

RELIGIONSHISTORIEN OG DE ANDRE

Af Jeppe Sinding Jensen

En nation, et folk eller andre sociale grupper vil normalt afgrænse sig i forhold til Andre gennem ideologiske udtryk som led i den kulturelle identifikationsproces. Visse tekster og diskurser, som f.eks. Det gamle Testamente, kan til fulde illustrere dette forhold, som det er demonstreret af Hans Jørgen Lundager Jensen i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 10. Den efterfølgende replik fra Vagn Andersen tydeliggør da også tekstens virkningshistorie, både historisk og aktuelt. Diskurser som f.eks. GT's er eksklusive i den forstand, at de instituerer forskelle igennem beretninger om folkeslagenes spredning og fundamentale heterogenitet. I det traditionelle samfund er de Andre i reglen også de Mindre. Men som det følgende vil demonstrere, er det ikke så ligetil at parallelisere mellem en kulturs forholden sig til Andre på den ene side, og et kulturvidenskabeligt fags håndtering af samme sag. På sin vis er Religionshistorie en negation, ophævelse af disse forskelsindsættelser, da faget pr. definition og tradition beskæftiger sig med de »fremmede« religioner. Men på den anden side foregår det som en vestligt formuleret kulturel ytring. At man også bedriver faget i andre verdensdele, rækker ikke herved, faget er uløseligt knyttet til modernismen og dens kompetence-opsplitning. Hvordan skal man da i grunden vurdere de nuværende aktiviteter inden for The International Association for the History of Religions, som har til hensigt at styrke fagets udvikling i bl.a. tredjeverdens lande? Er det ren og skær epistemologisk imperialisme? Måske kan følgende diskussion medvirke til en perspektivering af denne situation, til trods for den ret private karakter, diskussionen uundgåeligt vil få. Det er ikke hele problemstillingen, som kan afdækkes igennem en historisk redegørelse for forskningsparadigmer.

Emnet er så fundamentalt, at det fortjener en bredere og mere nuanceret behandling end det er muligt at give her. Fagets tradi-

Religionshistorien og De Andre

tion for empiri-akkumulering kan ikke tjene som forbillede her, for skal det overhovedet være muligt at behandle emnet, må der skabes et overblik ved netop at forholde fagets hidtil dominerende praksisformer til en teoretisk refleksion, som nu engang ikke skabes ved blot og bar empiri-forøgelse.

1. Interesser

Konjunktionen »og« i titlen henviser til et kompliceret sæt relationer mellem faget Religionshistorie og dets traditionelle objekt, relationer som resultater af strategier, der igen i yderste konsekvens er betinget af holdninger og sym- og antipatier. Denne argumentation kan nok siges at være banal, men ikke desto mindre er der en række trivialiteter, som man ikke kan komme uden om, og nogle af dem er ikke så indlysende endda, selv om de har en afgørende indflydelse på fagets ideologi og praksis. Forskning udføres som bekendt af mennesker, og disse har det med at være forskellige. Det er da også karakteristisk for religionshistorikere, såvel som for alle andre, at der findes religioner, som har deres interesse, og andre, som de ud fra den enkeltes receptions-æstetik mener er aldeles uinteressante. Det kræver dog en vis faglig ærlighed at indrømme det. Opdelingen falder normalt sammen med den enkelte forskers område-specialiseringer.

Der kan gives mange begrundelser for studiet af religionerne, men den enkleste og vel også mest videnskabsteoretisk adækvate er den, som Armin Geertz fremførte for nogle år siden på et seminar: »Vi studerer religioner, fordi vi synes det er interessant«. Hvorfor vi så synes det, er en anden sag, det er nu engang ikke alle, som er af samme opfattelse. De fleste religionshistorikere har da også en ungdommelig sværmerisk karriere bag sig, det vil man kunne forvisse sig om ved en enquete blandt rus-studerende. Problemet for den studerende er, at den sværmeriske, eksistentielle interesse skal transformeres til en kritisk akademisk – og dér falder mange fra. Religionshistorikerens interesser udmønter sig mærkværdigt nok sjældent i en beskæftigelse med religiøse forhold i det egne samfund eller samtid, til trods for at han/hun burde have gode forudsætninger derfor. En sådan bemærkning ville nok i analytisk-filosofisk terminologi kaldes »persua-

siv«, men det er det meste af den efterfølgende diskussion og faglige credo også.

2. Objektets udpegning

Religionshistorien producerer tekster: den fremdrager, udgraver, redigerer og udgiver tekster fra religioner og producerer selv tekster, som handler om religion – som regel i andre kulturer end forfatterens egen. Diskurs om andre kulturer er essentiel i enhver kultur som baggrund for den identifikation, som muliggør egenidentiteten. Kultur og religion som betydningssystemer valideres kun i forskellene til andre systemer, derfor er distancen forudsætningen for en holistisk deskription. Men er samme deskription mulig, når det er to »flydende« systemer, som forholder sig til hinanden? Hvor slår komparationen ned, og på hvilken basis etableres diskursen om det Andet? Ligesom antropologien er religionshistorien ikke nogen »normalvidenskab«. Den er ikke centreret omkring generelle teorier, sådan som f.eks. fysikken er det; i modsætning til geografien handler den ikke om en mængde facts. Religionshistorien hænger på nogle generelle attituder til kulturel og religiøs identitet og Andethed. Den handler om fortolkning af nogle »facts«, som produceres ved hjælp af disse attituder.¹

Der har været en del af den tidligste religionshistorie, repræsenteret af Rudolf Otto, Nathan Söderblom og andre, som mente, at man kunne sige noget om Guds væsen eller det Helliges anatomi gennem religionshistoriske studier. Efter min bedste overbevisning hører sådanne anskuelser ikke hjemme i faget; de er i stedet en del af en teologi og dér fuldstændigt legitime. Men ligesom Mircea Eliades normative hiero-ontologi er de interessante, fordi de stiller en bestemt problematik til klar beskuelse: religionshistoriens indbyggede normativitet. Vi er dermed tilbage i det persuasive, fordi forskningens generelle attituder er medbestemmende for, hvordan objektet kommer til syne i vore beskrivelser. Det er de færreste videnskabelige værker, som *ikke* handler om at få andre til at se tingene på samme måde som forfatteren. Omvendt er forfatteren/forskeren bundet af sine fortolkninger, af hvad der gælder som normal diskurs: hans for-

Religionshistorien og De Andre

ventninger om en reception baseret på kompetence og konventioner, som muliggør en læsning og forståelse. For at udpege, hvad religion er, må faget betjene sig af en terminologi, og selv om religionsfænomenologien har været i miskredit i de seneste årtier, er det trods alt denne disciplins vokabular, man anvender: Offer, bøn, sakralt kongedømme osv. I forsøgene på at formulere en rimelig konsensus til at beskrive det religiøse har faget været forankret i den i grunden dysfunktionale dichotomi Hellig/Profan. Men teoretiske divergenser har medført, at spørgsmålet om, hvad det »profane« er, og hvordan det forholder sig til rationalitet, symbolik og irrationalitet, faktisk er forblevet et uløst problem i faget med deraf følgende uklarhed om, hvad dichotomiens andet led »hellig« udgør.

