

RELIGION OG POLITIK

Kommunikation, epistemologi og etik. Nogle ideologiske overvejelser om forholdet mellem religion og politik

Til trods for at man i et sækulariseret samfund har en tilbøjelighed til at betragte religion og politik som særskilte begreber uden megen sammenhæng, viser historien og etnografien os talrige eksempler på det modsatte. Som eksempler: Den ægyptiske farao, den old-kinesiske herskers ansvar for staten gennem kulturen, den guddommelige romerske kejser, den japanske kejser som direkte nedstammede fra guderne osv. Blandt naturfolkene findes samme snævre forbindelse, f.eks. Yoruba-folkets sakrale kongedømme som explicit legitimeres i kosmogoniske myter.

I nutiden er der problemer omkring kirkens rolle i dansk politik, kirkens sociale engagement i Latinamerika og herhjemme spørgsmålet om folkekirkens eventuelle engagement i fredsbevægelsen eller miljøpolitikken. Sidstnævnte forhold skal ikke behandles her, men karakteristisk er det at holdningen til dem afhænger af en eksistentiel-hermeneutisk synsvinkel, som lige så godt kan være bestemt af en religiøs som af en politisk grundholdning.¹

For klarhedens skyld skal nævnes at både religion og politik i disse overvejelser betragtes som kulturelle fænomener, nærmere defineret som sociokulturelle variabler. Ved politik forstås her endvidere et begreb, som ikke blot omfatter varetægelse af egen eller en bestemt samfundsgruppes materielle velfærd. Det er altså forudsat at politik indeholder en ideologisk komponent.²

Som et resultat af den verdsliggørelse vor del af verden har været vidne til inden for de sidste hundrede år, har vi vænnet os til at betragte forholdet mellem religion og politik generelt som et styrkeforhold. Endvidere gælder i et vist omfang, at det har syntes upassende at religion blandede sig i politik, selv om man nok har været klar over at dette ikke kunne undgås. Men karakteristisk er det, at vi som moderne vesterlændinge finder det interessant, at religion skulle kunne have en så stor indfly-

delse på samfundsliv og politik som den har visse andre steder i verden.

Religionssociologien har som studieobjekt direkte forholdet mellem religion og samfund, og dermed også politik. Men det synes som om der mangler nogle generelle overvejelser om forholdet til politik. Dette forhold vil blive belyst i det følgende, ikke udtømmende,— en sådan opgave er illusorisk — men snare-re i teoretisk eksempelform.

At samfundet har haft stor indflydelse på religionsudformningen er uomtvisteligt. Den religionshistoriske forskningshistorie indeholder talrige varianter af teorier om religionens sociologiske forudsætninger. Der er dog ikke sket så meget nyt i de senere år på den front; det er som om forskningen stadig står på skuldrene af Weber, Marx og Durkheim.³

Man skal lide af en aldeles ondartet form for kulturhistorisk blindhed for ikke at anerkende religionens virkning i samfundsudviklingen på den anden side. Den sociologiske determinisme er mest på sin plads i diskussionen om autochthone religioner, mens billedet skifter drastisk når der er tale om f.eks. en missionerende profetreligion. Der er altså påvirkninger begge veje, fra samfund til religion og fra religion til samfund. Og som en del af samfundet: de politiske opfattelser og holdninger.

Skal denne til tider særdeles snævre indbyrdes forbindelse forklares ud fra forskelle eller ligheder? Eller er der måske tale om forskelle som ligner hinanden?

Aristoteles har vel som den første peget på ligheder af strukturel karakter, når han siger: "Alle mennesker siger at guderne også havde en konge fordi de selv havde en konge før i tiden eller nu, for mennesket skaber guderne efter sit eget billede, ikke bare med hensyn til form, men også med hensyn til deres levevis."⁴ Det følgende er ikke noget forsøg på at udviske forskellene mellem religion og politik, men at pege på at det som i første omgang opfattes som forskelle alligevel indeholder lighedselementer, særligt i en funktionel eller, om man vil, en strukturel belysning. Flere forskere har bemærket, at hvis man vil kalde Buddhisme en religion, kan man ligeså vel gøre det om

kommunisme. Hvis man følger den ovenfor omtalte betragtning over politik som ideologisk baseret kan følgende betragtning om religion med en vis ret også gælde for politik. Antropologen van Baal siger:

