom eller islam, men også i forhold til indiske religioner og såkaldt primitive religioner. De er alle religioner, men i en anden betydning end den vestlige kristendom.

b) Når vi møder folk fra andre religioner, kan det være, at vi gør den deprimerende iagttagelse, at skønt vi har lært så meget om deres »religion«, historisk og på anden måde, så har denne art viden kun en meget begrænset eksistentiel værdi i kommunikationsprocessen. Tværtimod leder den ofte til, at vi presser de fremmede ind i en ramme, der svarer til det, vi har lært om deres religion. Med andre ord understreger selve ordet »religion« i flertal forskel og konfrontation; og en dialog mellem mennesker, der ses som hørende til forskellige religioner, er som hvis man ville etablere en seriøs kommunikation mellem folk, der først er blevet placeret i forskellige huller i dueslaget eller er blevet malet i forskellige farver eller klædt i forskellige slags kostumer. Besynderligt,

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

men signifikant er det, at ordet religion snarere blokerer end forøger muligheden for egentlige møder mellem mennesker af forskellig tro eller med forskellig forestillingsverden. Når ordet kan give anledning til en sådan grad af misforståelser, må vi enten helt opgive at bruge det, som foreslået af W. C. Smith for mere end 25 år siden, eller vi må udvide det radikalt til et åbent og generelt begreb.

c) Hvis derfor vores begrebsliggørelse i forhold til religioner og religion alene består i at give »navne«, medens de underliggende realiteter er af en anden art, hvad er det da for nogle realiteter? W. C. Smith foreslog, at vi kaldte dem alle for »faith«, som en ny slags universel kategori. Jeg ville foretrække *ikke* at introducere en ny generel kategori, der er så indlysende afledt fra vestlig teologisk tankegang, men i stedet at forfølge det, som de fremmede folk og tænkere selv har brugt til at pege på noget, der ligner en grundlæggende menneskelig attitude: nogle gange tro (»faith«), nogle gange afgørende viden, nogle gange selvet. Ethvert generelt begreb - som begrebet eksistens, som jeg nok ville foretrække - indebærer, at man tillægger data fra andre religiøse virkeligheder en særlig vestlig filosofi, hvilket i virkeligheden er en form for åndeligt overherredømme.

De fire årsager, der her er nævnt, giver os, hvis de forstås rigtigt, en ny slags indsigt i vores studium af »religion« (sic!): En indsigt i den instrumentelle karakter, som de begreber, vi arbejder med, har. Vores terminologi og begreber har en rent nominal karakter i religionsvidenskaben som i andre fag; men på dette felt, hvor vi - i højere grad end inden for andre videnskabelige felter undtagen musik - har at gøre med subtile emner, skal vi bruge et videnskabeligt sprog, der ikke er stift, dvs. defineret på forhånd, men derimod åbent og mangesidigt.

Man kunne indvende, at der så ikke er tale om egentlig videnskab, idet rigtig videnskab kræver veldefinerede begreber. Det er meget muligt, når vi har at gøre med naturens realiteter, men det gælder ikke for de mere subtile emner, vi beskæftiger os med i religionsstudiet. Her ville generelle og strikte definitioner automatisk implicere en tingsliggørelse af disciplinen. Religionsstudiet ville få en lukket vidensmængdes stivhed. I samme øjeblik, vi måtte anse vores viden som fuldendt og perfekt, ville vi pakke det ind og tingsliggøre det for evigheden. Men i vores nuværende menneskelige tilstand er dette utilladeligt. Og hvis en sådan tingsliggørelse ikke desto mindre finder sted, skyldes det en ende-

løs akkumulering af fakta (hvad der næppe kan kaldes videnskab) eller en teoretisk ramme, der er uforanderlig (hvad der heller ikke kan kaldes videnskab). Definitioner på religion kan kun gives i begrænset betydning og i forhold til specifikke undersøgelser.

Denne erkendelse af den helt igennem nominelle og åbne karakter, som religionsvidenskabens terminologi har, er en stor fordel; og dog er der mange, der ikke har værdsat den, og som foretrækker at bibeholde de faste begreber, uden at de overhovedet bliver klar over det. Med en smule klarhed ved vi imidlertid bedre. Som tilfældet er for historiografien, er også religionsvidenskaben en fortolkende proces, hvad den også bør være, idet både tiden og menneskets spirituelle valg skifter. Det er jo sådan, at vi i religionsvidenskaben har den intellektuelle udfordring, det er at rekonstruere et af de mest fascinerende aspekter ved menneskelig adfærd, i termer, som har generel værdi for vor tids viden og forskning: den menneskelige fortolkning af tegn og symboler og bevarelsen af sådanne fortolkninger i det, der normalt kaldes »religioner«. Og her kommer vi til den fjerde og måske mest essentielle menneskelige indsigt, vi kan opnå i vort studium af religion.