På trods af denne uklarhed har religionshistorien med baggrund i religionsfænomenologiens impressionistiske essentialisme udpeget en række religiøse fænomener, som primært er etableret på baggrund af en række tilsyneladende analoge fænomener i europæisk tradition. Man har taget udgangspunkt i en identitet som basis for oversættelsen af det fremmede, og dette kan ikke gøres uden at tage udgangspunkt i det egne semantik. Selv en beskrivelse, som forsøger at være loyal over for det Andet, må nødvendigvis foretages i vort sprog, og enhver analyse kan kun foretages med vor realitet som målestok. De kategorier, som de sociale videnskaber, herunder religionshistorien, har til rådighed, er selv produkter af historien. For at etablere en forståelse skal begreberne oversættes. Det nytter ikke noget at foretage kunstgreb som f.eks. at lade Bhakti forblive uoversat i historier om hinduismen i stedet for at tale om specifikke former for fromhed. Enten skal forskeren oversætte, eller også vil læseren selv supplere fra sin livsverden og narrative kompetence, og derfor må man foretrække, at forskeren oversætter. Endvidere må man gøre sig klart, at fremskridt i humane og sociale videnskaber betyder, at vore beskrivelser hele tiden ændrer sig – vi får nye historier, som passer til nye verdenssyn. Man kan også udtrykke det som Dan Sperber:

Ethnographers and their public belong to a rapidly changing culture: interpretative generalizations, which once may have helped convey

some intuitive grasp of alien ways may themselves become alien and thereby lose their usefulness. Similarly, new interpretations may be preferred not because they are more adequate to the facts, but because they are, for the time being, better adopted to an ever changing public.²

Men hvad enten filosofien i diskussionen om relativisme og rationalitet vil vælge at tro på en ide om en enkelt matrix for beskrivelse af kultur, eller ej, så er det, hvad vi bevidst eller ubevidst arbejder på. Alternativet er den absolutte relativisme, hvor de Andre og dermed også os selv i historien bliver uforståelige, og hvor enhver tale forstummer.³

3. Engagementets pragmatik

Ud fra det foregående kunne det måske antages, at religionshistoriens forhold til de Andre kunne paralleliseres med forholdet til dens objekt. Helt så enkelt er det ikke, for til trods for mange sammenfald er forskerens forhold til fagets objekt ikke det samme som hendes/hans personlige vurderinger og holdninger til dem, hvis symbolske udsagn man studerer. De emotionelle, politiske, religiøse engagementer og den kulturelle mission opfattes på ganske forskellig vis blandt marxistiske forskere og blandt dem, som opfatter sig som arvinger til *The World's Parliament of Religions*.⁴ Disse to paradigmer kan meget rammende karakteriseres som henholdsvis 1) det emancipatoriske, hvor det handler om frisættelse i forhold til religionens tvang, og 2) det nostalgiske projekt, hvor det handler om realiseringen af *Homo Religiosus*. Det siger sig selv, at i begge tilfælde bliver forskningen derefter. Den mere sjældne model, som det er vanskeligt at fastholde og især at argumentere stringent for, er »the dispassionate passion«, som forsøger en neutral beskrivelse af religion som kulturelt fænomen. Trods vanskelighederne skal jeg medgive, at det er den form, jeg foretrækker.

Til trods for at den historisk-kritiske metode, som har domineret store dele af faget, selv er et historisk produkt, med de førnævnte følger, og selv om den ikke kan garantere, at den beskrivende ser det, som er virkeligt, og endnu mindre kan fastholde læsningen der-

af, er den nok det bedste udgangspunkt for det, som jeg vil kalde »participant translation« - med en let omskrivning af Malinowskis slogan. Hvis studiet overhovedet skal have nogen mening, må vi gå ud fra, at objektet foreligger, vi må antage, at sociale og symbolske realiteter kan gøres til genstand for beskrivelse, også selv om det er os, som leverer kategorierne. Videnskabelige argumenter er i vores branche emotive, i den forstand, at de udsiger noget om forskerens indstilling. De er ikke deskriptive i den forstand, at de udsiger noget om et sagsforhold, som ikke er afhængigt af forskerens syn og vurdering. I og for sig kunne man sige, at forskeren snarere er forfatter, fordi en forfatter forsøger at fremstille, hvad det vil sige for en person at se på verden og andre på en bestemt måde. Er det ikke, hvad en religionsforsker gør? Så kan man tale om mentaliteter, kollektive repræsentationer, kulturmønstre, tros- og værdiforestillinger så meget man vil, for det handler om, hvad der motiverer og har værdi for mennesker i andre samfund. Her er vi inde i en større diskussion om kultur, mentalitet, individualitet osv., som vi må lade ligge. Primært i denne sammenhæng er spørgsmålet om, hvad det videnskabelige studium af religion er, og hvordan dets værdier kommer til udtryk i forholdene til de Andre. Det er nævnt, at dele af den tidligere litteratur, som regnes med til religionshistoriens forskningshistorie, har været teologisk, expressivt proklamatorisk og filosofisk (altsammen suspect i en religionshistorikers øjne), fordi den gav udtryk for bestemte verdenssyn og dermed værdi-domme, når man fremstillede den grundlæggende religiøse identitet som en pan-human dimension, der kun tilsyneladende var heterogen. Men hvor går grænsen? Alene at de Andre skulle være interessante og værd at studere, hvilket ofte kræver både flid og materielle afsavn, og at der gennem slid og møje produceres så megen tekst derom, må være udtryk for et verdenssyn, som gør de Andre særdeles vigtige. Det er muligvis blot endnu et udtryk for modernitetens opdagelse af menneskeheden og en del af den vestlige imperialisme til lands, vands, i rummet og i sindet: Intet rum må forblive u-forklaret, intet kan længere begrundes metafysisk.

