

RELIGION SOM FENOMEN OG HISTORIE

Til fornyelse og reinterpretasjon av religionsfenomenologien

Av Nils Olav Breivik

I de siste decenniers prinsipp- og metodediskusjon i religionsforskningen har religionsfenomenologien fått stor oppmerksomhet. Den dyptgripende vitenskapelige selvbesinnelse religionsstudiet befinner seg i har ikke minst vært preget av konfrontasjon og oppgjør med denne disiplin, dens forutsetninger, metoder og resultater. Konklusjonene går ikke sjelden i retning av at fenomenologien, i alle fall i dens klassiske form, er en umulighet.¹ Ikke desto mindre er det en stigende erkjennelse av dens berettigelse og nødvendighet i religionsforskningens streben mot kongenial forståelse av sine komplekse objekter. De bidrag som på denne bakgrunn har fremkommet til fornyelse og reinterpretasjon av religionsfenomenologien tør derfor ha krav på spesiell oppmerksomhet. Nærværende arbeid vil gi en presentasjon og drøfting av noen slike bidrag. Med dette fokuseres ikke bare grunntendensene i aktuell fenomenologi, men også visse iboende prinsipielle problemer i det fenomenologiske forskningsanliggende. Dette blir imidlertid først meningsfylt på bakgrunn av den kritikk som har vært rettet mod klassisk eller tradisjonell religionsfenomenologi.

1. Kritikken mot klassisk religionsfenomenologi

Med klassisk religionsfenomenologi mener vi de betraktningmåter og perspektiver som var rådende i fenomenologien i perioden ca. 1920-1950 og som reflekteres i de ledende konsepsjoner og fremstillinger fra denne tiden. Av forskere som hører hjemme her kan nevnes W. B. Kristensen, G. van der Leeuw, Fr. Heiler, M. Eliade o.a.² J. Waardenburg har sammenfattet deres hovedanliggende på følgende

Religion som fenomen og historie

måte:

Classical phenomenology of religion became ... the ordering of religious phenomena not as sets and series of representations and institutions according to their historical structural development, but apart from place and time, within the whole of religion as a distinct category of values and an objective reality.³

Kritikken mot denne fenomenologi kan sammenfattes i to hovedpunkter: a) Den overser eller tar ikke på noen måte tilstrekkelig hensyn til et fenomens historisk-empiriske integrasjon og betingethet. Dette innebærer: 1) Fenomenenes eventuelle innhold og mening abstraheres fra deres synkrone og diakrone relasjoner og betingelser. 2) Det skjer en forenkling av noe som i den historisk-empiriske virkelighet nødvendigvis er mangesidig og komplekst. 3) Religionenes egne talsmenn, dens tradisjonsbærere, eller m.a.o. dens selvforståelse tas ikke på alvor. Det skilles ikke mellom de ulike tradisjonsgrupper, men religionen eller fenomenet behandles som en helhetlig størrelse.⁴

Disse moment, sammen med en grunnleggende svikt i forhold til den historiske spesialforsknings krav - mangelfullt eller intet førstehånds arbeid med kildene til de religionsområder analysen bygger på - innebærer sentrale metodisk problem: 1) Fenomenologien blir statisk og får karakter av »Momentaufnahme«. Den kommer ikke tilrette med bevegelsen og religionens dynamiske side.⁵ 2) I anvendelsen av den komparative metode relateres og sammenlignes ikke-komparable størrelser.⁶ 3) Dette impliserer det grunnleggende problem om »die sinngebende Grösse eines Phänomens«:

Die verkürzte Sicht eines nur punktuellen Vergleichung isolierter Einzelphänomene aus verschiedensten Religionen übersieht nur allzu leicht dass diese Phänomene im jeweiligen Rahmen ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten Religionen unterschiedliche religiöse Intentionen zum Ausdruck bringen können.⁷

Vi står her overfor det kanskje mest avgjørende punkt i religionsfenomenologien. Ettersom denne har til oppgave å forstå fenomenet, dets innhold og mening blir det kritiske spørsmål: Hva er »die sinngebende Grösse«? Dette impliserer flere nye spørsmål: Hvor-

dan legitimeres denne meningsgivende størrelse og hvilken forankring har den i religionenes empiriske mangfold? Hvilken gyldighet tilkommer det de resultater den fenomenologiske forskning på dette grunnlag presenterer? Disse og lignende problemer har på den ene side relasjoner til religionenes historisk-empiriske virkelighet og på den andre side til fenomenologiens prinsipielle og metodiske forutsetninger. Her blir det heller ikke bare et spørsmål om den meningsgivende størrelse er kongenial med et fenomens historiske kontekst og betingethet, men også om den er i samsvar med »das Selbstverständnis der Gläubigen«. ⁸ I følge fenomenologiens kritikere møter vi ikke bare den meningsgivende størrelse slik den konkret kommer til uttrykk i de enkelte tolkninger, men også som en grunnleggende »idée directrice« som bestemmer hele fenomenologiens utvalg av fenomen, opplegg og gjennomføring:

The *idée directrice* of the phenomenologists, whether it be *power*, the *sacred* or the conception of *god*, nearly always proves to be not only a formal principle of order, but also to rule over the description and explanation of religious phenomena with regard to their content. ⁹

Fenomenologen opererer m.a.o. med en bestemt interpretasjons-horisont som tolker de konkrete fenomener fra de historiske religioner som gis plass i fremstillingen. Denne interpretasjons-horisont samsvarer med en overordnet forståelse av den totale religiøse virkelighet, dens struktur og de enkelte fenomeners forhold til hverandre, m.a.o. deres »ideal connection«. Det konkrete fenomen fra de historiske religioner blir eksempler som belyser eller illustrerer fenomenet som sådan innenfor religionens helhet. Med dette er vi inne på det andre hovedpunkt i kritikken mot klassisk religionsfenomenologi.

b) Religionsfenomenologien, dens arbeidsoperasjoner og tolkninger samsvarer med en fundamentalforståelse av religionen og den religiøse virkelighet. Således har fenomenologien vært like mye opptatt av selve religionen som dens fenomener. ¹⁰ Den opererer på basis av et religionsbegrep som enten kan være bestemt ut fra den eller de religioner forskeren har særlig kjennskap til eller ut fra hans egen religiøse tradisjon. ¹¹ Dette tilgrunnliggende religionsbegrep

Religion som fenomen og historie

blir problematisk i forhold til religionenes komplekse og multidimensjonale fenomener og i forhold til gyldige vitenskapsteoretiske og forskningsmetodiske kriterier.

I kraft av sitt religionsbegrep impliserer fenomenologien også en forståelse av det religiøse mennesket og den religiøse erkjennelse. Fenomenologi impliserer antropologi. Religionsbegrep og antropologi, alt etter hvorledes og i hvilken grad disse er teoretisk utarbeidet og tilrettelagt, kommer til å bestemme såvel de meningsgivende størrelser i tolkningsprosessen som de metodisk-heuristiske arbeidsredskap. Dette kan eksemplifiseres ved bestemmelsen av begrepet Det hellige og Verstehenskategorien hos ledende fenomenologer.¹²

Før vi går inn på diverse bidrag til nyorientering i religionsfenomenologien er det av interesse å se på et par forskere som positivt vil komme til rette med kritikken, men som likevel må sies å representere en videreføring av den klassiske fenomenologis anliggender.