4. Nogle indsigter i religion?

I det foregående er vi nået til nogle indsigter i de motivationer, som gør sig gældende for en religionsforsker, forskellige måder, man kan studere religion på, og vort emnes sensitive natur, der fordrer, at religionsstudiet ikke opfattes som et emne i sig selv, men snarere som et redskab til at behandle forskellige slags kildemateriale, forskellige problemer og forskellige betydningsnuancer. Det subjektive element hos forskeren, metodologien og det teoretiske apparat er tre menneskelige størrelser, der er relative og har behov for nødvendige forbedringer. Studiet ville være i fare for at blive meningsløst uden personlige motivationer, i hvert fald for dem, der udfører det; uden justeringer af metoder og forskningsteknikker ville det ikke være videnskabeligt, og uden teoretiske refleksioner ville det mangle klarhed. Religionsstudiet er ikke en mekanisk proces, men er styret af menneskelige spørgsmål; ej heller er det en skjult gnosis eller en fri intuition, men derimod underlagt en stram disciplin; endeligt er det heller ikke i sidste instans irrationelt, men snarere ekstremt rationelt.

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

Leder denne diskussion af religionsvidenskaben til nogen indsigt i religionen selv, ud over den smule religion, vi er tilbøjelige til at acceptere eller afvise? I modsætning til nogle kolleger mener jeg ikke, at vi skal fortsætte med en generel definition på religion, ej heller med en generel model eller en generel teori i forhold til religion. Men vi bør kende de aktuelle definitioner, modeller og teorier og være i stand til at diskutere dem.

Inden for religionshistorien og den sammenlignende religionsvidenskab har man indtil i dag lagt stor vægt på skrifterne, de basale doktriner, de væsentlige regler for ritualer og etisk adfærd. Ligeledes har man foretaget undersøgelser i de historiske kilder til disse skrifter, doktriner og regler. I nogle tilfælde er det deres basale intentioner og deres struktur, man har studeret. Hvad man derimod frem til i dag har interesseret sig mindre for, er den brug, som senere generationer har gjort af disse basale religiøse data, hvordan de har fortolket dem, appliceret dem og i det hele taget set på dem, og ikke mindst, hvorfor de har gjort det. Det er så at sige den interne historie i forbindelse med en religion eller en kultur: fortolkningens historie, der viser, hvad folk har opfattet som religiøst og kulturelt vigtigt, hvad de har lagt til, og hvad de har udeladt, og hvorfor dette er sket. Med en sådan art undersøgelser kan vi få en idé om, hvad der har været betydningsfuldt for dem, og hvor betydnings-skift har fundet sted.

I lyset af denne interesse for betydningsstrukturer i kombination med det, der var og er religiøse tegn og symboler, bør vi igen se på det, som jeg tidligere kaldte behovet for et åbent religionsbegreb. I stedet for på forhånd at fiksere på f.eks. en religion som islam enten gennem en generel definition af religion, som den må indordne sig under, eller gennem det system af forordninger og doktriner, som er fremvokset historisk, så bør vi, mener jeg, som udgangspunkt tage det, der i Koranen og i islams tidlige historie anses for at være »religion« og det, som dette begreb implicerer og er fortsat med at implicere med mange variationer i historiens løb. Religionen islam skulle dermed beskrives på en helt anden måde: som tilvejebringelsen af et antal tegn og symboler (i skriften og traditionen, men også med henvisning til natur og historie), gennem hvilke mennesket orienterer sig i verden, og ved hjælp af hvilke det får at vide, hvordan man finder vejen »opad« mod Gud. Denne vej blev ikke blot udpeget i sharia, hvis forskellige forskrifter i sig selv har

tegnværdi, men den har også indre mening, der er givet med tariqa, som en muslim vælger, og som igen er fuld af tegn og symboler. Det er gennem specifikke religiøse tegn og symboler, at livet og verden på ny bliver meningsfulde for individet. Dette kan attesteres ikke blot i mystikken som sådan, men også gennem en række elementer i den traditionelle adfærd, der foreskrives af religionen. Når alt kommer til alt, beskrives en religion som islam således bedst som et system af tegn og symboler, der giver mening til den menneskelige eksistens og virkelighed med sit center uden for mennesket, i Gud, som mennesket må adlyde. Dette skal alt sammen komme til udtryk i livsførelsen, i adfærden, og det er gennem sin adfærd, man er muslim. Jeg mener, at meget af dette også gælder for andre religioner, og jeg vover at tro, at meget kunne vindes, hvis vi kunne erstatte vore definitioner af religion med en forestilling om et åbent religionsbegreb, som er en samling af tegn og symboler, ved hjælp af hvilke mennesket lærer at opfylde sin skæbne som menneske.