Ligeledes skal enhver beskrivelse undersøges for de implicite for-

modninger og holdninger, den måtte være vært for. Genrer, kategorier, begreber, værdier væves ind i hinanden, for man kan ikke bare gøre *ren* religionshistorie. På samme måde er det, som i denne artikel skulle have været en deskriptiv fremstilling, i stedet blevet en subjektiv kritik og analyse. Men ellers var der ingen mulighed for at vurdere teorier og metoder, som de afsløres i beskrivelserne af de Andre. Når f.eks. den kendte klassiske filolog og religionshistoriker Martin P. Nilsson skriver: »Man kan vel med en vis Ret gøre opmærksom på ... Negrenes Forkærlighed for en despotisk Styrelsesform«,⁵ og jeg da gør opmærksom på, at det er noget vrøvl, så er det, fordi jeg ønsker, at andre skal se sagen på samme måde, som jeg ser den. Nu kunne man selvfølgelig sige, at det er fakta, som taler, for det siger Nilsson selv: »Men det er Videnskabsmandens Pligt at lade Fakta tale istedenfor Stemninger, hvor vel begrundede de end kan være.«⁶ I min korrektion ligger ikke blot en konstatering af fakta(?), men også en forholden sig til udsagnet, og denne forholden er subjektiv og en del af min livsverden. Det kan indvendes, at det er taknemmeligt at fremdrage et værk fra 1925, men det anskueliggør med al tydelighed videnskabens historicitet. I det hele taget må man, paradigmeskift ufortalt, forestille sig en »intertekstualitet« i både tid og rum mellem natur-, social- og humanvidenskaber. Og som disciplin er religionshistorien bestemt af, hvem der forsker, hvad de forsker i, hvor de forsker, og ikke mindst hvem og hvad de forsker *for*.⁷

4. Religionshistorie i Danmark

Den nugældende eksamensordning for faget ved Aarhus Universitet bestemmer fagets genstand på følgende måde i paragraf 1: »Det religionshistoriske studiums genstand er religionerne i deres historiske og nutidige sammenhæng indbefattende tværkulturelle, komparative forhold«. Samme paragrafs anden halvdel siger: »Desuden søges de forskningshistoriske, metodologiske og filosofiske problemstillinger, der knytter sig hertil, belyst under dette studium«. Hermed er faget selv udpeget som genstand. I den senere paragraf 8 specificeres, hvad der fra institutionelt hold anses som centralt i studiet: »fremmede religioner, såvel historisk som nutidigt, i Europa, Nær-

Religionshistorien og De Andre

orienten, Asien og hos verdens naturfolk«. Det er i grunden uheldigt, at visse fænomener falder udenfor. Hvilken status har f.eks. de nutidige synkretistiske folkereligioner i Brasilien? I den foregående ordning hed det: »de såkaldte naturfolks religioner, i de mest betydningsfulde oldtidskulturers religioner, og i de vigtigste højere religioner« (1982 ordning, par. 6.1).

Nogle var »naturfolk«, nogle var »højere«, og nogle var mere vigtige end andre, ligesom visse dele af verden havde mere krav på opmærksomhed end andre. Uden at postulere, at der i disse klassificeringer er tale om religiøse gradueringer, er det vanskeligt at se sådanne præciseringer alene som udtryk for værdifri faglige hensyn. Der må i sagens natur være tale om vurderinger ud fra faglige traditioner, som har deres egen historie og kulturbundethed. Når faget således udpeger områder efter deres faglige relevans, må det uundgåeligt være ud fra vurderinger, som forudsætter et eller flere normalitets-begreber, begreber om hvad der er typisk og repræsentativt for belysning af, hvad religion (i singularis) er for noget, og hvilke religiøse udtryk der bedre end andre fortæller os noget om det felt, som vi har institueret gennem vores faglige praksis. Ud fra sådanne overvejelser er det indlysende vigtigt, at faget selv er objekt for studiet for dermed at undersøge, hvem og hvad der har domineret traditionen. Forskningens historie har da også en fremtrædende plads i det religionshistoriske kandidatstudium, dog til tider med manglende erkendelse af, at denne historie ikke kun er fortidig – den må og skal have betydning for vore læsninger idag. Det har dog fortvivlende konsekvenser for underviseren, der i alle underdiscipliner nærmest er tvunget til at gennemgå hele litteraturen for det pågældende område, når vi i vores behandling af de Andre ikke blot skal medtænke Os selv, men også vore forgængeres repræsentationer af Sig selv og de daværende Andre, et sandt »bargain for reality«.

Blot et kort blik på dansk religionshistorie vil overbevise os om ligheder med situationen internationalt. En stor del af bidragene til forskningen er både i Danmark og udenfor udført af forskere med en baggrund i andre fag, men man har generelt arbejdet ud fra samme grundholdninger i historisk-kritiske tilgange. De antropologiske og

sociologiske har været færre, og først i den seneste generation har de fået mærkbar gennemslagskraft. Den generelle tendens har været at tekstliggøre religionerne efter samme skabelon, så de kunne gøres tilgængelige for samme type analyser. Den historisk-kritiske forskning har ikke altid evnet selvkritik og dermed erkendt, i hvor høj grad kildernes status er blevet konstrueret af forskningen selv. For visse religioner, som ikke selv havde kanoniserede tekster, betød det, at man så at sige selv ophøjede nogle tekster til primær-status på baggrund af deres formelle ligheder med kanoniske tekster, snarere end på baggrund af teksternes virkningshistorie, altså en jagt efter kanon-analoge tekster ud fra en universalistisk ide om, at alle religioner så at sige handler om det samme. Dansk religionshistorie har været ganske pænt repræsenteret med religionsfilologisk arbejde, den bredere teoretiske behandling er blevet varetaget af færre, heriblandt Vilhelm Grønbech og Edvard Lehmann, og ud fra deres egne og tidens forudsætninger. I modsætning til flertallet af fagets udøvere gik de ud over rammerne for deres filologiske kompetencer, hvad der desværre ofte vurderes negativt i fagtraditionen, selv om denne overskriden er en forudsætning for fagets identitet og refleksion. Det »skjulte« forskningsprogram har sagt, at man skulle holde sig til den filologi, man mestrede, men det medfører samtidig en atomisering af faget og svækker den interfaglige dialog, ikke mindst når bidrag til forskningen bliver »gemt« i nabovidenskabernes tidsskrifter. De danske bidrag til religionsfilologien har gennemgående været sobre og solide, men de har lidt af den filologiske forsknings retrospektivt erkendelige generelle svaghed: Opfattelsen af at filologen, såvel som historikeren, kunne stå »uden for historien«. De Andre blev konstrueret som et regulært »objekt« til værdifri beskrivelse med kun ringe refleksion over vor kulturs rolle som determinant i dialogen med det fremmede. Værdifri var analysen, når den blot ikke indeholdt kristen normativitet.