"Current definitions of religion tend to veil the notorious but meaningful fact that religion is based upon notions and ideas, accepted as true, concerning a reality which cannot be verified empirically in any way. As we do not know of any living better equipped for empirical observation and experiment, there is hardly anything more surprising than man's inclination to submit his conduct to rules dictated by notions concerning a non-verifiable reality. To the scientific mind its absurdity is obvious, and yet this behaviour is not abnormal. Religion is so widespread as to be almost universal. It is by definition impossible to call abnormal what is common. Besides, the religious believer is not more frequently given to other forms of deviant behaviour than the unbeliever. If religion really were abnormal, it would still stand apart from all other forms of abnormal behaviour which practically never are confined to one single idiosyncrasy. Religion, then, is both normal and absurd, moreover widely valued as important and respectable. Briefly: religion is a scandal."⁵

Dette samme synspunkt kan i vid udstrækning gælde politik. Men her er problemet jo netop at politikens skandale sløres for det moderne menneske, i og med at politikken, det vil sige dens ideologiske, holdningsbaserede udsagn om verden, ikklædes prognoser, statistikker, økonomiske vismænds spådomme osv. således at den egentlige kerne tilsløres, nemlig den *a priori* holdning som bestemmer udsagnets tilblivelse og udformning.

Fælles for de socio-kulturelle variabler (udtrykket stammer fra Melford Spiro) er at de påvirker menneskers adfærd. Både religion og politik har magt over menneskets adfærd, dvs. mulighed for reduktion af enkeltes eller grupperes adfærdsmuligheder. Derfor er det interessant, når religion og politik ikke befinder sig i en konfliktsituation, men er to sider af samme sag. Som illustration kan man bruge klanmagten i Afrika: Lederen af den levende del af klanen er samtidig forbindelsesled til forfædrene, den afdøde del af klanen, som er garant for opretholdelsen af

de ultimative værdier, der netop symboliseres gennem totaliteten af forfædre. Her er en klar overlapning af religion og politik. I Kina brugtes en religiøst-filosofisk terminologi til en politisk beskrivelse af forholdet mellem herskeren og folket: "Fyrsten er Yang, mængden er Yin".

I naturfolkenes religion indeholder det religiøse system samtidig et politisk program, bl.a. med hensyn til fordeling af de materielle goder. Da det længe har været en almindelig antagelse, at naturfolkenes religion er økologisk tilpasset, vil man så også kunne sige at der eksisterer en økologisk "naturlig" politik?

Bag de mange kulturelt og økologisk udformede variabler ligger dog visse konstanter, der er fælles træk, som når alle religioner indeholder overnaturlige væsner, eller når marxistiske elementer indopereres i nogle mere nationale former for socialistisk politik.

Begrundelsen for det teoretiske studium

Forholdet mellem religion, politik og samfund udtrykkes meget klart i den marxistiske opfattelse af sagen: Religion er en refleksion af produktionsforholdene og samfundets politiske orden, som er baseret på dem. Men hvis det var sandheden, var alt jo sagt, og så var der ingen grund til at gå videre her. Det er naturligvis rigtigt at religiøse opfattelser må være afledt fra erfaring, og at oplevelsen af sociale relationer indeholder en model for sådanne opfattelser, jfr. Aristoteles ovenfor.⁶ Man kan sige at marxisten trækker sagen ned på jorden, og det er af relevans netop når religion studeres som en kulturform, hvilket er den dominerende metode inden for antropologien, og i religionshistorien i den religions-antropologiske skole centereret omkring universitetet i Groningen. De variabler som konstituerer et religiøst system har samme ontologiske status som de i andre kulturelle systemer: trossætningerne er normative, ritualerne kollektive, værdierne præskriptive. Religiøse variabler kan og skal forklares på samme måde som andre kulturelle variabler, herunder f.eks. de politiske.⁷

Det turde være et holdbart udgangspunkt at mennesker for-

mes gennem en af værdier styret proces. Derfor kan et studium af interaktionen mellem religion og politik siges at være et etologisk studium, forsåvidt som en teoretisk afklaring måske kan forklare nogle menneskelige bevæggrunde: Kultur uden handling er utænkkelig, og kulturen indeholder standardiserede mønstre for opfattelse og dermed adfærd. Man kan her skelne mellem indre og ydre kultur: indre kultur som et system af symbolske meninger til en orientering af mennesket og ydre kultur som den observerbare adfærd og dennes produktive frembringelser på basis af den indre kulturs forskrifter.

