Er det muligt at opstille kriterier for sand og falsk religion?

Theodor Jørgensen

På en måde er den situation, som vi inden for religionens område befinder os i i dag, paradoksal. Man vælger religion. Man går på indkøb på det religiøse supermarked. Man sammensætter muligvis sin egen helt private religiøse livsanskuelse af de elementer fra forskellige religioner, der forekommer én mest interessante. Det religiøse supermarked er stort. Det kan være svært at finde rundt i det, så en smule forbrugervejledning ville ikke være af vejen. Og de nærmeste til at udarbejde en sådan forbrugervejledning må da vel være teologerne? Vores forbrugervejledning vil bare have den iøjnefaldende skavank, at den er udarbejdet af folk, der i almindelighed ikke kan anses for at være uhildede, da de er embedsmænd i et etableret religionssystem. I et forbrugerråd plejer man jo at sørge for, at alle interesseorganisationer er nogenlunde ligeligt repræsenteret og f.eks. ikke kun producenterne. Altså burde vi teologer suppleres med i det mindste religionsfænomenologer, religionspsykologer, religionssociologer, religionshistorikere, antropologer m.m. og selvfølgelig også med repræsentanter for alle de andre religiøse retninger, der i et pluralistisk samfund nu engang er kommet for at blive ved siden af den etablerede folkekirke. Og repræsentationen må være ligelig, for ellers kan beslutninger majoriseres igennem rådet, og hvem vil påstå, at det ikke muligvis er mindretallet, der har ret, ikke mindst inden for religionen, hvor så ofte ret så aparte enegængere er blevet religionsstiftere.

Gives der en entydig bestemmelse af religion?

Lad os tænke os, at et sådant religiøst forbrugerråd nu er blevet etableret. Hvordan skulle det så komme i gang med at besvare spørgsmålet, om der gives kriterier for sand og falsk religion. Først måtte det vel blive enig med sig selv om en definition på, hvad religion er. Men den diskussion ville vel nok trække i langdrag. For er en sådan definition i det hele taget mulig? Ville ikke deltagerne i rådet gå ud fra den religion, de selv tilhører, og argumentere ud fra den for en definition på, hvad religion er? Og ville konsekvensen i den påfølgende uenighed så ikke være, at religionsvidenskabsmændene og antropologerne og sociologerne tog over og gav en definition på religion, der så at sige kom »udefra«, idet den var givet ud fra den funktion, som religion har i menneskelivet og i samfundslivet. Men ville mon religionernes repræsentanter, ville f.eks. vi stille os tilfredse med det?

På den anden side må vi indrømme, at »supermarked«-situationen lægger op til en sådan definition af antropologisk og sociologisk art. For når det nu virkelig

er op til den enkelte at vælge sin religion, er det aldeles rimeligt at spørge om, hvad jeg kan og skal bruge religion til i mit eget liv og i mit samliv med andre. Og så må den slags kriterier da spille en rolle, ikke mindst når man af egen eller andres erfaringer ved, at religion kan være farlig. Vi kan ikke undslå os valgsituationen, hvor gerne vi end ville. Den er et nutidigt livsvilkår, og det hænger ikke kun sammen med, at vi lever i et pluralistisk massemediesamfund. Det har dybere årsager, der efter al sandsynlighed endda må findes i kristendommen. Kristeligt talt er religion et spørgsmål om valg. Det har eksistensteologerne ret i. »Forsager du djævelen og alle hans gerninger og alt hans væsen?« — »Ja!« »Tror du på Gud Fader, den almægtige osv.?« — »Ja!« Det er et valg, selv om det er et valg i dybere forstand end valget på det religiøse supermarked. Ikke desto mindre har det banet vejen for den religiøse »supermarked«-situation eller i det mindste været med til det. Religion deler forøvrigt her vilkår med folkekirken. Også den er i dag genstand for et valg.