Fra sin begyndelse har religionshistorien i Danmark beskæftiget sig med fremmede religioner, et dansk-tysk udtryk, som vanskeligt lader sig oversætte til f.eks. engelsk: »strange religions«? En gentlemen's agreement afholdt religionshistorien som universitetsfag fra at be-

skæftige sig med kristendommen og bemærkelsesværdigt nok også med jødedommen. Ud fra vort samfunds nuværende religionsfremmedhed kan man undre sig over, og måske også beklage, at kristendommen skulle unddrages en religionshistorisk bearbejdning. Men denne agreement har betydet, at faget fra første færd har holdt sig til studiet af de Andre, der for den agnostiske religionsforsker i dag også må indbefatte enhver troende, ikke blot de som tror på noget »Andet«.

5. Religioner uden kontekst

Efter etableringen af tekster følger normalt komparationen og klassifikationen af data, men både komparation og klassifikation er forudsætninger for etableringen af tekster, hvorfor sammenligning, sammenstilling osv., som er nødvendig for overhovedet at få nogen erkendelse, foregår i et uendeligt antal cirkler. Det giver problemer; for det første skal de fremmede begreber udpeges, isoleres og oversættes, dvs. sammenlignes med vort kognitive univers, og for det andet skal de sammenholdes med andre religioners lignende begreber, handlinger, symboler osv. Hvert af disse begreber er i sig selv en længere diskussion værd, men jeg forlader mig her på forskersamfundets konventioner. Der findes hele tiden på nye forsøg på at komme uden om disse klassifikationsproblemer, som når man i visse kredse taler om udveksling i stedet for offer. Men da al religion er udveksling, giver det ikke mening. Begrebsforbistring er dog ikke forbeholdt religionsforskningen, det er et almindeligt humanistisk problem. Religionernes komparabilitet, dvs. at de kan identificeres udefra, har optaget flertallet af religionsforskere: hvad er religion? Og gives der en grundtype, som basis for variationerne? Og mere ambitiøst: Kan man skrive en verdensreligionshistorie? Det er spørgsmål, som vi idag gennem forskningshistorien ved giver flere nye spørgsmål end svar. For 50 år siden var det ikke kontroversielt at spørge om Religionens Væsen eller Essens, oftest ligestillet med Gud eller »das Heilige«, hvorefter man kunne rubricere de Andre som dem, der stillede de forkerte spørgsmål hertil eller gav de forkerte svar. For en ikke uvæsentlig del af den ældre religionshistorie blev de andre til de

vantro, hvad enten de var på vej mod eller på vej bort fra den rette Højgudstro. De missionerende religionsforskere havde dog paradoksalt nok et fortrin frem for andre: de kendte og erkendte deres værdigrundlag. Det gjorde dog ikke nødvendigvis forvrængningerne og misforståelserne færre og mindre.⁸

Hvad enten religionshistorikere har haft en kristen eller en agnostisk sekulariseret holdning på modernitetens vilkår, har faget generelt gennem sin tekstfiksering og individualistiske orientering medvirket til at skabe de Andre i vort billede. Etnocentrisme på et mere raffineret plan, fordi man netop foregav og vel også troede på, at man kunne beskrive de Andre på neutrale vilkår og på deres egne betingelser. En ædel relativisme, som skulle komme den anklagede til gode. I sine beskrivelser af de Andre har religionshistorien haft sine særlige foci. Indflydelsen fra protestantisk kristendom fornægter sig ikke, f.eks. i den megen forskning omkring rekonstruktion af autentiske (?) gudeopfattelser, på beskrivelser af forholdet mellem individ og gud(er), i interessen for mystik som et fornemt udtryk for den individuelle gudsrelation og i det hele taget i de før omtalte bestræbelser på at etablere autoritative, kanoniske tekster med en nærmest reformatorisk iver. I grunden intet under, hvis meget af Deres religion kom til at se ud som Vores ...

Religionshistorien har tidligere været mindre interesseret i de sociale sammenhænge, som de religiøse udtryk er relaterede til. Hvor en marxistisk fortolkning ville mene, at religionen er afledt af produktionsforhold etc. og i dag i bedste fald er en privatsag, har religionshistorien præsenteret en inversion og givet religionen primærstatus, men stadig set den som overvejende en privatsag. Den europæiske løsrivelse af religionen fra det sociale har medført vanskelighederne i at se og forstå de Andre, med deres komplicerede systemer af sociale domæner (æstetik, økonomi, religion osv.). I sine beskrivelser af fremmede religioner har meget af forskningen insistet på en skelnen mellem det, som virkelig havde noget med religion at gøre, og alt det andet, som »bare« var kulturelt, socialt og derfor uden særlig interesse. Denne skelnen som resultat af forskning i religion i komplekse samfund er på vej mod ophævelse gennem større

beskæftigelse med ikke-skriftbaserede religioner. I den religionshistoriske undervisning har man traditionelt ofret megen tid på Buddhas belæringer, og de færreste studerende har nået at få at vide, hvilken vej man går rundt om en Buddha-statue. I store dele af religionshistorien har man forsøgt at udskille f.eks. en buddhisme og en Islam, som aldrig har eksisteret. Fortolkninger af hellige skrifter giver kun et meget ufuldstændigt billede af den virkelighed, religionen er en del af. De små daglige ting i den kulturelle og religiøse praksis er blevet betragtet som meningsløse og uvæsentlige, på samme måde som protestantisk kristendom har forholdt sig til det katolske, rituelle osv. i den kristne tradition, inklusive det folkelige. Man har løftet enkeltelementer ud af de fremmede religioner og således præsenteret et skævt billede af, hvad de Andres religioner er og gør. Frem for at opfatte religioner relationelt i et holistisk perspektiv har man analytisk anset religionerne som sum af enkeltdelene. En given religion bestod af flere eller færre former for bøn, valfart, ofre, gudsbegreber etc. I sin opfattelse af religiøse fænomener har religionshistorien haft en referentiel, nærmest naturalistisk holdning til begrebernes betydning, for så vidt som man kan tale om naturalisme i forbindelse med f.eks. en gudsopfattelse. I den nyere forskning arbejder man ud fra en overbevisning om, at der ikke er noget principielt skel mellem religionshistorien og andre humanistiske og sociale videnskaber. I et nyt større værk, som gør status over forskningen, har man da også ladet et flertal af religionsforskningens aspekter blive repræsenteret.⁹