Den indre kultur indeholder altså nogle handlingsvejledende meninger, som til stadighed er med til at forme mennesket i overensstemmelse med den fortolkning det foretager af omverdenen. Mennesket befinder sig i en i forvejen tydet verden og er kun derfor i stand til at relatere og forstå de fænomener det møder. Forståelse af verden er et menneskeligt grundvilkår og fælles for alle menneskelige livsytringer er at de er orienterede. Målene for disse livsytringer er værdier, værdier som på den ene eller anden måde er indeholdt i den indre kultur. De symbolske meninger som udgør den indre kultur kan sammenfattes som ideologi. I overensstemmelse med den positivistiske ideologikritik kan fastholdes at ideologi ikke er virkelighed, dvs. den objektivt-rationelle erkendelsesvirkelighed. Ideologi er således en uægte teori, filosofisk betragtet, da den hverken kan verificeres eller falsificeres, kort sagt: ideologi er værdiudsagn. Men det gør ikke ideologien mindre væsentlig for vort studium af menneskets adfærd og de opfattelser af verden som tilskynder det dertil. Som anti-positivist siger C.G. Jung: "Wirklich ist was wirkt"! Og det gør både religion og politik, ligemeget hvor skandaløse og filosofisk uholdbare de er. Om det så er ideologi som påvirker samfundet, som Weber mener, eller om man omvendt med Freud eller Marx vil sige at ideologi er refleksioner af henholdsvis ubevidste konflikter eller økonomiske relationer kan ikke entydigt afgøres. Der må nødvendigvis være en vekselvirkning her.

At religion er ideologi kan naturligvis bestrides ud fra et fun-

damentalistisk synspunkt, ligesåvel som økonomiske vismænd ikke bryder sig om at deres fremtidsvisioner betragtes som værdiudsagn. Men udover at fastslå at religion og politik er ideologier er der visse punkter hvor man kan påvise klassifikatoriske og/eller systematiske ligheder. Klassifikatorisk når det drejer sig om forhold af ensartethed i kontrast med andre fænomener og systematisk når der foreligger strukturelle eller funktionelle relationer. Spørgsmålet er hvilke elementer i henholdsvis religion og politik som kan berettige og stå for en nærmere sammenlignende analyse. Der skal særligt peges på tre aspekter: Kommunikationsformer, epistemologi eller erkendelsesteoretisk strukturering af verden og endelig etik, specielt som orientering for handling.

Kommunikation

Kommunikation er ikke blot en verbal proces. Non-verbale kommunikative handlinger spiller i religiøse sammenhænge en nok så vigtig rolle som de verbale. Når kommunikative processer skal beskrives og analyseres støder vi på et fundamentalt problem for samfundsvidenskaberne. I hvor høj grad er det muligt at opretholde den ønskede "videnskabelige" distance og distinktion mellem observatøren og de observerede? En hermeneutisk analyse må forudsætte en epistemologisk afklaring, snarere end blot at basere sig på formodninger om et objektivt resultats realisering gennem klassifikation af observerbare fænomener ud fra et gængs taxonomisk princip. Men det er på dette sted ikke muligt at drive en gennemgribende fortolkning af de berørte begreber igennem. Det skal bemærkes, at der her er tale om overvejelser mere end en uigendrivelig bevisførelse. Derfor vil der være subjektive bedømmelser af fænomenernes betydning og mening, hvilket kan være kritisabelt, men uundgåeligt.⁸

Kommunikation forudsætter en mening: uden mening ingen kommunikation, uden kommunikation ingen mening, man ville da være uvidende om dens eksistens. Visse former for kommu-

nikation kan godt være tilsyneladende meningsløse, herom senere.