G. Widengrens fenomenologi fremkom ikke minst som en reaksjon på G. v. d. Leeuws arbeider. Ifølge Widengren må utgangspunktet være den historiske spesialforskning. Undersøkelsen av det enkelte fenomen må begynne

inom ett eller stundom ett par speciella religionsområden och därför genom jämförelse med material från andra områden söka förläna undersökningen en mera almen räckvidd, m.a.o. en fenomenologisk karaktär.¹³

Mens religionshistorien gir den historiske analyse, gir fenomenologien den systematiske syntese, d.v.s. en sammenfattende fremstilling av alle religionens fremtredelsesformer.¹⁴ Dens arbeidsoperasjoner kommer ifølge Widengren til å omfatte

1. Description des faits. 2. Arrangement des faits dans une ordre systematique. 3. Interpretation des faits pour en comprendre la signification. 4. Essai d'établir un type, une structure, une mécanique, sans d'aucune manière violer des faits historiques, mais aussi sans confondre phénoménologie et histoire.¹⁵

Disse prinsipielle og metodiske ansatser utdypes ikke nærmere. Widengrens fenomenologi forutsetter hans egne studier i Fororien-

tens religionshistorie. Grunnlaget er gitt i hans forståelse av hva han finner å være de sentrale fenomenkomplekser i dette religionsområdet (høygudstroen, kongeideologien, kulturdramaet, gnostisismen, etc.). I et videre perspektiv sammenholdes fenomenbehandlingen av en gjennomgående diffusjonisme i forståelsen av religions- og kulturutviklingen. Selv om Widengren nettopp vil ivareta fenomenenes historisk-empiriske integrasjon, viser hans fenomenologiske opplegg og hans behandling av enkeltfenomener den fortsatt berettigelse av ovenfor anførte kritikk. Man har med rette påpekt avgjørende mangler i de konkrete enkelttolkninger og en manglende dybdeinterpretasjon av fenomenene generelt.¹⁶

Ifølge C. J. Bleeker er religionsfenomenologien

a systematization of historical facts in order to grasp their religious value.¹⁷

Den må forstås som en selvstendig vitenskap med den tredelte oppgave å undersøke

1) the theoria of the phenomena, 2) the logos of the phenomena, 3) the entelecheia of the phenomena. The theoria of the phenomena discloses the essence and the significance of the facts, f.i., the religious meaning of sacrifice, of magic, of anthropology. The logos of the phenomena penetrates into the structure of different forms of religious life. (...) The entelecheia of the phenomena reveals itself in the dynamics, the development which is visible in the religious life of mankind.¹⁸

Fenomenologi er således ikke bare beskrivelse av religionens data, men et studium av mening, innhold og struktur i størst mulig åpenhet og upartiskhet i forhold til sitt empiriske materiale. I dette studium må fenomenologen frigjøre seg fra filosofiske implikasjoner, men han må nødvendigvis arbeide ut fra en tilgrunnliggende forståelse av hva religion er.¹⁹ Ved at denne samsvarer med de konstitutive elementer i historisk forefinnende religion, vil også den fenomenologiske forskning gi det nødvendige positive perspektiv på det historiske kildestudium.²⁰

Med sin fokusering av religionens sui generis-karakter og dens prinsipielle betydning for forståelsen av fenomenologiens forskningsan-

Religion som fenomen og historie

liggende befinner C. J. Bleeker seg i hovedsak innenfor den klassiske fenomenologi.

De forsøk på reinterpretasjon av religionsfenomenologien vi i det følgende skal drøfte kjennetegnes ved en mer bevisst konsentrasjon om prinsipielle og metodiske problemer. Man kan nok fremdeles spørre etter innhold og mening, men med den bevisste fokusering av fenomenets historisk-kulturelle integrasjon og det religiøse menneskets selvforståelse blir det et annet utgangspunkt for analysen enn i klassisk fenomenologi.

2. Forsøk til reinterpretasjon og fornyelse av religionsfenomenologien

Vi begynner dette avsnitt med en drøfting av religionsetnologen *A. Hultkrantz*' forståelse av fenomenologiens oppgave og metode. Fenomenologien er ifølge Hultkrantz et perspektiv, »ett sätt att uppfatta de religiösa manifestationerna.«²¹ Den er ingen selvstendig vitenskap, men et nødvendig delperspektiv i religionsforskerens arbeid med et komplekst og mangeartet materiale. Den får dermed sin bestemmelse i lys av den mer omfattende forskningsmessige sammenheng den fungerer innenfor. Generelt sett forstår Hultkrantz religionsfenomenologien som

the systematic study of forms of religion, that part of religious research which classifies and systematically investigates religious conceptions, rites, and myth-traditions from comparative morphological-typological points of view.²²

De sentrale begrep i religionsfenomenologiens metodologi er morfologi, typologi og komparasjon. Førstnevnte begrep sier oss at fenomenologi primært er studiet av religionsmaterialets ulike former, d.v.s. forestillingers, riters og religiøse tradisjoners former og formkategorier.²³ Begrepet typologi reserverer Hultkrantz for de enkelte typer religioner slik disse fremstår i lys av hans kultur- og religionsøkologiske forskningsperspektiv.²⁴ I sin forskning må fenomenologen benytte seg av komparative og systematiske metoder. Komparasjonen er fundamental i all religionsforskning ettersom

every allegation which is made concerning a religion or an element

of religion is comparative in its nature, this being due to the fact that the identification in itself presupposes a comparison with other religions and other elements of religion.²⁵

Problemet er ikke komparasjon eller ikke, men hvilke komparasjoner som er legitime. Det viktigste er at man i de komparative arbeidsoperasjoner tar berettiget hensyn til fenomenets integrasjon i dets samlede historisk-kulturelle kontekst.²⁶ Denne integrasjon er det den monografiske forsknings oppgave å gjøre rede for. Fenomenologien må derfor prinsipielt bygge på denne forskning.²⁷

Med dette berøres det for Hultkrantz avgjørende problem om fenomenologiens og de fenomenologiske komparasjoners ekstensjon. Den klassiske fenomenologi har vanligvis hatt et globalt perspektiv, d.v.s. den har belyst globalt forekommende fenomen med eksempler fra de forskjelligeste religioner i fortid og nåtid. Dette har hindret en dybdeanalyse av fenomenene in situ. Skal fenomenologien gjøres saklig berettiget og metodisk forsvarlig, må den i utgangspunktet ha et regionalt perspektiv.²⁸ Bare da kan den tilfredsstille fenomenenes historisk-kulturelle integrasjon og forskningens krav til metodisk stringens og holdbarhet. En regional fenomenologi, som forøvrig ikke er ukjent i forskningen, kan f.eks. være undersøkelse av et fenomen, resp. fenomener og deres variasjonsbredde innenfor et folk eller stamme, et gitt kulturområde eller kontinent.²⁹ Fenomenologien har med dette ikke oppgitt sitt globale siktepunkt: Den regionalt arbeidende fenomenologi

ligger den ena byggestenen till den andra med det slutgiltiga målet i sikte: en global religionsfenomenologi. Man startar altså från grunden, och avstår så långt möjligt är från de osäkert grundade vida synteserna. Slutsyntesen kan åstadkommas först när hela grunden är lagd.³⁰

En global fenomenologi etter disse prinsipper må kanskje sies å være mer et ideelt enn et reelt mål, og den er vel egentlig kun mulig for fenomen med meget begrenset forekomst.³¹ Denne omfangsbegrensning samsvarer med de metodiske krav som må stilles til inventerende og integrerende analyse, d.v.s. den fenomenologiske undersøkelse må være basert på et så fullstendig materiale som mulig hvor

Religion som fenomen og historie

fenomenet forstås i sin tilhørende kontekst.³² Ut fra strukturelle, konfigurasjonelle og funksjonelle synspunkter kan fenomenet tilordnes de ulike dimensjoner i denne kontekst, det være seg samfunnet, det ytre livsmiljø, religionen som helhet, etc. Ettersom all religion endres i tid, er den historiske dimensjon i følge Hultkrantz alltid avgjørende for forståelsen av fenomenet. Det eksisterer derfor ikke noe absolutt skille mellom den fenomenologiske og historiske religionsforskning, allerminst i det regionale perspektiv.³³ Historie og fenomenologi impliserer hverandre: a) fenomenene kan ikke bestemmes uten hensyntagen til historisk kontekst og kontinuitet, og b) historisk sammenheng mellom fenomen kan først bestemmes når deres fenomenologiske identitet er avklart.³⁴ Således åpner fenomenologien for historiske synteser.³⁵

Fenomenologien har ifølge Hultkrantz ikke bare til oppgave å identifisere og beskrive de faste komponenter i religionene og religionsstrukturene, men også å forstå de fenomener den bearbeider:

The phenomenology of religion is not only bound to its target of gaining knowledge about religious phenomena, it also tries to understand them. It is only when a series of analogous phenomena are cultivated and compared with each other that their deeper import, apart from the meaning they have in the cultural integration, becomes completely comprehensible. It is not the »essence« of the religious element which appears in this way, but its dimensions and general allusions.³⁶