Det religionshistoriske studium er en del af totalhistorien, og ligesom man i den franske Annales-tradition ikke vil skrive social-historie uden de mentale forestillingers historie, således burde religionshistorien ikke skrives uden hensyn til de »objektive« materielle og sociale forhold. Mentaliteter og ideologier (herunder religion) er dybt relaterede til sociale forhold og processer: de er ikke skilt fra virkeligheden, de er en del af den. At det er religionshistorisk muligt og meningsfyldt, er der mange eksempler på, også når det drejer sig om analyser om nutidige politiske og kulturelle forhold.¹⁰ Det er ikke nok at postulere, at man ser religionerne i deres samfundsmæssige

sammenhæng, man må også tænke nærmere over, hvad det egentlig vil sige. Eksempelvis var og er megen religionshistorie bundet til bestemte opfattelser af kulturtyper, især når det gælder primitiv religion. I disse sammenhænge har man været både reduktionistisk og vulgærdeterministisk: jægerkultur: religionstype A og agerbrugskultur: type B osv. Ganske enkelt klassificeringer og distinktioner, som forskningen selv læser ind i sin empiri. Den senere antropologi har påvist, at produktionsforhold ikke kan siges at være determinerende for politisk organisation, eller at der er automatisk kontinuitet mellem sociale former og kulturelle betydninger. Derfor kan der heller ikke være megen grund til at antage, at mekanismen skulle virke for religioners vedkommende. I øvrigt er det ganske svært at sige, hvad der er religion, økonomi eller politik i primitive samfund.¹¹ Man kan ikke reducere det sociale, herunder religion, til et produkt af noget ikke-socialt ved f.eks. at henvise til biologi og klima som bestemende for religionstyper, eller til bestemte erhvervsformer. Sådanne beskrivelser ville gøre de Andre til produkter af Naturen, og den manglende omverdensbeherskelse kunne så enten beklages eller idylliseres.

Selv om det har været religionshistoriens hovedinteresse at forstå religionerne i deres historiske sammenhæng, er det ofte hændt, at disse historiske sammenhænge er blevet placeret *inden* i religionerne, hvorefter det har handlet om dogmers og ideers historier og dermed i de komparative sammenhænge om forskelle og ligheder på netop dogmer og ideer.

Endelig skal nævnes, at selv om forholdet til selve kildematerialet har været overvejende positivistisk, har forståelsen af religionerne og deres betydning for de troende været det overordnede mål. Diskussionen om, hvordan man kommer ind i andres viden og erfaring, er et almindeligt filosofisk-hermeneutisk problem, og det skal ikke diskuteres som sådant her. I stedet vil jeg forholde bemærkningerne om religionshistoriens orienteringer til overvejelser inden for de dele af antropologien, som har samme interesser.

5. Komparativ beskrivelse

Den amerikanske antropolog Clifford Geertz er blevet kendt for sit program om »Thick Description«. Ud fra en overbevisning om, at antropologiske facts er rene interpretationer, både informanternes og forskerens, søger han at forklare kulturelle fakta som afhængige af, og betydningsfulde i forhold til aktørernes verdenssyn, i hvilke religionerne kan spille en væsentlig rolle som både forklarings- og handlingsmodel. Her kunne man tro, at den »Verstehende Schule«s ofte fremdragede empati (Wach, Heiler, Eliade o.a.) ville være svaret. Empati-programmet er ofte nok blevet anklaget for at udvikle sig til føleri, hvor empatien, som Geertz siger, bevirker, at man gør de Andres biografi til sin egen, og det er ikke meningen.¹² Geertz afviser den positivistiske tilgang til kulturelle data, ligesåvel som han mener, at fortolkningen ikke skal betinges af en evne til at leve sig ind i den Andens rolle eller handle som informanterne (jf. Malinowskis Participant Observation; alene det at skulle deltage og observere på samme tid giver problemer nok. Deltagerobservationen har da også på det seneste været i krise som antropologiens fundament). Hverken imitationel praksis, rolletagning eller ren beskrivelse yder de Andre retfærdighed, hvis målet er forståelse. Tilbage bliver en dialogisk metode i forhold til materialet og de Andre, som gerne skulle munde ud i den »tykke beskrivelse«. At Geertz ikke altid kan siges at leve op til sit program, er en anden sag.¹³

Beskrivelser af det anderledes og de Andre indebærer, ligesom beskrivelsen af det kendte, altid sammenligninger, implicit eller explicit.¹⁴ Et væsentligt kriterium for en sådan sammenlignende oversættelse må være, at man gør sig klart, hvilken position man indtager i det begrebskontinuum, som så at sige flyder mellem det beskrevne og den beskrivende. Når Geertz som nævnt afviser empati og rolletagning som midler til at komme ind i andres erfaringer, må han tilbyde noget andet i stedet. Det sker i den terminologiske skelnen (fra psykoanalysen) mellem erfaringsnære og erfaringsfjerne beskrivelser i »From the Native's Point of View«. Stort set er der tale om en skelnen mellem niveauer i analyse og beskrivelse.¹⁵ Generelt er det et problem, at man ikke altid med tilstrækkelig klarhed anviser,

hvilket niveau man opererer på, og måske mere væsentligt, om det handler om denotationer eller konnotationer. En enkel og ganske genial vej ud af disse af disse problemstillinger er foreslået af lingvisten Kenneth Pike. Hans løsningsforsøg er en analytisk skelnen mellem, hvad han kalder Emic og Etic. En emic forklaring udtrykkes internt i en kulturs begrebssystem, og en etic forklaring står uden for i en generel eller global forklaringsmodel:

ETIC	EMIC
Tværkulturel	Kulturspecifik
Extern	Intern
Absolutte kriterier	Relative kriterier
Skabelse af analytisk struktur	Opdagelse af struktur i et system

Etic og emic skal ikke opfattes som eksklusive og antagonistiske, for de benytter samme data, og de er derfor snarere at se som komplementære perspektiver i analyser af kulturelle fænomener, herunder religioner.¹⁶ Enhver beskrivelse af de Andre må kontinuerligt bevæge sig fra niveau til niveau, fordi man i oversættelse fra én kultur til en anden må bevæge sig fra det kulturinterne til noget generelt for dermed at skabe et tilknytningspunkt til den oversættende kultur, i religionshistoriens tilfælde vor egen, eller til den etablerede konsensus om, hvad et videnskabeligt religionsstudium er – en konsensus, som det undertiden kan være mere end vanskeligt at få øje på. Men ved at benytte eller i det mindste medtænke emic/etic-distinktionen kan religionshistorikeren måske undgå at få kulturimperialistiske samvittighedskvaler i anerkendelsen af, at man ikke altid behøver at tale om religion enten på den enkelte religions præmisser eller på den agnostiske videnskabs.