Hvad foruroliger os ved denne »supermarked«-situation og får os til at spørge om kriterier? Det er vel bekymringen for, at mennesket ikke magter et sådant valg til stadighed, og erkendelsen af, at denne påståede valgfrihed beror på en illusion. Illusionen består i, at man ser bort fra det skæbnebestemte i valget. Og her er så også forskellen fra eksistensfilosoffens og eksistensteologens tale om valget som konstitutivt for menneskets eksistens. Mennesket opfattes som suverænt i sin valgfrihed. Der er ingen modstand i valget. Det er livets ulidelige lethed, som Kundera taler om. Ingen modstand og ingen følger, for de sidste rejser man fra, når de begrænser ens frihed. Mennesket bliver sin egen tilværelses arkitekt, hvad enten det drejer sig om religion, boligindretning, samlivsformer, arbejde og karriere, eller tandpasta. Det projekt kuldsejler mange på eller bliver i det mindste halte resten af livet. Men hvad gør det? Det vellykkede kræver altid en spildprocent. Nogle er heldige, andre ikke. Og de sidste kan jo så igen prøve lykken på det religiøse supermarked.

Når valgsituationen på den ene side er et nutidigt livsvilkår, men mennesker på den anden side gang på gang går i stykker på den på grund af en fejlagtig opfattelse af den, gælder det om at give en bedre og rigtigere forståelse af valgsituationen. Og det er vel det, som mange nutidige teologiske og filosofiske bestræbelser også er gået ud på. Det gælder om at oparbejde modstandserfaringerne og dermed skæbnedimensionen i valgsituationen og den deraf følgende ansvarlighed. Men dermed er vi allerede i færd med at arbejde os frem til nogle kriterier for i det mindste en sandere forståelse af mennesket. I første omgang er argumenterne af filosofisk antropologisk art, men oparbejdelsen af modstandserfaringerne og skæbnedimensionen kalder på en religiøs livstydning og spørgsmålet om dens legitimitet. Det paradoksale i alt dette er, at det er ved hjælp af refleksionen, at vi skal genopdage modstandserfaringerne og skæbnedimensionen. Det er ved hjælp af reflek-

sionen, at religiøs livstydning igen begynder at give mening. Men modstandserfaringer plejer at nøde sig på, og en skæbne lider man, og den religiøse dimension åbner sig ved åbenbaring. Det er erfaringer, der af væsen går forud for refleksionen, men i nutiden skal hentes ind ved refleksion af det stadigt vælgende menneske. Det er det paradoksale.

Den klassiske begrundelse af religion

Det er for så vidt fremdeles en klassisk problemstilling, vi befinder os i. Oplysningstiden og da især Kant begrundede religionens nødvendighed moralsk, dvs. filosofisk-antropologisk, og det samme gælder for enhver sociologisk legitimering af religionen. Over for en sådan legitimering gjorde f.eks. Schleiermacher og sidenhen Rudolf Otto og andre gældende, at religionen ikke kan legitimeres ved noget andet end ved sig selv, hvorfor de også sagde radikalt farvel til enhver form for naturlig religion. Religionen eksisterer kun som et utal af religioner, der ikke kan afledes af noget som helst andet end af sig selv. Sagt med andre ord har religionerne karakter af åbenbaring. Alligevel forsøger Schleiermacher at finde en fællesnævner for religionerne for at sikre den religiøse dimensions egenstændighed. Han finder den som bekendt i den absolutte afhængighedsfølelse forstået som bevidsthed om den fundamentale eksistential i menneskelivet, som først når frem til klarhed som gudsbevidsthed, altså i en monoteistisk religion. Siden da har diskussionen bølget frem og tilbage, om ikke Schleiermacher alligevel har givet en antropologisk begrundelse for religionen og dermed er sårbar for en Feuerbachs og en Marx's kritik af religionen, eller om ikke Schleiermacher har gjort alvor af, at religion væsentligt handler om Gud, som mennesket derfor kun kan forholde sig til i absolut afhængighed, da Gud ikke kan defineres ved andet end sig selv, hvorfor hverken filosofiske eller etiske kriterier kan gøres gældende som kriterier for, hvad religion er. Tilsvarende diskussion kan føres om Løgstrups bestemmelse af Gud som magten til at være til i alt, som er, der er en religionsfilosofisk bestemmelse, afledt af en fænomenologisk livstydning.