Religionsfenomenologien er ifølge Hultkrantz et perspektiv innenfor den regionalt arbeidende religionsforskning. I og med sin bearbeidelse av generelt forekommende religiøse former og formelementer bygger den bro mellom regionene og gjør den historiske forskning til en helhet som favner alle religioner.³⁷ Det primære interessefelt i Hultkrantz' religionsforskning er de skriftløse religioner i deres naturgitte og kulturbestemte kontekst. Vi har således her å gjøre med en reinterpretaasjon av sentrale anliggender i fenomenologien hvor antropologiske og kulturhistoriske synspunkt utgjør den primære forskningsmessige referanseramme. Det nye hos Hultkrantz ligger ikke så mye i de enkelte prinsipielle og metodiske elementer

fenomenologien arbeider med som i deres tilretteleggelse og koordinering i den empirisk arbeidende religionsforskning.³⁸

J. Waardenburg har i flere arbeider behandlet nederlandsk religionsfenomenologi på historisk og prinsipielt grunnlag.³⁹ Vi skal i denne sammenheng konsentrere oss om den nyinterpretasjon av fenomenologien vi finner i hans *New Style Phenomenological Research*.⁴⁰

Fenomenologien skal rette søkelyset mot fenomenenes mening. Ifølge Waardenburg må det ikke spørres etter den mening fenomenene har »as objects in themselves or in their context«, men etter den mening de har for det religiøse mennesket.⁴¹ De objekt religionsforskningen arbeider med er å forstå som objektive fakta som for det religiøse mennesket tilkommer en (subjektiv) mening eller et meningsinnhold med absolutt gyldighet.⁴² Dette meningsinnhold samsvarer med og har bakgrunn i en eller flere intensjoner.⁴³ Dette er et kjernepunkt hos Waardenburg. Religiøse fenomener er å forstå som intensjonsytringer, og fenomenologien skal avklare den eller de impliserte intensjoner i det subjektive meningsinnhold fenomenene tilkommer.⁴⁴ Fenomenenes mening og intensjon har sin forankring i eksistensielle problem i den kultur og livsvirkelighet de tilhører, og som de er forsøk på å komme til rette med. I den fenomenologiske undersøkelse må det derfor fra forskerens side finne sted

a reconstitution of a mental universe of his part, a universe which is aligned upon what appear to be the basic problems of the culture or person studied, and which also reflects the direction from which a solution of these problems may be hoped to come. In other words, the scholar attempts to reconstitute the existential problems and the transcendent references or openings which lie behind the specific expressions he is investigating.⁴⁵

Den meningsgivende størrelse til forståelse av de religiøse fenomener er m.a.o. å søke i menneskets eksistensproblematikk.⁴⁶ Waardenburg går ikke inn på de konkrete arbeidsoperasjoner i forskningsprosessen og de mange metodologiske problem den kompliserte interpretasjonskontekst impliserer. Det avgjørende er å gi fenomenologien en ny orientering og forankring. Det skjer på basis av en grunnforståelse

Religion som fenomen og historie

av all menneskelig virkelighet som intensjonsvirkelighet.

Alle menschliche Wirklichkeit, gleichgültig ob sie in den Objektivationen von Gesellschaft, Kunst oder Religion bzw. in unmittelbaren materiellen oder ideellen Ausdrucksformen gegeben ist, ist demnach als ein grossartiges Zusammenspiel von verschiedenen Absichten und Projekten zu sehen, die alle bzw. jeweils eine eigene Dynamik des Intentionalen voraussetzen.⁴⁷

Det spesifikt religiøse er å søke i intensjoner som retter seg mot objekt som transcenderer den ordinære livsvirkelighet og som tilkommer absolutt gyldighet.⁴⁸

Waardenburg har med styrke fremholdt hvorledes tidligere fenomenologis impliserte teologiske og filosofiske forutsetninger umuliggjorde forståelsen av den mening det religiøse fenomen har for det religiøse mennesket selv. Hans fenomenologiske program er i samsvar med en generell tendens i fenomenologien: Bevegelsen fra det metafysiske til det eksistensielle, fra å søke fenomenets vesen til dets konkrete mening for det religiøse mennesket.⁴⁹ Waardenburg er seg imidlertid bevisst de filosofisk-antropologiske implikasjoner i hans egen fenomenologi. De er å søke i selve forståelsen av mennesket og dets livsvirkelighet og eksistens. Denne bestemmer også det tilgrunnliggende religionsbegrep. Til forskjell fra klassisk religionsfenomenologi blir dette her ikke religiøst konstituert. I kraft av dette og det avgjørende skille Waardenburg gjør mellom objektive fakta og subjektiv mening overvinnes det tradisjonelle skille mellom religiøst og ikke-religiøst, hellig og profant. Disse distinksjoner var av skjellsettende betydning i klassisk fenomenologi, men gjorde ikke desto mindre denne problematisk som empirisk og objektiv forskning.⁵⁰

K. Rudolph (Leipzig) har levert en rekke mindre, men betydningsfulle arbeider til religionsforskningens metodologi. Rudolph er elev av bl.a. S. Morenz og W. Baetke, og han viderefører ikke minst sistnevntes anliggender i forståelsen av religionsforskningen (Religionswissenschaft).⁵¹ Utgangspunktet er til enhver tid religionenes og de religiøse fenomeners historisk-empiriske integrasjon og forankring. Objektene skal bearbeides i relasjon til de ulike

aspekter (samfunn, kultur, ervervsliv, etc.) og prosesser i den kontekst de tilhører og er en del av. Således blir filologien og de historievitenskapelige metoder de viktigste arbeidsredskaper.⁵² Objektene tilkommer ikraft av deres egenart en viss »Eigenständigkeit« som gjør religionsforskningen til en autonom vitenskap.⁵³ Dens oppgave blir

in diesem Gegenstandsbereich auf unterschiedliche Weise einzudringen und die beobachtbaren, offenliegenden Äusserungen nicht nur zu beschreiben, sondern zu »verstehen«, ihren Sinn zu begreifen und zu sehen, wie sie entstanden, und wie sie sich entwickelt haben können.⁵⁴

Mens religionsforskningen nok må være seg bevisst at dens objekter har aspekter ved seg som tilhører filosofiens og teologiens fagområder, er den i sitt arbeid bundet til de empiriske fakta. Religionsforskningen er og blir en historisk vitenskap ifølge Rudolph.⁵⁵

Arbeidet med religionene og deres fenomener i den totale synkrone og diakrone kontekst nødvendiggjør i seg selv komparative synspunkter på materialet. Komparative betraktninger er nødvendige for selve objekterkjennelsen og inngår i den historiske forskning som sådan. Fenomenologisk-systematiske synspunkter, hvor materialet gjennom komparasjonen klassifiseres og ordnes med sikte på en dypere forståelse har en integrert plass i den historisk arbeidende religionsforskning:

Die vergleichende Religionswissenschaft ist also ein integrierender Bestandteil der Religionswissenschaft, der auch nicht von der Religionsgeschichte loslösbar ist, sondern nur in engen Zusammenarbeit mit ihr zu wirklich fruchtbaren Ergebnisse kommen kann, die auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben können.⁵⁶

Ifølge Rudolph er det ingen motsetning mellom historiske og fenomenologiske perspektiver i studiet av religionene. Den dualisme mellom disse som idag fremstår som et prinsipielt problem for mange går egentlig tilbake på G. v. d. Leeuws tilretteleggelse av fenomenologien.⁵⁷

Således er religionsforskningen ifølge Rudolph

Religion som fenomen og historie

an historical and systematic discipline having as the object of its reflective and reconstructive investigation 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'.⁵⁸

Rudolph har gitt en prinsipiell tilretteleggelse av religionsforskningens oppgave, og som praktisk anvendes og utdypes i hans grunnleggende studier til mandeismen og gnostisismen. I sin forskning viderefører Rudolph, ofte under vanskelige arbeidsforhold, de rike tradisjoner Leipzig-universitetet har i studiet av religionens verden.