6. Normativitet

Inden for religionshistorien er det god tone, at forskeren har en etisk forpligtelse til at behandle sine informanter eller kilder trofast i den forstand, at han/hun helst ikke skulle sige noget, som gik deres

Religionshistorien og De Andre

egen selvforståelse imod. Men det turde være en umulighed at acceptere alle religioner som sande i teologisk forstand, hvorimod den enkelte islamolog eller buddholog kan gribes af sit studium i en sådan grad, at vedkommende reelt er konvertit. Omvendt er der forskere, som frakender religion eksistensberettigelse, men dog således, at de troende skal antage samme værdisæt, normer og overbevisning som forskeren, f.eks. marxistiske. I det hele taget styres studier ideologisk.¹⁷ Uden måske egentlig at ville det, handler en del forskning om, hvad religionen *burde* være. For hvad enten man taler om religion ud fra en evolutionistisk eller fra en devolutionistisk teori, er der ofte indbygget en form for teleologisk argument for, hvad religionen udvikler sig mod, eller hvad man tror, den har udviklet sig fra. Denne form for normativitet er berørt ovenfor. Den er et påtrængende problem, for religionshistorien går ofte et reformatorisk ærinde, hvis den forsøger at rekonstruere den rene hinduisme eller buddhisme med skriften i centrum og en opfattelse af religion som uadskillelig fra alvor. Det »sjove« udgrænses, det har ikke med religion at skaffe, det bliver til folkløse, noget »socialt« eller på anden vis suspækt og korrupt. Religionshistorien har ofte henvendt sig til en minoritet hos de Andre, de skriftkloge og skriftproducenterne i etableringen af de Andres kanon. Men de autoriserede skriftfortolkere er og bliver minoriteter, selv om de ofte har magt, indflydelse og visse steder patent på sandheden. Påstandene om den autoriserede traditions magt er blevet taget for pålydende og anvendt i reifikation af de Andres regelsæt som determinanter for den sociale udfoldelse.¹⁸

De Andres religioner kan som billeder på Andethed fremtræde mere eller mindre fremmede. Fremmedheden kan konstrueres bevidst, eller man kan insistere på ligheder, som kan få den fremmede tradition til at handle om det samme, som vi er bekendt med fra vor egen kulturs historie. Forestillingen om en religion som et veldefineret trossamfund med en bestemt dogmatisk overbevisning er en sådan europæisk konstruktion, hvilket bl.a. fremgår af undersøgelser af indiske folketællingers konsekvenser for de enkelte gruppers selvdefinitioner.¹⁹ Religionshistorien kan i sådanne tilfælde blive brugt som epistemologisk-kolonialistisk instrument, til trods for at den på

sin vis er subversiv i sin egen kultur. Neo-hinduistisk teologi, som den dyrkes i Indien i de indflydelsesrige øverste samfundsgupper, er modelleret efter vestlig akademisk teologi, og dermed har religionshistorisk vidensproduktion en indirekte indflydelse på dannelsen af en dominerende ideologi i et andet samfund. I sådanne tilfælde har religionshistoriens billede af de Andre været attraktivt for visse af de Andre selv.²⁰ Det er dog ikke altid tilfældet: F.eks. i den islamiske verden betragtes vestlig religionshistorisk beskrivelse med skepsis eller direkte uforståenhed. Hvorfor skulle man interessere sig for Islam uden selv at være muslim eller ønske at blive det? Muligheden for et videnskabeligt studium af kristendommen synes heller ikke at være til stede i den islamiske verden, og hvorfor skulle den også det? Det religionshistoriske projekt er efter islamisk opfattelse absurd, for et religionsstudium burde være kulturopretholdende og ikke kulturundergravende.

Religionshistorie kan som antropologien bruges både emancipatorisk eller nostalgisk i den kulturkritiske debat med eksempler fra de Andres livsformer. Den nostalgiske tendens har dog haft overtaget i religionshistorien, hvor man oftest har ladet de religionshistoriske billeder af de andre antage romantiserende og idylliserende former.

7. 3 x sammenligning

Religionshistoriske holdninger til andre religioner, og også andre fags opfattelser af interkulturelle relationer i det hele taget, kan reduceres til tre hovedsammenligningsformer: 1) relativisme, 2) evolutionisme og 3) universalisme.

Relativismen siger, at religionerne er fundamentalt forskellige, selvstændige lukkede universer, meningssystemer, semantiske rum, sprogspil, eller hvad man nu vil. Pointen er, at der ikke er nogen mening i, eller mulighed for at sammenligne og oversætte mellem dem. Evolutionisme (samt dens inversion devolutionisme) siger, at religioner og kulturer er sammenlignelige, fordi de er samme sag, men på forskellige udviklingstrin. Denne tese fordrer som omtalt en teleologi og et normalitetsbegreb. Universalismen siger, at religionerne er sammenlignelige, fordi de i grunden udtrykker og handler

Religionshistorien og De Andre

om det samme – de er kun forskellige på overfladen. Nok er religionshistorien som forskningsfelt et broget fænomen, men som vi kender det fra den litteratur, der anvendes i det religionshistoriske studium, er det muligt at sige, at faget forholder sig relativistisk til værdien af de forskellige religioner, evolutionistisk i sit almindelige historiesyn (ikke evolutionistisk i den klassiske unilineære antropologiske form) og endelig universalistisk i hovedparten af den fænomenologiske oversigtslitteratur. Med disse tre sammenligningsformer kan man hurtigt orientere sig i forskningens synspunkter – der gives ikke andre end de tre hovedformer, som i varierende grad og sammenhæng findes i ethvert tværkulturelt forskningsprojekt, afhængigt af om komparationen handler om form, funktion, struktur eller betydning. Strukturkomparationer, som analytisk befinder sig på et andet niveau, er overvejende universalistiske, hvor betydning idag normalt behandles relativistisk. Det teoretiske problem er, at man ofte har (kort-)sluttet fra f.eks. form til betydning. Der er heller intet, som taler for, at ens funktioner skulle have samme betydninger. Det er en kompliceret problemstilling, som i grunden kræver sin egen redegørelse.

8. Afsluttende bemærkninger

Religionshistoriens Andre kan, som det turde fremstå af denne diskussion, klassificeres og vurderes efter et større antal variabler, hvorfor det er umuligt at give en klar og entydig angivelse af de Andres placering i religionshistoriens univers. Jeg har forsøgt at angive en række holdninger, orienteringer og tendenser inden for den religionshistoriske forsknings historiske forhold til de Andre. Man må konkludere, at holdningerne i religionshistorien i det store hele svarer til dem, som findes i forskerens samfund og samtid, at fagets foci har været præget af den til enhver tid herskende Zeitgeist, mere end af det objekt, man ville studere. Dermed fremstår disciplin-feltet som en del af vor kulturs samlede selvforståelses-diskurs. Ironien er, at den pseudo-positivistiske religionsforskning, som postulerede at tale faktisk om de Andre,²¹ i højere grad handlede om OS selv, end den nyere og mere bevidst fortolkende forskning gør. Men det har også

medført, at religionshistorie ligesom etnografi og antropologi har arbejdet på at komme ud af Vores betydningsrum, fordi vi har vidst, at der var noget derude. Etnocentrisme har som bekendt også været det fornemste skældsord i begge discipliner i det sidste halve århundrede. Etnocentrisme kan om ikke afskaffes, så i det mindste gøres kvalificeret, så den ikke er udgrænsende, men overskridende i forhold til vore egne grænser. Dvs. at vi er villige til en dialog *med* de andre fremfor en monolog *om* de Andre. Dertil kan man bemærke, at det uundgåeligt også er et projekt, som sigter til at bemægtige sig de Andre i en begrebsmæssig dominans. Der er da også samfund rundt omkring i verden, som anvender tidligere etnografier som håndbøger i Takt og Tone i deres egen kultur, et problematisk resultat af etnografiens ide om at lave sine egne kilder, hvor vi i religionshistorien bruger de Andres kilder.