Kommunikation følger regler. Sprogets grammatiske regler skal følges for at meningen kan opfattes. Et vist spillerum kan dog tillades, f.eks. i form af *licentia poetica*, som når den moderne lyrik tvinger os til deltagelse på andre præmisser end vi er vant til.

Indholdsmæssige normer er fuldt så vigtige. En myte fungerer i en kulturel sammenhæng, en tradition som giver myten mening, men som også forlanger konformitet af myten for at den kan vedblive at være myte. På samme måde med folkemusik, som kun er folkemusik fordi den følger ganske bestemte normer; skjalden har ikke frit stilvalg.

Semiotisk gælder for religiøst og politisk sprog at bestemte mønstre følges, bestemte symboler anvendes. Hvilket gør kommunikationsarten genkendelig. Man behøver blot at tænke på den sprogbrug som anvendes i forbindelse med internationale topmøder, eller i en bøn.

Den klassiske lineære kommunikationsmodel forudsætter en afsender, et budskab og en modtager. Denne model har nærmest imperativisk karakter, som når man modtager en regning med posten. En sådan kommunikation har til formål at viderebringe et budskab på en sådan måde, at modtageren fra ikke at have kendskab til budskabet nu får det. I religiøs eller politisk sammenhæng kan denne model dække udbredelse af et evangelium eller en programerklæring; de som er uvidende skal oplyses. Men denne model er ikke adækvat for størstedelen af den religiøse og politiske kommunikation. Her handler det om et i forvejen kendt budskab. Når præsten taler fra prædikestolen eller statsministeren taler for partifæller er formålet ikke omvendelse, men indbyrdes styrkelse gennem varig gentagelse af det i grunden samme, stereotype budskab. I og for sig kan man sige at afsenderen også er modtageren. Menigheden eller partiet sender sig selv et budskab, som i forvejen er kendt gennem en talsmand via en specifik kode. Ifølge Juri Lotman kan al kulturel kommunikation inddeles i den første lineære type og denne

sidste type, som han kalder auto-kommunikation.⁹

I auto-kommunikation tilføjes ingen egentlig ny information. Denne model er i høj grad gyldig for politisk og religiøs kommunikation hvis vigtigste opgave er en bestyrkelse af rigtigheden i det man foretager sig; den er intern for en gruppe som forstår koden. Initiations-riter er således en vigtig form for auto-kommunikation, ikke mindst fordi de åbner for adgang til de auto-kommunikerendes samfund. Ligeledes kan meget af den diskussion som foregår på et universitet siges at være auto-kommunikation: Man taler ofte mere — i en særlig kode — for at overbevise sig selv eller sin gruppe om at man hører til der, at man er akademisk nok til at deltage, end man taler for at oplyse dem som ikke har den samme viden.

I religiøs og politisk auto-kommunikation anvendes hyppigt symboler. De værdiudsagn, som udgør en ideologi er ofte symboler, altså værdier i en billedlig form. Abstrakte etiske begreber som "god" og "ond" har ikke megen interesse for andre end moralfilosoffer. Men hvis disse abstrakte begreber optræder som et billede, f.eks. "god" = Skt. Georg, "ond" = Dragen begynder de straks at arbejde i fantasien. Et sådant lager af billeder i myter og symboler ligger bag kulturen generelt, som en opmagasinering af de værdier den baseres på.

Nu er symbolet ikke det samme som symbolets genstand. En symboliseringsproces fordrer tre faktorer:

1) et subjekt, som søger en passende måde til at få adgang til et begreb, religiøst f.eks. som en guddom, eller politisk, som den utopi som er baggrunden for den politiske holdning, 2) midlet, symbolet, selv, som taget fra den erfaringsverden, som er umiddelbart tilgængeligt for subjektet, 3) det symboliserede objekt, som subjektet har en relation til, men som undslipper inkorporering i erfaringsverdenen. Symbolet er således formidler mellem to niveauer, et middel til opnåelse af indsigt. I religionssammenhæng: mennesket som subjekt, symbolet som middel, det numinøse som objektet. I denne forstand bruges symbolet ofte, bl.a. i en kulturel socialiseringsproces, til at gøre andre interesserede i de ting, som er indeholdt i symbolerne. Religiøse sym-

bolér giver det hellige Gestalt, — så det kan finde sted.