I forståelsen av forholdet mellom fenomenologi og historie møter vi sammenfallende synspunkter hos K. Rudolph og Å. Hultkrantz. Mens Hultkrantz primært integrerer religionsfenomenologien i religionsetnologien, integrerer Rudolph den i den filologisk-historisk arbeidende religionsforskning. Men også Rudolph fremholder etnologien (Völkerkunde) som den nødvendige samarbeidspartner i arbeidet med religionenes eldste historie.⁵⁹

A. Rupp har i en rekke arbeider behandlet religionsforskningens metodologi.⁶⁰ Vi skal på basis av hans bok *Religion, Phänomen und Geschichte. Prolegomena zur Methodologie der Religionsgeschichte* presentere noen hovedpunkter i hans tilretteleggelse av religionsfenomenologien. Rupp gjør her et forsøk på

über die Verbindung von *religionsphänomenologischer* und *religionsgeschichtlicher* Sicht vor dem Hintergrunde umgreifenden *anthropologischen* Grundverhältnisses einen umfassenden Ansatz zu gewinnen, welcher die Religionsforschung in den Gesamtzusammenhang ihrer Teildisziplinen und in des Miteinander der Hilfsdisziplinen stellt.⁶¹

Enhver religionsvitenskapelig metodologi må forutsette og legge til grunn visse antropologiske »Grundgegebenheiten«. ⁶² Dette følger av objektets karakter. Objektet er en konkret størrelse

in gestalteter Form. Sie verdankt diese Form der personalen Grundstruktur des Menschseins, welche auf Selbstverwirklichung angelegt ist. Selbstverwirklichung des Personseins drängt auf Selbstdarstellung, diese ist Gestaltung.⁶³

Denne form er på den ene side betinget av en ytre, objektiv sammenheng (menneskets omverden) og en subjektiv, personal sammenheng, d.v.s.

Vorstellungs- und Gedankenwelt, in Hinblick auf konkrete Gestaltungen personaler Existenz als Selbst- und Weltverständnis.⁶⁴

Således må religionsforskningen alltid betrakte sitt objekt i lys av dets totale konstituerende kontekst. Det er ifølge Rupp objektets egenart som religionsspesifikk enhet forskningen retter seg mot og som betinger dens problemstillinger og metoder. Det typiske ved den religionsspesifikke enhet, til forskjell fra alle andre kulturobjekter (som også er forankret i objektive og subjektive strukturer), er dens relasjon til en transcendent norm.⁶⁵ I denne enhet inngår alltid tre elementer: mennesket, transcendent norm og ytre gjenstand. Den minste enhet hvor disse tre er tilstede kaller Rupp den elementære enhet. Betingelsen er at samtlige tre elementer må være tilstede. Den kulturelle gjenstand er en religionsspesifikk enhet ved å være relatert til mennesket og en transcendent norm.⁶⁶

Av overordnet betydning er objektets forankring i mennesket. Mennesket er i denne sammenheng forstått som Personsein, slik denne virkeliggjøres på basis av antropologisk gitte faktorer og møtet med transcendent norm. Denne virkeliggjøring av Personsein er individets historie, og i utvidet forstand all historie.⁶⁷ På denne bakgrunn kan vi se litt på enkelte metodiske komponenter i den forskningsprosess Rupp her har lagt grunnen for.

All religionsforskning forutsetter en mest mulig fullstendig beskrivelse av objektene i dets forskjellige sammenhenger. Dette finner sted i religionsdokumentasjonen. Det materiale som hermed fremkommer blir gjenstand for den religionssystematiske behandling, d.v.s.

systematisierende Ordnung nach sachgemässen, religionsspezifischen Einheiten und Gesichtspunkten.⁶⁸

Denne systematiske behandling skjer enten ved at et religionsimmanent system avdekkes, eller ved at et fremmed system i heuristisk øyemed tilføres materialet. Ettersom denne behandling fin-

Religion som fenomen og historie

ner sted på basis av religionsspesifikke synspunkter er den alltid tilordnet disipliner som religionsantropologi, religionsfenomenologi og religionshistorie. Førstnevnte har en sentral plass og har til oppgave å avklare de antropologiske dimensjoner som vi har sett ifølge Rupp betinger materialet som religionsspesifikke objekter.⁶⁹ Fenomenologien er ifølge Rupp en nøkkeldisiplin og har til oppgave

die elementaren Einheiten als spezifische Erscheinungsweise religiöser Gegebenheiten darzulegen, sofern diese als konkrete, lebendige erfasst werden sollen.⁷⁰

I sin bearbeidelse av de religionsspesifikke enheter er fenomenologien i særlig grad relatert til religionsantropologien. På den ene side er disse enheter betinget av antropologiske »Gegebenheiten« og på den andre side sikter de mot virkeliggjøringen av menneskets Personsein.⁷¹

Religionsforskningen når sitt mål i religionshistorien. I kraft av sitt spesifikke objekt er denne forskjellig fra annen historieforskning. Den er antropologisk orientert og dreier seg om mennesket og dets personale eksistens i tidsdimensjonen.⁷² Rupp forstår religionshistorien som

die Darstellung der religiösen Gegebenheiten als konkrete Wirklichkeit im Fluss der Zeit, im kontinuierlichen Prozess fortlaufender Verwirklichung personaler Existenz.⁷³

I dette forutsettes og integreres de andre disipliner. Religionsforskning er ifølge Rupp prinsipielt å forstå som religionshistorie.

Ut fra den grunnleggende forutsetning at forskningens metoder alltid er heuristiske og revidable i samsvar med objektet og objekt-erkjennelsen, inngår religionsmetodologien som en nødvendig deldisiplin.⁷⁴ Mellom de enkelte deldisipliner Rupp beskriver er det en indre sammenheng og logikk. I det praktiske arbeid med materialet belyses dette fra ulike sider ved de enkelte disipliner og metoder i vekslende rekkefølge.⁷⁵

De her omtalte disipliner betegnes som religionsspesifikke disipliner, d.v.s. samlet bidrar de til en helhetsforståelse av det religionsspesifikke objekt. I dette arbeid må forskningen ta i bruk en

rekke hjelpedisipliner som filologi, arkeologi, sosiologi, etc. Disse har en begrenset funksjon og må klart adskilles fra de religionsspesifikke disipliner.⁷⁶

Med all fare for forenkling har vi søkt å sammenfatte hovedpunktet i Rupps fortattede fremstilling, som forøvrig reiser en rekke kompliserte problem som ikke utdypes nærmere. Rupps arbeid har undertittelen: *Prolegomena zur Methodologie der Religionsgeschichte*. Det dreier seg først og fremst om en bevisstgjøring av religionsforskningens egenart og basis: Religionsforskningen må være antropologisk orientert i kraft av religionens forankring i mennesket og dets Personsein. Dette betinger forskningens problemstillinger og metoder, og får ikke minst konsekvenser for forståelsen av religionsfenomenologien og religionshistorien som forskningsdisipliner.

Med sin fokusering av den antropologiske dimensjon ved objektet søker Rupp å integrere de ulike metoder og disipliner i religionsforskningen i et helhetlig perspektiv.

Spørsmålet om en integral religionsvitenskap er et hovedpunkt for *R. Flasche*. Skal man komme videre i den gjennomgripende metodekrise forskningen befinner seg i, må man ifølge Flasche kritisk prøve, bearbeide og videreføre tidligere forskningsmetodiske ansatser. Med dette utgangspunkt har Flasche foretatt en omfattende undersøkelse av J. Wachs religionsforskning.⁷⁷ I sitt kjente arbeid fra 1924 forsto Wach religionsvitenskapen som en *Geisteswissenschaft* med basis i *Lebensfilosofien*.⁷⁸ Forskningens sentrale anliggende ble dermed den religiøse erfaring. Denne blir både gjenstand og middel for erkjennelsen. *Das Verstehen* blir det overordnede synspunkt.⁷⁹ Religionsforskningens objekt blir for Wach ikke den reale virkelighet, men religionen som selvstendig størrelse i og ytring av menneskets ånd. Mot dette hevder Flasche at objektene er religion i dens historisk-empiriske former som et tros-, verdi-, adferds- og aksjonssystem. Religionsvitenskapen arbeider ikke med noen idé, men religionen slik den finner uttrykk i det troende menneskets eksistens og selvforståelse. Man har ikke å gjøre med *homo religiosus*, men med *homines religiosi*.⁸⁰