Det kunne tyde på, at selv om der er mange ligheder mellem religionshistorien og antropologien, er religionshistorien på dens nuværende niveau måske mere radikal end visse dele af antropologien, fordi det altid er de Andres emic-udsagn, som er vores udgangspunkt for fortolkninger. Ikke mindst fordi »texts fight back«, hvis man fordrejer fortolkningen for vidt. Som Freud har karakteriseret tekstfortolkning: »Det er ligesom med mord, det er nemt nok at udføre det, men svært at skjule sporene«(!)²² Religionshistorien er i behandlingen af nutidige religioner fanget i spændingen mellem »objekternes« ønske om plagiering af deres egne udsagn og vor kulturs forventninger om de Andre. Religionshistorikerne arbejder som interface mellem to (eller flere) betydningssystemer, hvor bevidstheden om den egne kulturs fordomme er en absolut nødvendighed, og det ikke blot i teksthermeneutikken, ellers kan forskningen måske ende med at blive politisk farlig.²³ Det er ikke alle i vores kultur, som ønsker religionshistoriens potentielt subversive virksomhed. På positivsiden vil mange regne religionshistoriens evne til at frembringe brud i Vores bevidstheder gennem en praktisering af forskelstænkning, og at vi ikke blot ønsker at projicere Os over på de Andre. Det er ganske rimeligt at se fagets forehavende som en hjælp for Os til at se religion, ideologi og værdisystemer (axiologier) som humane og kulturelle fæ-

Religionshistorien og De Andre

nomener. Men deri ligger en implicit kulturkritik, som i den sidste ende er en del af det moderne projekt, frisættelsen af mennesket som autonomt. Ligeegyldigt hvor meget vi arbejder med de Andre, så kommer vi uundgåeligt hjem igen.

Noter

1. Denne sidste formulering er taget fra Dan Sperbers anmeldelse af J. Boon, *Other Tribes, Other Scribes, The Times Literary Supplement* 4. nov. 1983, 1224. Sperber taler om antropologi, men det samme gælder for religionshistorie. En mere traditionel opfattelse hos Kurt Rudolph, »Basic Positions of Religionswissenschaft«, *Religion* 11, 1981, 97-107, se p. 102: definition af fagets objekt som »sets of circumstances which are parts of human culture in the sense of tradition, modes of behaviour and ideas, and which are subsumed under the (Latin) concept of 'religion'«. Men for at fremtrylle en sådan (svag) definition må man først have nogle attituder. En diskussion af og et opgør med definitionernes essentialistiske normativitet findes hos H. G. Kippenberg, »Diskursive Religionswissenschaft«, i B. Gladigow og H. G. Kippenberg (Hrsg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9-28.
2. Dan Sperber, *On Anthropological Knowledge*, Cambridge 1985, 28.
3. Skepsis over for relativisme, som den er formuleret af bl.a. Richard Rorty, udtrykkes af Niels Ole Bernsen og Jan Riis Flor, »Man's Historicity and Philosophy's Self-knowledge«, *Danish Yearbook of Philosophy* 22, 1985, 37-56. Hvis alting flyder og »anything goes« er det umuligt at præcisere, hvordan religionsvidenskab bliver videnskabelig. Her kunne man indflette en videnskabsteoretisk diskussion om religionshistoriens videnskabelige status, men her henvises til: Frank Whaling, »An Additional Note on the Philosophy of Science and the Study of Religion«, i idem (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. I: The Humanities, Berlin 1984, 379-390. Se også relevante paralleller i Abraham Kaplan, »Philosophy of Science in Anthropology«, *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, 25-39.
4. Se bemærkninger fremsat af Wendy O'Flaherty i »Introduction: On the ASSR and Joseph Kitagawa«, *History of Religions* vol. 25, no. 4, 1986, 293-295, om traditionen fra The World's Parliament of Religions. Se også: Eric J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1975, kap. XI: »Towards a Dialogue of Religions?«, 251-266. Om politik, nationalisme, ideologi osv. som baggrund for objektvalg

- og behandling se J. Waardenburg, »Religionswissenschaft New Style«, *Annual Review of the Social Science of Religion* 2, 1978, 189-220 samt Waardenburgs »The study of Religion in Today's World«, i F. Whaling (ed.) *Religion in Today's World*, Edinburgh 1987, 335-364.
5. Martin P. Nilsson, *Primitiv Kultur*, København 1925, 22.
 6. Ibid. 196.
 7. Vedrørende problemerne omkring rationalitet/irrationalitet i socialvidenskaberne kan man konsultere diskussionerne i Martin Hollis og Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford 1982 og S. C. Brown (ed.), *Objectivity and Cultural Divergence*, Cambridge 1984, særligt J. H. M. Beattie, »Objectivity and Social Anthropology«, 1-20. En skarp kritik af neo-rationalismen i de to nævnte værker findes hos C. Geertz, »Anti Anti-Relativism«, *American Anthropologist* 86, 1984, 263-278.
 8. En teoretisk problemstilling, som ikke er religionshistorien uvedkommende, fordi den har påvirket mange forskeres syn på de Andre og deres religioner. Et klassisk eksempel på en sådan teologi er N. Söderblom, *Gudstrons upphomst*, Stockholm 1914. Endvidere henvises til kapitlet »Religion, Comparative and Absolute« i E. J. Sharpe, jf. note 4 supra. Angående udpegning af begreber og deres indplacering i forskerens univers henvises til R. M. Keesing, »Conventional Metaphors and Anthropological Metaphysics: The Problematic of Cultural Translation«, *Journal of Anthropological Research* 41, 1985, 201-217.
 9. *Contemporary Approaches to the Study of Religions*, se note 3 supra. Værket er inddelt i I: *The Humanities* og II: *The Social Sciences*. Se anmeldelse af J. P. Schjødt i *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 7, 1985, 91-97, og D. Wiebe i *Religion* 17, 1987, 397-400.
 10. Et illustrativt eksempel på en religionshistorisk analyse af en nutidig problemstilling og dens baggrund er Peter Schalk, »Landets Söner, om nutida buddhistisk historiatolkning i Sri Lanka«, *Chaos* 4, 1985, 39-55. Muligvis kommer problemstillingen »for tæt på«, når f.eks. Carl Raschke taler om, at man ikke kan vende »an inexcusable blind side to the potential aberrations of religious thinking and behavior«, i »Religious Studies and the Default of Critical Intelligence«, *Journal of the American Academy of Religion* 54 (1), 1986, 131-138, se p. 136. Se også P. Antes, »Systematische Religionswissenschaft, eine Neuorientierung«, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 70, 2/3, 1986, 214-221, hvor han slår til lyd for, at man skal skelne mellem religiøs autoritet og misbrug af samme (!). Q.E.D.