Der er en tredje slags indsigt i religionens menneskelige aspekt. Hvis religion så at sige tilbyder tegn og symboler, som mennesket kan udlede den eksistentielle retning af sit liv ud fra, og den på en eller anden måde giver mening, så mennesket ændrer sig og transformeres mod dets yderste skæbne, så er der to måder, som dette finder sted på i en hvilken som helst religion. Normalt undergår mennesket i samfundet denne forandring implicit, idet det indgår i den religiøse tradition og følger den. Dette har altid været tilfældet, når mennesket ikke har tematiseret religionen for sig selv, men har overladt ansvaret for dette til de religiøse ledere. Men efterhånden, og i hvert fald i overensstemmelse med uddannelsesmæssige fremskridt, opdager man sig selv og ønsker at reflektere over, hvad ens religion egentlig er, og hvilken attitude man bør have til den. Her bliver man i stand til at artikulere og endog tematisere sin religion. Ansvarligheden er større, både i forhold til, hvad man gør med sin religion, hvordan man fortolker den, og hvilke aktive meninger for livet og for samfundet, man afleder fra den, både alene og i fællesskabet. Det er helt præcist dette, som studiet af nutidsreligionerne burde stræbe efter, - at erkende menneskets ansvarlighed ikke blot i det at være passivt religiøs, men også i hans måde at forholde sig aktivt til religionen på. Skønt der findes mængder af kilder, der dokumenterer dette, har emnet alligevel været noget ignoreret i religionsvidenskaben, måske netop fordi det drejer sig om levende mennesker og af forskeren

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

kræver en ansvarlighed, som filologen eller historikeren langt fra har i samme grad.

Hvis vi kan tale om nogle menneskelige indsigter i religion, som delvist er resultatet af at studere den, så synes det at være, at religiøse traditioner er fortolknings- og applikationsprocesser, at hovedparten af disse fortolkninger og applikationer knytter sig til noget, der fremtræder som givne tegn og symboler, og at der gennem udviklingsprocessen finder en stigende tematisering af religionen sted og en tilsvarende øgning af det personlige ansvar. Det er på etikens område, at religioner fremstår som bevægelige, synes det mig, idet det er på dette område, at behovet for ledetråde er mest presserende, både for religiøse og ikke-religiøse mennesker.

5. Konklusion

Når man fortæller nogen, at ens arbejde er religionsvidenskab, er reaktionen forskellig. De fleste vil mene, at man studerer teologi, og man kan få særdeles interessante diskussioner om ligheder og forskelle mellem teologi og religionsvidenskab, som i øvrigt begge kan findes ved det samme fakultet. Reaktionen vil variere endnu mere, når det bliver klart, at man studerer en bestemt religion som f.eks. islam, med et åbent blik for religion generelt. Ikke blot muslimer, men også andre vil spørge, om man selv er muslim. Hvis det viser sig ikke at være tilfældet, spørger de måske, hvorfor man har valgt at studere det. Andre vil straks udtrykke deres mening om islam og tale om Khomeiny eller kvindernes stilling. Andre igen vil gerne have oplysninger, ikke så meget om islam som religion, men om udsigterne for Golfkrigen, muslimske immigranter eller europæiske konvertitter til islam. Meget få mennesker synes at være klar over, at det at studere religion eller religionsvidenskab er en profession, en *métier*, og at der er et helt lav af mennesker, der arbejder med sådanne ting, om ikke både dag og nat, så i hvert fald om dagen og noget af natten. Det bør gøres klart, at det er en profession, der kræver en lang uddannelse, indbefattende et eller flere orientalske sprog, et klart syn på historisk forskning og kendskab til teorier om religion i den sociale virkelighed.