Religion som fenomen og historie

Til tross for de mange kritiske innvendinger mot Wach, hevder Flasche at hans inndeling av religionsvitenskapen fortsatt kan gjøres anvendelig. Ettersom det dreier seg om en forklarende og forstående vitenskap er det bruk for en alminnelig og spesiell religionshistorie og en material og formal religionssystematikk. På empirisk-induktiv basis utarbeider den materiale systematikk historiske typer og den formale systematikk strukturer og begrep, hvis resultat må etterprøves på den empiriske virkelighet de skal utløse kongenial erkjennelse av.⁸¹ Slik kan religionsforskningen realisere det som også idag må være dens mål: Verstehen. Denne Verstehen, som ikke retter seg mot en idé, men mot det troende mennesket, kan dog aldri bli mer enn en »Näherungsverstehen«.⁸²

Religionen og dens former er alltid forankret i mennesket og dens historiske eksistens. Denne kontekst angir grunnleggende karakteristika ved objektene som forskningen må forutsette i sin problembehandling. For det første: Det religiøse mennesket er seg alltid bevisst å stå i forhold til et ex(tra), trans eller supra se.⁸³ For det andre: Det sentrale anliggende i all religion er Heil:

Wenn wir also davon reden, dass es in alle Religionen um Heil geht, so meinen wir damit nicht einen abstrakten Begriff, sondern einen komplexen Seins- und Verhaltensvorgang, den wir auch als Welt- oder Lebensgefühl bezeichnen können. Die homines religiosi wissen davon, dass in ihrem Verhältnis von ihnen und ihrer Welt zum extra, trans oder supra se um Heiles und Ganzes geht, dass sie in diesem Verhältnis erst ihr Menschsein voll erleben, das Weltsein der Welt voll erfassen können, das alles von daher seine Ordnung und Bestimmung hat.⁸⁴

Religionens empiriske forankring og kontekst angir forskningens metodologi, arbeidsoperasjoner og tolkningsperspektiv. Sentrale begrep, som f.eks. Heil, legitimeres og bestemmes/revideres i omgang med det empiriske materialet på komparativ basis.⁸⁵ Dette gjelder også religionsbegrepet. Forskningen kan ikke bygge på noen religionsteori, men trenger dog et operasjonelt begrep og erkjennelsesmiddel som kan »åpne« materialet.⁸⁶

Forskningen kan således heller aldri begynne med religionens innerside, den religiøse personlighet eller idé, men med den ytre

kontekst og ramme, d.v.s. religionens sosiale og praktiske ytringsformer. Først på det grunnlag kan de teoretiske og idémessige aspekter behandles, hvorved fremkommer den totale struktur den religiøse selvforståelse har sitt »sted« innenfor.⁸⁷ Religionsforskningen må ifølge Flasche nødvendigvis bli en integrert vitenskap fordi a) religionen fremtrer i hele spekteret av menneskets livsytringer, som et tros-, verdi- og handlingssystem og b) religionen i kraft av sin eksistensielle forankring nødvendigvis har relasjoner til de virkelighetsdimensjoner som konstituerer denne eksistens.⁸⁸

Flasche har i sine metodologiske arbeider implisitt behandlet den problematikk vi her drøfter. I hovedsak videreføres Wachs formelle tilretteleggelse av forholdet mellom den historiske og den fenomenologisk-systematiske religionsforskning. Det nye er gitt i Flasches bevisste fokusering av det religiøse menneskets selvforståelse som forskningens overordnede anliggende. Dermed blir det i religionshistorien aldri spørsmål etter den historiske utfoldelse av religionens iboende prinsipp eller idé, men etter religionenes »Werden und Wandel« i gjensidige relasjon til hele den kontekst de er integrert i og betinget av.⁸⁹

Den systematisk-fenomenologiske forskning kan umulig være basert på intuisjon, men på empirisk-induktiv bearbeidelse av historisk materiale, og den skal tjene forståelsen av religionene, de religiøse former og det religiøse mennesket i lys av de faktorer som reelt konstituerer religionen som historisk-empirisk fenomen.

Avslutningsvis vil vi kort omtale et arbeid som i motsetning til de foregående søker religionsfenomenologiens fornyelse ved en bevisst forankring i den filosofiske fenomenologi: *W. Brenneman, S. O. Yarian og A. Olson: The Seeing Eye. Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion.*⁹⁰ Som tittelen angir er det en bestemt retning forfatterne vil fokusere: den hermeneutiske fenomenologi. Denne er idag særlig representert ved H. G. Gadamer og P. Ricoeur, men tilhører den brede hermeneutiske tradisjon fra Dilthey til Heidegger.⁹¹ En fornyelse av religionsfenomenologien på dette grunnlag er ifølge forfatterne nødvendig for å føre religionsstudiet ut av den konflikt det befinner seg i: en konflikt på den ene side mellom

Religion som fenomen og historie

det immanente og det transcendent ved dens objekt og på den andre side mellom den filosofisk/teologiske og den empirisk-vitenskapelige betraktningmåte.⁹² I sin tilretteleggelse av religionsfenomenologiens forskningsanliggende er forfatterne i avgjørende grad inspirert av Eliade, selv om de søker en mer gjennomført hermeneutisk orientering.⁹³ Den hermeneutiske fenomenologi er i dette arbeid forstått som

a science of interpretation that seeks to bring to light the primordial nature of a particular phenomenon. This aim has drawn us as interpreters into an intimate relation with the phenomenon, a relation in which we are able to affirm the reality of the phenomenon as it reflects back on us.⁹⁴

Dette sitat angir fenomenologiens metode og målsetting: Objektets egentlige vesen skal avdekkes ved en hermeneutisk sirkel hvor det erkjennende subjekt »trekkes« inn i og forvandles ved det objekt som står til undersøkelse. Forfatterne utdyper og legitimerer denne metode ved flere eksempler. I deres undersøkelse av sirkelen som religiøst symbol gis den fenomenologiske metode en eksplisitt religiøs forankring og begrunnelse: den hermeneutiske sirkel er i sin »essential structure, ... identical with mysticism«.⁹⁵ Vi går ikke nærmere inn på forfatternes analyser, men vi ser umiddelbart at deres forståelse av fenomenologien bryter med uoppgevelige forutsetninger i den empirisk arbeidende religionsforskning. Representanter for denne vil nok her finne Oxtobys kommentar til religionsfenomenologien i sin alminnelighet høyst relevant: »...the science of religions has in effect become a religious exercise itself.«⁹⁶

3. Noen konklusjoner - tendenser og problemfelter i aktuell religionsfenomenologi

De eksempler vi har presentert i det foregående er på ingen måte uttømmende for den religionsfenomenologiske nyorientering og gir ikke grunnlag for altfor vidtrekkende konklusjoner. De tør allikevel ansees representative nok til å angi noen generelle tendenser og problemfelter.

Fenomenologien forstås i overveiende grad som et delperspektiv.

Dette innebærer: a) En begrensning i dens ekstensjon. Mens klassisk fenomenologi ofte hadde et globalt perspektiv og snarere behandlet fenomenet som artsfenomen, fokuseres nå bevisst fenomenet i dets historiske integrasjon og antropologiske forankring. b) Skjerpet bevissthet om fenomenenes egenart, kompleksitet og mangetydighet i kraft av deres ulike dimensjoner og relasjoner. c) Skjerpet metodisk bevisstgjøring i forhold til fenomenenes egenart og til gyldige vitenskapsteoretiske prinsipper. Fenomenologien får med dette sin plass innenfor en større forskningsmessig sammenheng hvor de enkelte disipliner kommer i et nærmere avhengighetsforhold til hverandre. Ved at de blir nødvendige delperspektiver i en totalbehandling overvinnes i større grad den spenning mellom dem som til tider har vært ganske merkbar.⁹⁷

Fenomenologiens »sted« er den empirisk arbeidende religionsforskning. Våre eksempler gjør det mulig å antyde visse typer fenomenologi alt etter hvorledes denne forskning forstår sin oppgave.