Symboler medvirker til at transmittere værdier, de er derfor af største værdi for opretholdelsen af et verdenssyn, eller helhedskonception om man vil, og en dermed følgende antropologi og etik. Gennem symbolforståelsen erhverver mennesket sig en "viden" som er nødvendig for evnen til at indgå i fælles livsprojekter med andre med udgangspunkt i en given etik.¹⁰

Symboler hænger således sammen med den sociale erfaring. Et eksempel: Det Store Kolde Bord som symbolsk, non-verbal auto-kommunikation, hvor danskheden afgrænses (selv svenskerne kan jo ikke lave et ordentligt frokostbord!), med sild og snaps og lidt lunt kan vi indbyrdes bekræfte at i Danmark har vi hjemme, og dermed samtidig cementere de positive forestillinger vi har om netop vor kultur gennem dette symbolske måltid.

Symboler kan ikke forestilles udenfor et samspil med adfærd, fordi de er både produkt af handlinger og udgangspunkt for nye handlinger for den gruppe som har symbolet som del af sin verdensopfattelse. Den mening symbolsystemer har for mennesker er relateret til disses sociale kontekst. Symboler er ikke kun gode at tænke på, de er nødvendige til at leve efter. Selv om symboler er produkter af det menneskelige sind, opstår de ikke fra en mental *tabula rasa*. Selv om de kan udvikles i metafysisk, filosofisk og teologisk spekulation, udgår de fra individuelle fantasier (én må jo have fundet på dem) som er resultater af forskellige former af social erfaring.¹¹

En form for auto-kommunikation inden for religion og politik er særlig interessant på grund af sin "meningsløshed", samtidig med at den har stor betydning. Fænomenet kunne passende kaldes "nonsens-kommunikation". Det kan iagttages når en menighed synger en salme, som de færreste egentlig forstår meningen med, eller indholdet af; men man er *meget* glad for at synge den. Eller ritualer hvis mening ikke rigtig huskes, men som er gode at gøre. På den politiske side ses slagord og paroler hvor den enkelte tilhænger af sagen ikke har mulighed for at verificere, om parolens budskab vil kunne realiseres, men den

lyder "rigtigt". Nonsens-kommunikation har også funktion i forbindelse med noget så dansk som begrebet hygge, man skal helst ikke tale om alvorlige ting: snik-snak og kaffe bekræfter at nu går det godt. En kvalificeret diskussion om et emne vil blive opfattet som uforskammet, da en afgjort meningsudveksling må indebære, at der er nogen som ikke har ret. Tomgangssnak og -ritualer er lige velkendte i politik som i religion.

Epistemologi

En filosofisk behandling af epistemologi-begrebet falder uden for min kompetence.¹² For nærværende vil jeg tillade mig at citere den kinesiske filosof Hsün Tzu's epistemologiske teori: "Sindet giver mening til indtryk. Det giver mening til indtryk, og kun da kan lyd kendes ved hjælp af øret, og form kendes ved hjælp af øjet når de fem sanser mærker noget uden at kunne klassificere det og sindet prøver at identificere det, men uden at kunne give det mening, så kan man kun sige at der ikke er nogen viden."¹³ Man kan også sige at en definition af epistemologi forudsætter en epistemologi, dvs. at en teori om erkendelse kræver en forudgående taxonomi, en ordening af tingene. Hvilket er præcis hvad Hsün Tzu siger: Sindet skal vide at ordne hvad sanserne modtager.

Vi har set at brug af symboler er forbundne med en verdensopfattelse og udgår fra og indvirker på en social kontekst. Problemet er om ikke epistemologi er kontekst-bundet på samme måde som symboler, således at begrebet en "objektiv mening" er ubrugelig, da man ikke kan sige at noget har en universel mening fordi en given information altid vil fortolkes i en kontekst af anden given information på den givne situations vilkår. Man skal således bruge en poly-epistemologi hvis man vil søge at forstå erkendelsens vilkår i f.eks. andre kulturer end vor egen.¹⁴ Det er en forudsætning for den videre argumentation, at man kan acceptere at en basis for videnstilegnelse er bundet til en social kontekst, betingelserne for at få noget at vide om verden er afhængige af historien og kulturen. Det er her min påstand at netop religion og politiske systemer udgør sådanne filtre til

ordning af impulser sindet modtager, netop som Hsün Tzu forstår det. En tilegnelse af ny viden må være afhængig af den viden man allerede har, f.eks. at ny information behandles iflg. en religiøs kosmologi eller et naturvidenskabeligt syn på verden.