Hvorfor eksisterer denne profession, hvor folk arbejder med, hvad mange anser for menneskehedens store illusioner? Jeg mener, at der er mindst tre svar. For det første: for kundskabernes skyld. Det har været

et udpræget kendetegn for europæisk kultur at søge viden om andre kulturer og deres religioner. Hvis denne åbenhed udadtil blev tabt, eller hvis der ikke blev sat midler af til, at man på universiteter kunne studere andre kulturer og religioner, ville det være en amputation af den europæiske tænkning i sig selv og et tegn på definitivt intellektuelt forfald. Det andet svar er: for kommunikationens skyld. Religionsforskere har, når det gælder de levende religioner, været interkulturelle (nogle ville sige interreligiøse) fortolkere, der formidler mellem folk af forskellig tro og overbevisning. Og disse formidlere er mere vigtige i dag end nogensinde før. Og hvad angår religioner i fortiden, vil religionshistorikeren også fungere som en interkulturel fortolker ved at vise, at visse problemer, som fortidige religioner har forsøgt at løse, stadig er problemer i dag, og at vi gør ret i at lære fra fortidens erfaringer. Det tredje svar til spørgsmålet »hvorfor« i forhold til vores profession vil være dens anvendelighed. Det er meget brugbart for præster, lærere og formidlere af forskellig slags at vide mere om verdens forskellige religioner. For mig at se er det en skam, at denne værdifulde viden i det store og hele har været begrænset til de teologiske fakulteter, hvorfra der oftest gives universitetsgrader i faget, medens så meget arbejde med fremmede kulturer bliver gjort ved humanistiske og socialvidenskabelige fakulteter: det ville være vigtigt for religionsvidenskaben og de religiøse aspekter ved disse kulturer ikke at være begrænset til teologiske fakulteter.

Der er naturligvis et fjerde svar, men jeg tror næppe, at det kan gives til den almindelige befolkning eller til undervisningsministeriet. Hvad der måske er mest vigtigt i denne slags studier, er det, at vi er i stand til at tilegne os visdom, indsigter, som kun få har muligheden for at få. I virkeligheden får studiet af andre religioner og kulturer én til at reflektere over sin egen religion og kultur på en måde, som kun meget få mennesker er i stand til.

Epilog

Sandsynligvis ville jeg ikke have formuleret det foregående, hvis jeg ikke pludselig havde skiftet universitetsstilling fra et land til et andet.⁷ Mere eller mindre frivilligt måtte jeg tænke over den enestående profession, som religionsvidenskaben udgør, samt dens dobbelttydighed i nutiden.

På den ene side har vi akkumuleret en enorm viden om menneske-

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

hedens religioner, og vi bidrager stadig til den for forskningens skyld, lige som også tidligere generationer gjorde det.

På den anden side kan vi ikke undgå at se, at denne viden sjældent bliver brugt af andre. Tiden er gået, siden Paris' saloner diskuterede 1001 nats eventyr i Gallands oversættelse, eller Londons saloner fyldtes med østens visdom, eller den tyske kejser lod sig selv og sit hof informere om de sidste fund til belysning af forholdet mellem Babel og Bibel. En præst har måske stadig behov for nogle gode bøger om verdensreligionerne eller en vis praktisk viden om islam i sin præstegerning i forbindelse med blandede ægteskaber. Men vores nutidskultur viser relativt beskeden interesse for religioner, i det mindste en beskeden *kulturel* interesse, idet der nok er megen interesse på et eksperimenterende niveau, blandt folk, der ønsker at »applicere« teknikker fra østlige religioner på deres eget velbefindende.

Denne dobbelttydighed synes at være analog til forholdene inden for orientalske studier i øjeblikket, hvor vi også har en enorm ophobning af viden, der øges hver dag, medens folk, der faktisk har at gøre med ikke-vestlige samfund, ofte har visse forudfattede meninger, som de bibeholder uden at konsultere orientalistiske biblioteker.

Jeg tror, vi bør konkludere, at i kulturen i dag har hverken Orienten eller religionen den form for relevans, som de havde i visse kulturelle miljøer for omkring 200 år siden og senere. Men, og jeg vil gerne understrege dette »men«, samtidig er der for øjeblikket en så rystende afgrund af misinformation, ikke blot i de daglige medier, men også i visse boggenrer og blandt store grupper af, hvad vi må kalde veluddannede mennesker - f.eks. i forhold til islam - at en specialist simpelthen bliver chokeret. En reaktion på dette kunne være at holde sig til sin *métier*, at trække sig længere væk fra denne verden og hellige sig sin forskning med en ekstra foragt for de uoplyste masser. Et andet svar kunne være igen at overveje basis for sin *métier* og prøve på ny at forstå, hvad man gør, og hvad man burde gøre.