Vi finner således representanter for: a) en empirisk-deskriptiv fenomenologi. Med dette menes et systematisk studium av religionens former og formkategorier på historisk-empirisk basis. I den grad det spørres etter fenomenets innhold, rettes oppmerksomheten mot det innhold fenomenet har som objektiv størrelse i dets historisk-kulturelle integrasjon (Hultkrantz, Rudolph). b) en tolkende fenomenologi. Denne er også empirisk-deskriptiv, men legger til forskjell fra ovennevnte type avgjørende vekt på fenomenets forankring i mennesket og dets eksistens i historien. I spørsmålet om fenomenets mening dreier det seg enten om å fokusere den mening fenomenet har for det religiøse mennesket selv (Waardenburg, Flasche) eller om å fokusere de »anthropologischen Grundgegebenheiten« som ansees ligge til grunn for religionenes historiske ytringsformer (Rupp).⁹⁸ Foruten generelle metodologiske forutsetninger, har denne fenomenologi innebygd i seg visse forutsetninger av antropologisk karakter som gjør seg gjeldende i tolkningen av religionens realia. Disse forutsetninger er ikke nødvendigvis gitt i form av en tilgrunnliggende idé eller livsanskuelse, men mer iform av hva som gjelder for å være en generell viten om mennesket idag. Filosofiske og

Religion som fenomen og historie

idémessige implikasjoner er derfor å søke i den generelle basis for moderne humanistisk forskning ettersom religionsforskningen forstår seg som en del av det humanistiske studium av mennesket og kulturen.

Religionsfenomenologien plasserer seg dermed innenfor de retningslinjer som ble angitt i resolusjonen fra den religionshistoriske kongress i Marburg 1960. Her heter det at religionsvitenskapen

understands itself as a branch of the Humanities. It is an anthropological discipline, studying the religious phenomenon as a creation, feature and aspect of human culture.⁹⁹

Flere forutsetninger i den empiriske religionsforskning problematiseres i dagens metodediskusjon. a) I generell vitenskapsteori og -filosofi drøftes gyldigheten av godtatte prinsipper i den empirisk-positivistiske og sosialvitenskapelige forskningstradisjon som i ulike sammenhenger har vært gjort normerende for religionsforskningen og ikke minst i kritikken mot tidligere religionsfenomenologi. Likeledes diskuteres gyldigheten av det absolutte skille mellom det deskriptive og det normative i forskningen. Man stiller spørsmål om hvorvidt det er mulig å isolere sannhetsproblemet i studiet av religionene.¹⁰⁰ b) Med fornyet styrke fremholdes det at transcendentdimensjonen i religionen må gjøres gjeldende i forskningen og dens metodologi. Vesensproblematikken kan ikke i det lange løp forbli upåaktet, hevder man.¹⁰¹

Det er på denne bakgrunn vi må forstå Brenneman, Yarian og Olsons bidrag til fornyelse av den filosofiske fenomenologi. Deres bidrag tør sies å representere visse underliggende strømninger i religionsforskningen som etterhvert synes gjøre seg mer gjeldende i den faglige prinsipp- og metodede-batt.

4. Aktuell religionsfenomenologi er ingen helhetlig størrelse, og de retningslinjer som angis for dens videre utvikling indikerer klart at den ikke kan bli det i tiden fremover heller. Den generelle situasjon i religionsfenomenologien synes å angi visse grunnleggende forhold som vil bestemme den fenomenologiske forskningsproblematikk: a) Konsentrasjonen om objektets kompleksitet og fenomenologiens integrasjon i et helhetlig studium av fenomenene, kan slett ikke sies

å ha gjort dette forskningsanliggende mindre problemfylt enn tidligere. I klassisk fenomenologi var problemet i stor grad forenkling i relasjon til det historiske materialet og innebyggingen av filosofiske og teologiske forutsetninger som var i dårlig samsvar både med empiri og vitenskapsteori. I dag synes problemet å være knyttet til tilretteleggelsen av fenomenologien innenfor et multimetodisk studium av et kompleks fenomen, hvor man alltid står overfor en prøving av metoder og forutsetninger i relasjon til empiri og teori.

Fenomenenes kompleksitet og de mange mulige løsninger på involverte prinsipielle og metodiske problem vil nødvendigvis føre til ulike typer fenomenologi. b) Religionsfenomenologien må, liksom all religionsforskning, forutsette en tilgrunnliggende forståelse av religionen og den religiøse virkelighet. All nyere metodelitteratur bekrefter nødvendigheten av et religionsbegrep. I motsetning til i tidligere fenomenologi bør dette være ikke-religiøst bestemt, og ha en heuristisk funksjon. Men nyere tendenser problematiserer som vi har sett den immanente betraktningmåte i forståelse av religionen og de aspekter ved objektet som kan gjøres til gjenstand for vitenskapelig studium. Man søker på mange måter tilbake til posisjoner som ifølge kritikken skulle være forskningshistorisk tilbakelagt og forskningsmetodisk umulig. c) Den fenomenologiske nyorientering søker, til tross for all kritikk mot fortidens løsninger, å videreføre deres positive anliggender. Man erkjenner at mye av det man har funnet problematisk i tidligere konsepsjoner også har en forankring i selve objektene og vår forståelse av dem. Den fornyede konsentrasjon om objektenes egenart har klargjort visse forskningsmetodisk immanente problemer: 1. I religionsfenomenologien er det ikke et spørsmål om forutsetninger eller ikke, men om å være seg bevisst sine forutsetninger, deres betydning og rekkevidde. 2. Fenomenologiens legitimitet og hvorledes den forstår og løser sin oppgave bunner i grunnleggende forhold ved selve objektene og vår forståelse av dem. 3. I kraft av sin problemstilling og intensjon vil fenomenologien alltid konfronteres med generelle vitenskapsteoretiske problemer, som f.eks. forholdet mellom det partikulære og det generelle, mellom det historiske og det systematiske, etc.

Religion som fenomen og historie

Med de mange muligheter som hermed er gitt til bestemmelse av fenomenologiens oppgave, metode og intensjon er konsensus verken mulig eller ønskelig. Man kan enes om visse grunnleggende forutsetninger og prinsipper og om en restringering av fenomenologiens rekkevidde. Skal den utvide sitt perspektiv, noe selve objektene innbyr til, involveres man i en stillingtaken til så mange prinsipielle problemer at konsensus ikke er mulig. Konklusjonen blir at Oxtoby's utsagn om at det finnes så mange fenomenologier som det finnes fenomenologer, neppe bare er historisk riktig, men også prinsipielt riktig.¹⁰²

Noter

1. Jfr. f.eks. W. Oxtoby, »Religionswissenschaft Revisited«, i *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. W. Goodenough*. Leiden 1968, 595ff.; R. J. Zwi Werblowski, »In nostro tempore«, i H. P. Duerr, ed., *Die Mitte der Welt*, Frankfurt 1984, 128ff.
2. Jfr. J. Waardenburg, *Reflections on the Study of Religion*, The Hague 1978, 58ff., 119ff.
3. J. Waardenburg, 1978, 56.
4. Jfr. Å. Hultkrantz, *Metodvägar inom den jämförande religionsforskningen*, Stockholm 1973, 82. J. Waardenburg 1978, 127ff. Til fenomenenes kompleksitet jfr. K. Rudolph, »Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft«, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 28, 1973, 110ff.
5. G. Lanzkowski 1978, 34, jfr. K. Goldammer, *Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart 1960, xxviii.
6. Å. Hultkrantz, 1973, 82.
7. G. Lanzkowski, 1978, 35. Lanzkowski belyser dette med eksempel fra gresk religion og kristendommen (vinstokken). Jfr. W. Baetkes kritikk av den komparative metode: »Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft«, i G. Lanzkowski, ed., *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1974, 133ff.
8. R. Flasche, *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin 1978, 282.
9. L. Leertouwer, »Inquiry into Religious Behaviour«, i Th. van Baaren & H. J. W. Drijvers, eds., *Religion, Culture and Methodology*, Religion and Reason 8, The Hague 1971, 81. Jfr. A. Brelich,