Sand religion må være af Gud

Er Gud eller det guddommelige den eller det, som al religion dybest set drejer sig om og peger henimod i al sin mangfoldighed, så er sand religion den religion, der er af Gud, for kun Gud selv kan være kriterium for sin egen sandhed. Det ligger i gudsforestillingen og i gudsbegrebet. Derfor er al religion åbenbaringsreligion. Sandheden af og om Gud pånøder sig i åbenbarerens skikkelse. Det religiøse valg er et valg mellem lydighed og ulydighed over for noget ganske bestemt, åbenbarerens budskab. Forståelsesvilkåret er lydighed og efterfølgelse. Uden disse bliver forståelsen ikke til. Dette er for kristendommens vedkommende stærkest set og udtrykt af Johannesevangeliet. Her bliver også en anden væsentlig dimension i det

religiøse valg tydelig, den dimension, der i teologien behandles i prædestinationslæren. Gudsforholdet konstitueres ikke ved menneskets valg, men ved Guds valg af mennesket. Den religiøse afgørelse har karakter af lydighed, fordi den er en reaktion på Guds udvælgelse. Forudsætningen for valget er denne udvælgelse, som i det religiøse sprog betegnes som nåde og barmhjertighed.

Set i det perspektiv er det aldeles umuligt at opstille kriterier for sand og falsk religion, idet enhver religion er kriterium for sig selv. Hvilken religion der har sandheden på sin side eller er af Gud, må historien bevise ved sin udgang. Indtil da må kappestriden herske på det religiøse supermarked. Den tanke bryder vi os ikke om, og kristne teologer har da også siden opdagelsen af den religiøse verdens mangfoldighed bestræbt sig ihærdigt på at føre den ad absurdum. Det er f.eks. sket ved at prøve på at finde frem til en religiøs udviklingslinie i religionshistorien. For hvis det kunne dokumenteres, at kristendommen er den mest fuldkomne af alle religioner, den absolutte religion så at sige, kunne man jo lade kristendommen være kriterium på, hvad sand religion er. At den forestilling om kristendommen som den absolutte religion passede som hånd i handske til den politiske og kulturelle imperialisme, som har kendetegnet den vesterlandsk-nordamerikanske civilisation, siger sig selv, men det blev tidligere bestemt ikke opfattet som en indvending, men snarere som bevis på den vesterlandske civilisations særlige verdenshistoriske opgave. I dag ved vi, at en sådan udviklingsteori ikke er holdbar. Den modbevises af en stadig voksende pluralisme og synkretisme på det religiøse supermarked. Dette forhold udelukker ikke det meningsfulde i forsøget på en sammenhængende tolkning af religionernes historie. Hvis det er religionens væsen at udtrykke gudsforholdet i alt værende, må de forskellige religioners tematisering af det guddommelige selvfølgelig tematiseres og sammenlignes i og med, at de også mere eller mindre bestrider hinanden. I denne kamp om den sande tro på den sande Gud ligger for mig at se sammenhængen i religionshistorien, uden at den derfor kan beskrives som en udvikling imod en stadig højere religion. Her er vilkårene lige for kristendom, islam, buddhisme, hinduisme osv., idet ingen kan bruge betegnelsen »den absolutte« eller »den højeste religion« om sig selv i en slags religionsvidenskabelig forstand til at legitimere sig selv som kriterium for al sand religion.