I og med at jeg fremlægger disse betragtninger, har jeg klart valgt det andet alternativ, idet jeg har søgt efter nogle indsigter, som jeg kunne lade gå videre. Skønt udtrykt i abstrakte formuleringer, udspringer de af en konkret situation. De afspejler en vis bekymring over den aktuelle situation inden for religionsvidenskaben. Nogle forskere ville måske her kunne føle et særligt ansvar for at handle. Vi har samlet så mange pri-

mærkilder, håndbøger og monografier inden for religionsvidenskaben. Det forekommer mig, at i forskningens nuværende situation må nogle af os stille nye spørgsmål til dette righoldige materiale om vore menneskelige, men ikke for menneskelige, religioner i fortid og nutid.

Noter

1. Denne artikel er oprindeligt holdt som gæsteforelæsning på engelsk den 22. marts 1988 ved Institut for Religionshistorie, Aarhus Universitet. Denne og de øvrige noter skyldes alle oversætteren Jens Peter Schjødt.
2. Hans Kippenberg er tysk religionshistoriker, men ansat i Groningen i Holland. Hans interesseområde er primært sociologiske aspekter ved semitiske religioner.
3. Niklas Luhman er en tysk religionssociolog, der især er kendt for et stærkt funktionalistisk syn på religion, som den instans, der gør det muligt for et socialt system at eksistere. Vigtige værker er *Funktion der Religion* fra 1977 og *Soziale Systeme* fra 1986.
4. Joachim Matthes er ligeledes en tysk funktionalist, der bl.a. har skrevet *Einführung in die Religionssoziologie I-II* fra 1969.
5. Friedrich Creuzer (1771-1858) var mest kendt for sine romantiske tolkninger af især græske myter, som han så som symboler for en højere realitet.
6. Wilfred Cantwell Smith er en canadisk religionshistoriker med en klar apologetisk holdning til religion som sådan. Hans mest kendte værk er *The Meaning and End of Religion* fra 1964.
7. Professor Waardenburg forlod i 1987 sin lærestol i Utrecht for at tiltræde professoratet i religionshistorie ved universitetet i Lausanne.

Summary

»Human insights from the study of religion.« - It is suggested that there are at least four kinds of insight which can be attained in the course of the study of religion. To start with, we can obtain insight into the very different motivations and intentions with which people, including ourselves, can set out to study religion.

Secondly, in the course of our work we can arrive at a better insight into the complexity of the scholarly study of religion and in particular the very different approaches which are possible within this field of research. A distinction is made between the strictly empirical approaches of the various disciplines in the human and social sciences of religion on the one hand, and the schools concentrating on the objective meanings of symbolism and religious experience on the other. A third kind of approach seeks the significance of religious phenomena for particular groups of people, that is to say their subjective meanings. Such different approaches evidently lead to different concepts of what Religionswissenschaft is: (a) a special branch of existing disciplines; (b) a distinct discipline concentrating on religious data; or (c) a field of research whose specific subject-matter is the religious meanings of specific data for specific groups of people. It is fair to say that the study of religion at present has become a multidisciplinary and multiperspective field of studies.

Menneskelig indsigt ved studiet af religion

A third kind of insight concerns the instrumental nature of the concepts of religion(s) which are used in the scholarly study of religion. Just as for a long time non-western cultures were described in terms of western cultural values and in relation to the image which the researcher had of his own culture, non-western religions were described for a long time according to religious notions of western Christianity. Non-western peoples' religious activities and expressions were seen according to the parameters of what at a given time was understood in Europe by religion. The conceptualization of non-Christian and non-western forms of spirituality has been heavily indebted to western theological categories and intentions. In this light the study of religion can no longer be considered as a given parcel of knowledge - the accumulation of facts or the application of one conceptual model - but as a particular way of questioning data which have religious meanings, beside other ones, for particular people. For this study we need an open general concept of religion; strict definitions of religion can only be given in a limited sense and for the sake of specific investigations.

Finally we learn to see not only the study of religion but also religion itself as a human reality and form of activity, whether people follow or resist a religious tradition more passively or whether they articulate or oppose a religion more actively. Parallel to art and literature but in its own ways religion conveys meanings; as in art and literature the factual reality is less important than the meanings attached to it; as with art and literature, the nature of a given religion is less important than how it is interpreted and affects peoples' lives.

Conclusion: Without personal motivations this kind of study would risk becoming meaningless, at least to the people carrying it out. Without adjustment of methods and techniques of research it would not be scholarly. Without theoretical reflection it would lack lucidity. Without searching for meanings it would fail to account for the meaning-giving dimension of religion.

Jacques Waardenburg
Professeur ordinaire
Faculté de théologie
Université de Lausanne
Schweiz