- »Prologomènes á une histoire des religions«, i H. C. Puech, ed., *Histoire des Religions*. I, Paris 1970, xvii. Ifølge Leertouwer medfører dette at hovedvekten legges på religionens idémessige side og dermed en undervurdering av de adferdsmessige sider. »When the behavioural aspects are not entirely disregarded, they only take second rank and are really no more than illustrations of the doctrine or even of the *idée directrice* chosen as point of departure and as nucleus,« id. 84.
10. »Classical phenomenology of religion was dealing not only with the interpretation of the *realia* of religion, but also with the interpretation of religion as a reality.« J. Waardenburg 1978, 36.
 11. Eksempler på dette forhold er henholdsvis W. B. Kristensen og G. v. d. Leeuw. Jfr. J. Waardenburg, »Religion between Reality and Idea«, *Numen* 19, 1972, 145ff. og 1978, 193ff.
 12. Hos R. Otto er det hellige 1) det konstituerende element ved selve religionen, 2) den eneste kongeniale interpretasjonsbasis til forståelse av religionen og dens ytringer, 3) en erkjennelseskategori i kantiansk forstand. Jfr. E. Benz, ed., *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie Heute*, Leiden 1971. Verstehenskategorien er hos J. Wach begrunnet i hans »Versuch einer Grundlegung der Religionswissenschaft als Geisteswissenschaft aus der Lebensphilosophie«, i R. Flasche, 1978, 157. Hos G. v. d. Leeuw er Verstehen fundert i en antropologi med teologiske og strukturpsykologiske forutsetninger. Jfr. J. Waardenburg, 1978, 193ff.
 13. G. Widengren, »Religionshistoria och religionsfenomenologi«, *Religion och Bibel* I, 1942, 25.
 14. G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin 1969, 1.
 15. G. Widengren, »La methode comparative: Entre philologie et phénoménologies«, i C. J. Bleeker, U. Bianchi, A. Bausani, eds., *Problems and Methods of the History of Religions*, Leiden 1972, 14. Jfr. »Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religion«, i G. Lanczkowski 1974, 268.
 16. Jfr. W. Schilling, »Zu Widengrens neuer Religionsphänomenologie«, *Evangelische Missionszeitschrift* 28, 1971, 35-40.
 17. C. J. Bleeker, »The Contribution of the Phenomenology of Religion to the Study of the History of Religions«, i C. J. Bleeker, U. Bianchi, A. Bausani 1972, 41.
 18. C. J. Bleeker 1972, 46. Dette utdypes i *The Sacred Bridge*, Leiden 1963, 16ff., 27ff.
 19. C. J. Bleeker, »Comparing the Religio-Historical and the Theological Method«, *Numen* 18, 1971, 19. Til Bleekers forståelse av religionen,

Religion som fenomen og historie

The Rainbow, Leiden 1975, 7ff.; 1963, 36ff.

20. C. J. Bleeker, 1972, 43ff.
21. Å. Hultkrantz, 1973, 80.
22. Å. Hultkrantz, »The Phenomenology of Religion: Aims and Methods«, *Temenos* 6, 1970, 79-80. Jfr. 1973, 80.
23. Å. Hultkrantz 1970, 79; 1973, 80.
24. Med utgangspunkt i samsvaret mellom religionenes former og menneskets naturmiljø i primitive kulturer har Hultkrantz søkt å utarbeide en religionsøkologisk forskningsmetode. Han knytter an til og viderefører kulturanthropologiske synspunkter hos den amerikanske antropolog J. Steward. Hultkrantz har redegjort for sin religionsøkologiske »approach« i en rekke arbeider, men mest inngående i: »Type of Religion in the Arctic Hunting Cultures«, i: H. Hvarfner, ed., *Hunting and Fishing*, Luleå 1965, 265-318. Eksempler på religionstyper blir således arktisk jegerreligion, ørkennomadenes religion, etc. Hultkrantz, 1973, 149ff.
25. Hultkrantz, 1970, 84.
26. Hultkrantz, 1973, 53ff.; 80ff.; 1970, 84.
27. Hultkrantz, 1973, 53ff.
28. Hultkrantz, 1973, 82ff.; 1970, 82.
29. Eksempler på regionale undersøkelser er ifølge Hultkrantz Lowies studium av visjonsmønsteret hos crowindianerne og Zerries undersøkelse av åndetroen hos sydamerikanske indianere. Hultkrantz, 1973, 84ff.
30. Hultkrantz, 1973, 85, jfr. 100.
31. Hultkrantz, 1973, 90.
32. Hultkrantz, 1973, 86ff.; 94ff.
33. Hultkrantz, 1973, 96ff.; 152ff.
34. Hultkrantz, 1973, 175ff.
35. Hultkrantz, 1973, 96f.
36. Hultkrantz, 1970, 79-80. Religionsfenomenologen opererer, sier Hultkrantz »with an understanding on two levels: firstly the understanding of the place of a religious trait in a certain culture, ... secondly the understanding of the general import of a religious element in a wider connection, its theoretical meaning,« id.
37. Hultkrantz, 1970, 80f.
38. Også Widengren hevder som vi har sett at fenomenologien må ha en regional forankring, men har ikke gjennomført dette ved

- at fenomenets historiske integrasjon ikke tas seriøst. Jfr. n. 32. Hultkrantz har i sine mange studier til amerikanske indianerreligioner vist den regionale fenomenologi i praksis. Vi nevner de nyeste arbeider, »The Cult of the Dead among North American Indians«, *Temenos* 14, 1978, 97-126; *The Religions of the American Indians*, Berkeley 1979; *The Study of American Indian Religions*. Også Th. van Baaren har søkt å tilrettelegge fenomenologisk/systematiske synspunkter på religionene innenfor et kulturanthropologisk helhetsperspektiv. Jfr. »Science of Religion as a Systematic Discipline. Some Introductory Remarks«, i Th. van Baaren & H. J. W. Drijvers, eds., *Religion, Culture and Methodology*, The Hague 1971, 36ff.; *Vi människor*, Stockholm 1972, 42ff.
39. »Religion between Reality and Idea«, *Numen* 19, 1972, 128-203; *Reflections on the Study of Religion*, The Hague 1978, (sammenfatter en rekke artikler skrevet i løpet av 1970-årene); »Religion unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erscheinungen«, i T. Rendtorff, ed., *Religion als Problem der Aufklärung*, Göttingen 1980.
 40. Denne utgjør ifølge Waardenburg en av tre mulige »solutions to overcome the crisis of classical phenomenology of religion«, 1978, 39.
 41. Waardenburg, 1978, 87, jfr. 92ff., 103ff., 124ff.
 42. Til distinksjonene mellom objektive og subjektive fakta og objektive og subjektive meninger, jfr. Waardenburg 1978, 10ff.
 43. Til begrepet intensjon, jfr. 1978, 106ff., 115ff., 146ff.
 44. Om bønnen som forskningsobjekt sier Waardenburg således: »... there is an intention, or more than one intention, contained in the meaning: the intention of the man who prays in this particular way,.... What the phenomenologist is after is to uncover, within the meaning of the prayer, the intention(s) which make the man pray, which has taken shape in the manner in which he prays«, 1978, 99.
 45. Waardenburg, 1978, 103.
 46. »Die Intentionforschung, die sich auf eine religiöse Lebenswelt bezieht, beruht wesentlich auf der Befragung des vorhandenen Materials hinsichtlich der Problematik der menschlichen Existenz«, 1980, 23.
 47. Waardenburg, 1980, 22, jfr. 1978, 135.
 48. Waardenburg, 1980, 22.
 49. Waardenburg, 1978, 87.
 50. Waardenburg, 1978, 108f., 161; 1980, 15.
 51. Jfr. W. Baetke, 1974. Om Rudolphs forskning, jfr. H. Roll-