En anden måde at give kristendommen en særstilling på, der kan gøre den til kriterium for al anden religion, er mere historieteologisk og historiefilosofisk. Repræsentant for den er f.eks. W. Pannenberg. Som historiens skaber, herre og mening bliver Gud først helt og fuldt åbenbar i historiens fuldendelse ved tidernes ende. Men denne fuldendelse er forudgrebet i Kristi opstandelse, og dermed er også gudsforholdet i dets sandhed forudgrebet. Derfor kan kristendommen forstås som kriterium på sand religion, men vel at mærke kun i hypotetisk forstand, idet historiens fuldendelse først vil give den endegyldige verifikation af kristen-

dommens sandhed. Rigtigt i denne position er fremhævelsen af kristendommens eskatologiske forankring i kraft af troen på Kristi opstandelse og hvad deraf følger samt understregningen af, at denne eskatologiske forankring — nutiden er allerede eskatologisk kvalificeret — giver kristendommen dens særstilling i forhold til andre religioner. Men religionsvidenskabeligt kan dette ikke bruges i kriteriespørgsmålet om sand og falsk religion, som Pannenberg kan være tilbøjelig til at bruge det.

Menneskesynet som kriterium?

Nu rummer hver religion mere eller mindre et soteriologisk aspekt. Menneskets frelse er tematiseret i en eller anden forstand. Og dermed er også menneskesynet et centralt emne i religionernes verden. Det ville også være mærkeligt andet, da mennesket jo er den anden partner i gudsforholdet. Men kan menneskesynet gøres til kriterium? Det ville være ønskværdigt, da religioner kan have ødelæggende indflydelse på menneskers liv og færden i verden. Det er jo også denne erfaring, der ganske kontant ligger bag ved ønsket om en forbrugervejledning på det religiøse supermarked. Men gælder ret beset ikke det samme for menneskesynet, som gælder for gudsforestillingen eller gudsbegrebet? Er ikke også det religiøse menneskesyn altid et åbenbaret, så det ikke er muligt at bringe et alment filosofisk og religionsfilosofisk begrundet menneskesyn ind som kriterium for falsk og sand religion, som alle forskellige religioner kunne være enige om at anlægge.

Rent faktisk er det den måde, man bærer sig ad på i dag på det religiøse supermarked. Man har en forestilling om, hvad et helt og lykkeligt menneskeliv må gå ud på, og så søger man den religion, der nu passer bedst til det formål, eller sammensætter sig sin egen ud fra forskellige religiøse traditioner. Og ud fra den terapeutiske virkning, som den nu valgte religion har, slutter man sig så til dens sandhed. Det guddommelige bliver stik-i-rend-dreng for det hele, lykkelige, velfungerende menneske. Der er også kristne retninger, der sælger sig på den måde. Tænk bare på et fænomen som »fremgangsteologien«. Den slags religionsverifikation ligger med alle flanker åbne for en knusende marxistisk og feuerbachsk religionskritik.

Men lad os nu hellere feje for egen dør. Har ikke meget af den teologiske apologi, vi rent faktisk direkte eller indirekte foretager os, den samme karakter? Jeg tænker f.eks. på diskussionen om kristen etik og human etik, hvor de fleste af os herhjemme har været tilbøjelige til at sige, at der ikke findes en speciel kristen etik, men kun en almen human etik. Jeg vil ikke bestride, at tilhængerne af dette synspunkt har haft og har særlige og tungtvejende teologiske motiver. Men ikke desto mindre er der nogle oplagte farer i synspunktet. Påstanden indebærer jo, at human etik er kristen etik og er så omad etikken en verifikation af kristendommen ud fra menneskesynet. Jeg er mere og mere overbevist om, at synspunktet kun har været

muligt så længe, som humanismen også i dens mest ateistiske udgave har været en sækulariseret form for kristent menneskesyn. Det er ikke tilfældet længere. Synspunkter, som gennem generationer er blevet anset for at være almenmenneskelige etiske overbevisninger, betvivles og diskuteres i dag, hvorved den såkaldte almene humane etiks kristne rødder blotlægges.