Religionshistorien og De Andre

11. Her tænkes bl.a. på Marshall Sahlins' og Pierre Clastres' bidrag. Se også Sherry B. Ortner, »Theory in Anthropology since the Sixties«, *Comparative Studies of Society and History* 26, 1984, 126-166; Maurice Bloch, »Ritual Symbolism and the Nonrepresentation of Society«, i M. LeCron Foster (ed.), *Symbol as Sense*, New York 1980, 93-102.
12. Mod empati og Einfühlung se C. Geertz, »From the Native's Point of View«, i idem., *Local Knowledge. Further essays in interpretive anthropology*, New York 1983. Samme artikel findes også i J. L. Dolgin et al. (eds.), *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, New York 1977, 480-492. En religionshistorisk diskussion findes bl.a. i Robert Segal, »In Defence of Reductionism«, *Journal of the American Academy of Religion* 53 (1), 1983, 97-124.
13. For en kritik af Geertz se: Henry Munson Jr., »Geertz on Religion: The Theory and the Practice«, *Religion* 16, 1986, 19-32 incl. referencer til andre diskussioner af Geertz. Dog ikke følgende, som er en generel introduktion til Geertz' projekt: Wim Hofstee, »The Interpretation of Religion. Some Remarks on the Work of Clifford Geertz«, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 27, Heft 2, 1985, 145-158.
14. Om sammenligning se J. Z. Smith, »Adde Parvum Parvo Magnus Acervus Erit«, *History of Religions* 2, 1971, 67-90 (artiklen er på engelsk). Se også idem., *Imagining Religion*, Chicago 1982, kap. 2, »In Comparison a Magic Dwells«; C. R. Hallpike, »Some Problems in Cross-cultural Comparison«, i T. O. Beidelman (ed.), *The Translation of Culture. Essays to E. E. Evans-Pritchard*, London 1971, 123-140. En kritik af sammenligning i socialantropologien fremsættes af T. Asad, »The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology«, i J. Clifford og G. E. Marcus (eds.), *Writing Culture*, Berkeley 1986, 141-164. I en diskussion af Georg Simmel siger V. Crapanzano, *Tuhami*, Chicago 1980, 136, »The knowledge of the Other requires, however paradoxically, both similarity and dissimilarity«.
15. »From the Native's Point of View«, jf. note 13.
16. Se Kirsten Ramløv, »Kognitiv antropologi«, i K. Hastrup et al. (eds.), *Den ny antropologi*, København 1975, 184-267, om emic/etic p. 202 ff; K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Den Haag 1967, især 37-72. En kritik af anvendelsen af disse begreber findes i L. E. Fisher og O. Werner, »Explaining Explanation. Tension in American Anthropology«, *Journal of Anthropological Research* 34, 1978, 194-

218.

17. Waardenburg, jf. note 4. Et eksempel på muligvis ufrivillig ideologisk styring er en artikel af Kurt Rudolph, skrevet mens han endnu var i DDR, »Basic Positions of Religionswissenschaft«, *Religion* 11, 1981, 97-107, hvor han taler for en religionsforskning, som er ideologisk kritisk og frigør fra naive religiøse selvforståelser. Altså: Fra Mana til Marx ...
18. Se f.eks. L. J. Cousins, »Buddhism«, i J. R. Hinnels (ed.), *A Handbook of Living Religions*, Harmondsworth 1985, 279, »It is an error to think of a pure Buddhism, which has become syncretistically mixed with other religions, even corrupted and degenerate in later forms. Such a pure Buddhism has never existed«. Paradigmet inden for Islam-forskningen har været præget af ekstrem skriftnærhed - ikke mindst forårsaget af muslimers egen skrift-ideologi. En anden måde at skrive om Islam på er bl.a. Michael Gilson, *Recognizing Islam. An Anthropologist's Introduction*, London 1983.
19. Se Poul Pedersen, »Antropologiens evindelige krise. Om konstruktionen af det antropologiske objekt«, *Stofskifte* 12, 1985, 5-22.
20. Samme problematik optager J. Waardenburg *Religionen und Religion*, Berlin 1986, særligt konklusionen 250-255. Se også Karl Hoheisel, »Rückwirkungen abendländischer Religionsforschung auf neuere Entwicklungen in den Weltreligionen«, i G. Stephenson (Hrsg.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, 262-275.
21. Diskussion i R. J. Z. Werblowsky, »On Studying Comparative Religion«, *Religious Studies* 11, 1975, 145-156, og om at stå udenfor p. 152, »The student of comparative religion operates, by definition, from an Archimedic point outside religion, though obviously inside some secular, cultural, and possibly ideological system ... Theologians operate from within a religious system«. Var det bare så nemt ...
22. Citatet er hentet fra C. Lévi-Strauss, »De la fidélité au texte«, *L'Homme* 101, 1987, 117-140, se p. 136.
23. Afkrækkende eksempler på offentlighedens misforståelse af forskerens rolle og (manglende?) integritet findes hos J. Bergman, »Farlig Islamforskning«, *Svensk Religionshistorisk Årsskrift* 1, 1986, 91-117.

Summary

»The History of Religions and the Others«. - *The History of Religions as an academic enterprise has traditionally been concerned with the study of*

Religionshistorien og De Andre

Otherness, i.e. non-Christian traditions. This article focusses on the ways in which historians of religions have constructed Other religions in accordance with Western and Christian theologically inspired concepts of religion. Such constructions of religious Otherness have mainly been based on universalist and nostalgic views of religion, without regard to the historicity of scholarly work.

The History of Religions is basically a comparative enterprise, illustrated here by the ideas of Clifford Gertz, by the emic/etic distinction and in a discussion of the three main frames of comparison: relativism, evolutionism and universalism, all of which may often be found in any single treatment of Other religions.

Jeppe Sinding Jensen
Lektorvikar, cand. mag.
Institut for Religionshistorie
Aarhus Universitet