Når sindet giver noget mening sker det i overensstemmelse med hvordan sindet har lært at give mening til det som modtages. Da en sådan tillæring er kulturbundet er kulturen formidler af individers erfaringer. Kulturen opstiller nogle basale kategorier, i hvilke ideer og værdier er ordnede. Vore klassifikationer er afhængige af den grundlæggende forståelse vi har af vor verden. Her er såvel en religion eller et politisk syn på verden betingelser for hvordan vi klassificerer vor viden. Politik og religion går hånd i hånd som klassifikationssystemer til ordning af information og den viden vor tilværelse baseres på.¹⁵ Virkeligheden er en konstruktion, eller som en buddhist ville sige: illusionen om virkeligheden er en kulturel konstruktion.

Etik

Etik uden handling er ingen etik. Skal en etik have en mening må den forudsætte at der handles i overensstemmelse med den. På den anden side må en etik have sin begrundelse i en anskuelse af verden (kosmologi) og en anskuelse af mennesket (antropologi). Etikens formål er da at strukturere handlingen, og tanken bag den, så handlingen og dens resultat fører henimod det som etikken sigter til. På den anden side må både anskuelser af mennesket og verden have begrundelse i hvilken situation der vil være den bedste for mennesket, hvad det er man arbejder henimod. I denne forstand er religion og politik parallelle fænomener, begge indeholder teorier om formålet med menneskelig eksistens og hvorledes man bedst sikrer sig opnåelsen af målet. I og for sig kan man sige at det er en vision eller en utopi som udgør baggrunden for hele menneskets orientering. På samme måde som man i religiøse systemer ser frem til et soteriologisk mål, ser man i politiske systemer frem til Det kommunistiske Samfund, et liberalistisk samfund osv. Soteriologi kan være både politisk og religiøs. Og målet helliger midlet, hvad-

enten midlet er den buddhistiske munkeorden Sangha eller Milton Friedmans monetarisme. En vurdering af midlerne ("The Way") vil altid afhænge af en vision af målet. Et godt eksempel fra den politiske sfære er økonomers udtalelser om den nødvendige fremtidige politik op til et valg. Til trods for at økonomerne er trænet i den samme videnskab, er deres bud på midlerne vidt forskellige og i sidste instans afhængige af deres politiske grundholdning. På samme måde kan stening af utro kvinder i Islam, hvor lidt man end sympatiserer med den praksis, være en meningsfyldt affære for så vidt som de troende opfatter handlingen som nødvendig for opretholdelsen af et islamisk samfund og til at sikre dettes stadige tilnærmelse til Allah. En politisk eller religiøs etik vil altid indeholde en taxonomi, hvorefter begreber rubriceres. I ét system er profit af det onde og i ét andet af det gode. I den ene religion er nåden en gave, i et andet skal man selv arbejde for udfrielsen.

Politik som sækulariseret religion?

Den kristne teologi har gjort sig store anstrengelser for at forene troen med sækulariseringstendenser. Den kristne metafysiske sammenbrud og den naturvidenskabelige oplysning har bidraget hertil. Da vi har set at religion og politik i mangt og meget indeholder strukturelle og funktionelle lighedselementer, ville det være nærliggende at spørge om politik, til en vis grad i det mindste, har overtaget religionens funktion. I den vestlige verden har begreber som frihed og demokrati opnået den samme grad af uangribelighed som Guds eksistens havde i middelalderen. Kollektive politiske ritualer florerer i græsrodsbevægelser med klare soteriologiske visioner. Profetiske budskaber tager form af rapporter fra OECD. Da det "moderne" menneske åbenbart har svært ved at forene sit naturvidenskabelige syn på kosmos med religiøs tro, finder det nye orienteringssystemer, nye kosmologier og nye etikker. Videnskabeligheden er garant for troværdigheden. Nye frelsesveje søges i bevægelser med f.eks. dybdepsykologisk orientering, eller videnskabelig historieopfattelse.