Noget tilsvarende kan gøres gældende over for de overvejelser, der gøres i økologisk teologi, når den vel at mærke ret forståede jødisk-kristne skabelsestanke gøres til en bevidsthedsfaktor, der er uundværlig for menneskeheden, hvis den og jorden skal overleve sammen. Eller når man argumenterer med, at det enkelte menneskes uendelige individuelle værdi kun i kristendommen er fastholdt så radikalt, som det er tilfældet, og at kristendommen derfor også er den religion, hvor det menneskesyn er fastholdt mest konsekvent, som ligger til grund for menneskerettighederne. Eller når man hævder, at den demokratiske samfundsmodel ret beset er begrundet bedst i den kristne forståelse af fællesskabet. I alle tilfælde verificeres og legitimeres kristendommen ved hjælp af noget andet end sig selv, nemlig ved nogle forestillinger om det sandt menneskelige og om en bedre verden, som kristendommen kan være god til at fremme.

Med andre ord: Menneskesynet kan ikke bruges som alment kriterium på sand eller falsk religion, da menneskesynet hører nøje sammen med en religions gudstro, og denne gudstro eller gudsforestilling verificeres ikke ved andet end ved sig selv, eller også i striden religionerne imellem opgøret med en andne religions gudsforestilling (Jahve-religionen bestrider de kananæiske guddommes krav på at være guder, domsprofeterne bestrider lykkeprofeternes Jahve-tro, Jesus bestrider farisæernes og de skriftkloges opfattelse af fædrenes Gud, de kristne bestrider med deres bekendelse til den korsfæstede Kyrios den romerske kejser som gud osv.).

Antropologiske kriterier for talen om Gud må være kristologisk begrundet

Nu vil vel en og anden hævde, at det er konstitutivt for kristendommen, at menneskesynet inddrages som kriterium på sand religion, da vi kristne bekender Gud som den, der blev sandt menneske i Jesus af Nazareth til frelse for verden. Jeg er enig, og derfor vil også jeg fastholde, at der findes antropologiske kriterier for sand tale om Gud (jfr. min afhandling »Sand og falsk guddom. Om kriterierne for at tale om Gud«, i Sigfred Pedersen (udg.): Gudsbegrebet, 1985, s. 268-288). Men disse kriterier er primært kristologisk begrundet. Det slipper vi ikke for at måtte indrømme. Det er det menneskebillede og den menneskelighed, der træder frem i Jesus, der bliver kriterium for, hvad sand menneskelighed er, og et af kriterierne for, hvad det sande billede af Gud er, og som sådan kriterium for sand og falsk religion. Og dette menneskebillede er det nu engang ikke muligt at argumentere alment menneskeligt for i den forstand, at det ikke er muligt at modsige argumentationen med andre ofte lige så vægtige dokumenter. Hvis dette var tilfældet,

ville Jesus aldrig være blevet korsfæstet. Hvad Paulus skriver 1. Kor. 22ff., gælder også for forkyndelsen af og bekendelsen til Jesus som sandt menneske: »Thi jøder kræver tegn, og grækere søger visdom, vi derimod prædiker Kristus som korsfæstet, for jøder en forargelse og for hedninger en dårskab, men for de kaldede selv, både jøder og grækere, Kristus som Guds kraft og Guds visdom«. Tegn og visdom søger mennesker i dag i en religions terapeutiske virkninger, og for så vidt der i enhver religion indgår et soteriologisk aspekt, er denne søgen da ikke helt af vejen. Den hænger så at sige sammen med menneskets status peccatoris. Men omstridt er, hvad der gavner et menneske og hvori den helbredte menneskelighed består. Også menneskesynet er i kristendommen underkastet korsteologien. Det vidner udsagn i Ny Testamente om, som jeg har svært ved at se bort fra; f.eks. Matt. 16,24ff.: »Hvis nogen vil gå i mit spor, skal han fornægte sig selv og tage sit kors op og følge mig! Thi den, som vil frelse sit liv, skal miste det; men den, som mister sit liv for min skyld, skal bjærge det. Thi hvad gavner det et menneske, om han vinder den hele verden, men må bøde med sin sjæl?« Eller Matt. 18,8ff.: »Men hvis din hånd eller din fod forarger dig, så hug den af og kast den fra dig! Det er bedre for dig at gå ind til livet vanfør eller halt end at kastes i den evige ild med begge hænder og begge fødder i behold. Og hvis dit øje forarger dig, så riv det ud og kast det fra dig! Det er bedre for dig at gå enøjet ind til livet end at kastes i Helvedets ild med begge øjne i behold«.