Religion som fenomen og historie

- mann, »Gnosis and Logos: The Contribution of Kurt Rudolph to the Scholarly Study of Religion(s)«, *Religious Studies Review* 8, 1982, 348-352.
52. »Hat es der Religionshistoriker nur mit Religionen zu tun, so bedeutet das zugleich, dass er dieselben nur in enger Verflochtenheit mit der allgemeinen Geschichte der jeweiligen Kultur bzw. des jeweiligen Volkes oder Stammes vorfindet und sie nur sachgerecht in diesem Zusammenhang erforschen and darstellen kann«, K. Rudolph, »Das Problem einer Entwicklung in der Religionsgeschichte«, *Kairos* 13, 1971, 108-9. Jfr. »The Position of Source Research in Religious Studies (Religionswissenschaft)«, i L. Honko, ed., *Science of Religions. Studies in Methodology*, The Hague 1979, 100ff.; »Basic Positions of Religionswissenschaft«, *Religion* 11, 1981, 98ff.
53. K. Rudolph, »Das Problem der Autonomie und Integrität der Religionswissenschaft«, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 28, 1973, 110ff.
54. K. Rudolph, 1973, 112-113.
55. K. Rudolph, »Die Problematik der Religionswissenschaft als akademisches Lehrfach«, *Kairos* 9, 1967, 29, 38ff; 1973, 116ff.
56. K. Rudolph, 1973, 121, jfr. 118ff; 1967, 30. Det komparative perspektiv setter if. Rudolph objektene inn i en større sammenheng enn det som umiddelbart er gitt i en begrenset historisk betraktning, 1973, 129.
57. K. Rudolph, 1973, 126.
58. K. Rudolph, 1981, 102.
59. Jfr. K. Rudolph, 1971, 115: »Von ihr kann sie lernen, wie es möglich ist, die menschliche Entwicklung in einem Zusammenspiel von Wirtschafts-, Sozial- und Kulturgeschichte zu begreifen. Ich bin überzeugt davon, dass nur unter Aufnahme dieser Forschungen und Ergebnisse auch eine sachgerechte religionsgeschichtliche Entwicklung in universalen Mass-stab darstellbar ist.«
60. Disse finnes som større eller mindre bidrag i de to serier Rupp redigerer: *Forschungen zur Anthropologie und Religionsgeschichte og Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte*. Hans viktigste metodologiske arbeid: *Religion, Phänomen und Geschichte*, Saarbrücken 1978, inngår som nr. 1 i førstnevnte serie. På bakgrunn av de mange kompliserte prinsipielle problem Rups arbeid impliserer, har andre stilt seg kritiske til mye i hans forskningsprogram. Jfr. K. Rudolphs anmeldelse av ovennevnte skrift i *Numen* 27, 1980, 180-185 og M. Pye, »The Study of Religion as an

- Autonomous Discipline», *Religion* 12, 1982, 67-76.
61. Rupp, 1978, 15.
 62. Rupp, 1978, 17, jfr. 53, 67.
 63. Rupp, 1978, 148.
 64. Rupp, 1978, 150.
 65. Rupp, 1978, 131, 143. Jfr. Rupp's heuristiske »Umschreibung des Begriffes Religion«: »Religion is Anerkennung und Gestaltung transzendenter Norm, ihre Verwirklichung und Effektivität in personaler Existenz und von ihr abgeleitete Erwartungen«, id. 31.
 66. Rupp belyser dette ved eksemplene kultisk kar og gudebildet, 1978, 153ff.
 67. Rupp, 1978, 158ff.
 68. Rupp, 1978, 90. Om religionsdokumentasjonen, id. 70ff.
 69. Rupp, 1978, 97ff. Ifølge Rupp er både religionspsykologien og religionsfilosofien deldisipliner i religionsforskningen, id. 94ff., 103.
 70. Rupp, 1978, 92.
 71. Rupp, 1978, 103ff., 158ff. Religionsfenomenologien er »im Grunde genommen ein Sonderfall der Religionsanthropologie, indem sie das Problem der fortlaufenden Verwirklichung des Menschseins zum Thema hat«, id. 101.
 72. Rupp, 1978, 106ff.
 73. Rupp, 1978, 106.
 74. Rupp, 1978, 108ff., 14ff.
 75. Rupp, 1978, 111, 68ff.
 76. Rupp, 1978, 116ff.
 77. R. Flasche, *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*, Berlin 1978.
 78. Flasche, 1978, 258.
 79. »Verstehen wird zum Vorgang einer Inbezugnahme fremder geistiger Äusserungen durch den eigenen Erfahrungsgrund und eines sich dort ereignenden Nachvollzugs und Nachbildens, was zur intuitiven Erfassung des Wesens der geistigen Erscheinungsformen führt«, Flasche, 1978, 254.
 80. Flasche, 1978, 260, 272, 280.
 81. Flasche, 1978, 267ff.
 82. Flasche, 1978, 270.
 83. R. Flasche, »Religionswissenschaft als integrale Wissenschaft von den Religionen«, i R. Flasche & E. Geldbach, Hrsg., *Religionen*

Religion som fenomen og historie

Geschichte Oekumene. In Memoriam E. Benz, Leiden 1981, 231.

84. R. Flasche, »Heil - heilig - profan«, *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte* 30, 1978, 348.
85. Flasche, 1978, 283ff.
86. Flasche, 1981, 232.
87. Flasche, 1978, 294ff.
88. Flasche, 1981, 229ff.
89. Flasche, 1978, 266ff.
90. University Park/London 1982. R. Luyster tar også til orde for en filosofisk fundert religionsfenomenologi, jfr. hans artikkel »Foundation for a Scientific Phenomenology of Religion«, *Journal of Religious Studies* 10, 1983, 32-44. Til revurdering av Husserls fenomenologi i religionsforskningen, jfr. H. H. Penner, »Is Phenomenology a Method for the Study of Religion?«, *Bucknell Review* 18, 1970, 28-54.
91. Brenneman e. al., 1ff.
92. Brenneman e. al., 25ff.
93. Kap. III er viet Eliades kreative hermeneutikk.
94. Brenneman e. al., 2.
95. Brenneman e. al., 6. Andre eksempler drøftes på sidene 107ff., 127ff., 143ff.
96. Oxtoby 1968, 599.
97. Dette er som vi har sett et hovedanliggende hos K. Rudolph og Å. Hultkrantz. Jfr. også J. G. Platvoet, *Comparing Religions: A Limitative Approach*, The Hague 1982, hvor forfatteren belyser disse prinsipper i sin analyse av tre separate religionskompleks.
Jfr. U. Kings konklusjon på sin gjennomgang av religionsfenomenologiens utvikling fra 1950 til idag: »One can consider the history of religions, phenomenology, and hermeneutics as three interrelated approaches and tasks of an integral science of religion«, »Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Religion«, i F. Whaling, ed., *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, vol. I, 152.
98. A. Rupp tilstreber en bevisst integrasjon av de enkelte deldisipliner med basis i en antropologisk orientert helhetsforståelse av religionen. Hermed får også religionspsykologien sin nødvendige plass. I et nyere arbeid til religionsfenomenologiens problematikk søker også H. Åkerberg å integrere psykologiske og fenomenologiske perspektiver, jfr. O. Pettersson & H. Åkerberg, *Comparing Religious Phenomena*, Lund 1981, 129ff. Også Kristensen fremholdt i sin tid at

- religionsforskningen måtte søke forståelse av det religiøse menneskets egen tro. W. B. Kristensen 1954, 27, jfr. J. Waardenburg, 1972, 148.
99. A. Schimmel, »Summary of the Discussion«, *Numen* 7, 1960, 236.
100. G. Dudley, *Religion on Trial: Mircea Eliade & His Critics*, Philadelphia 1977, 121ff., 135ff. D. Wiebe, *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm of the Study of Religion*, The Hague 1981.
101. K. Werner, »The Concept of the Transcendent. Questions of Method in the History of Religions«, *Religion* 13, 1983, 311ff. »...the general problem of the essence behind religious phenomena cannot be avoided forever«, id., 320. Jfr. også J. Fenton, »Reductionism in the study of Religions«, *Soundings* 53, 1970, 67ff.
102. W. Oxtoby, 1968, 597f.

Summary

»Religion as phenomenon and as history«. The classical phenomenology of religion has been severely criticized in the current methodological debate in religious studies. Among historians of religions there is, in spite of the deficiencies of earlier conceptions, a clear recognition of the necessity of a phenomenological approach. This essay seeks to present some recent attempts at reinterpretation and renewal of the phenomenology of religion. Among scholars discussed are Å. Hultrantz, J. Waardenburg, K. Rudolph, A. Rupp, and R. Flasche. Three main tendencies may be pointed out in their studies: a) An attempt to overcome the conflict between history and phenomenology by regarding both as complementary approaches within a more integrated study of religion. b) A more conscious focus on religious man (the believer) to avoid a predetermined concept of religion. c) Renunciation of a worldwide phenomenology of religion in favour of a more regional one in order to secure the empirical basis for its conclusions.

Nils Olav Breivik
Førstemanuensis
Misjonshøyskolen
4000 Stavanger
Norge