Noter

1. Et udmærket tekstudvalg til gennemgang af et antal "case-studies" om religion og politik er Donald Eugene Smith, *Religion, Politics, and Social Change in the Third World*, New York 1971. Om forholdet hos naturfolk se Georges Balandier, *Anthropologie Politique*, Paris 1969, (eng. overs.: *Political Anthropology*, Harmondsworth 1972).
2. Religionsdefinitioners antal er uendeligt. Her deler jeg antropologiens almindelige syn på religion som et kulturfænomen. Se Th. P. van Baaren, "Science of Religion as a Systematic Discipline", i idem, ed., *Religion, Culture and Methodology*, Den Haag 1973, 35-56.
3. Cf. E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford 1965 (rpr. 1980), 48-77. Om indførelsen af det sociologiske religionsstudium se Eric J. Sharpe, *Comparative Religion. A History*, London 1970, 72-86.
4. Aristoteles, *Pol.* I, 2, 7.
5. J. van Baal: "The Scandal of Religion", i Lauri Honko, ed., *Science of Religion, Studies in Methodology*, Den Haag 1979, 485 f.
6. Evans-Pritchard, 1965, 76-77.
7. Melford Spiro, "Religion, Problems of Definition and Explanation", i Michael Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1966, 97. A. J. Vink, "Religious Ethology: Some Methodological Remarks", i Van Baaren, 1973, 137-157.
8. Johannes Fabian, "Genres in an Emerging Tradition: An Anthropological Approach to Religious Communication", i Allan W. Eister, ed., *Changing Perspectives in the Scientific Study of Religion*, New York 1974, 249-268.
9. Juri Lotman, "Two Models of Communication", i D.P. Lucid, ed., *Soviet Semiotics*, 1977. Henri Broms, *Mythology in Management Culture*, Helsinki 1982, 30 ff.
10. Horst Cain, "Commentary", i Honko 1979, 339-342.
11. Melford Spiro, "Symbolism and Functionalism in the Anthropological Study of Religion", i Honko 1979, 322-339.
12. En gennemgang af epistemologiens grundproblemer findes i Niels Ole Bernsen, "Begrundelse af den menneskelige erkendelse og erkendelsesteoriens grundparadoks", *Studier i filosofi*, Odense 1981.

13. Fung Yu-Lan, *A Short History of Chinese Philosophy*, New York 1948, 151.
14. Om polyepistemologi se Magoroh Maruyama, "Information and Communication in Polyepistemological Systems", i Kathleen Woodward, ed., *The Myths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, London 1980, 28-40.
15. Her følger jeg de anthropologiske videnssociologiske opfattelser man finder hos Mary Douglas, Luckman og P.L. Berger et al.

Summary — As a more unreflected result of western secularized thinking, the relation between religion and politics is often regarded as a conflict between two heterogenous entities. It is the author's conviction that some of the current anthropological definitions of religion as a cultural ideological system can just as well be applied to ideologically based politics which supply a worldview enabling man to define his role and place in the universe. In primitive and archaic societies politics and religion tend to interact and represent different sides of a culture-sustaining power.

This article, then, is concerned with investigating, by means of illustrative examples, some specific areas where similarities exist between religion and politics and their existential consequences as guidelines for man. In the discussion of the following issues: communication, epistemology and ethics, a functional as well as a structural approach is applied. Religion and politics have in common a high level of auto-communication, as defined by the Soviet semiotician Juri Lotman, and a large measure of standardized communicative action both verbal and non-verbal. Epistemology as a means to discovering the world is ultimately dependent upon the cultural premises of the individual and again is closely linked to an ethical code based upon means serving some end. The utopic vision then, is the ultimate yard-stick by which things human are being measured in politics as well as in religion.

Jeppe Sinding Jensen

Adjunkt

Filosofisk Institut/Afdeling for Religion

Odense Universitet