Radikaliteten i disse udsagn lader sig ikke blødgøre af isagogiske krumspring såsom, at disse udsagn skyldes Mattæus' særlige teologi og er betinget af den menighed, han skrev for, eller af tidshistoriske forklaringer såsom, at Jesus regnede med, at verden skulle gå under endnu i hans levetid, og så måtte hans forkyndelse blive tilsvarende radikal. Det er teologiske krumspring af den slags, der efterlader andre med en dårlig smag i munden. Radikaliteten i disse udsagn ånder af radikaliteten i gudsforholdet. Det koster at få med Gud at gøre. Jakob haltede af den velsignelse, han aftvang Gud i kampen med ham ved Jakobs vadested. Og tilsvarende blev Paulus mærket af mødet med den korsfæstede og opstandne Kristus livet igennem. Og Paulus efterlader ingen tvivl hos sine menigheder om, at denne mærkning gælder enhver døbt kristen: »Eller ved I ikke, at alle vi, som blev døbt til Kristus Jesus, blev døbt til hans død? Vi blev altså begravet med ham ved dåben til døden, for at, som Kristus blev opvakt fra de døde ved Faderens herlighed, således skal vi leve et helt nyt liv...« (Rom. 6,3ff. jvf. hele sammenhængen!). Korstegningen ved dåben er ingen overfladisk symbolik. Derfor ånder et menneskeliv under kristentroens fortegn ikke nødvendigvis af den harmoni, der møder os i Grundtvigs »Et jævnt og muntert, virksomt liv på jord...«, hvor naturens orden går op i en højere enhed med den eskatologiske dimension, udtrykt i de dybe længsler, som kun fyldestgøres af glansen fra evigheden. Og lige præcis det har fået mennesker i tidens løb til at reagere voldsomt imod det kristne menneske-

syn. De har beskyldt det for at amputere og undertrykke mennesket, berøve det dets frie udfoldelse, myndighed og selvstændighed, friste det til selvhad og selvundertrykkelse, jvf. f.eks. Nietzsche og Freud. Og adskillige af disse argumenter har deres klare berettigelse. Er målet et harmonisk, velfungerende menneskeliv, der stort set tilgodeser de mest fundamentale, men også de mere sublime behov, skal man ikke vælge kristendommen.

Sandt menneskeligt er medmenneskeligt

Ikke desto mindre forsvarer kristendommen sit menneskesyn som sandt menneskeligt. Så må man spørge, med hvilken ret? Og da må svaret vel blive en henvisning til den centrale rolle, som kærligheden spiller i kristendommen, først som Guds kærlighed og dernæst — afledt af Guds kærlighed — menneskers kærlighed til Gud og til hinanden. Igen er kærlighed en omstridt størrelse, jvf. blot diskussionen om eros og agape og deres indbyrdes forhold eller mangel på samme. Kristendommen har vel givet sit klareste bud på, hvad den forstår ved kærlighed, i »kærlighedens højsang« 1. Kor. 13, og i Jesu liv og død, som er forudsat i højsangen. I kærligheden viser den sande menneskelighed sig, både Guds menneskelighed og menneskers menneskelighed. Derfor står det dobbelte kærlighedsbud så centralt i kristendommen, hvor kærligheden til Gud og kærligheden til næsten og kærligheden til selvet til stadighed tolker hinanden og er kriterier for hinanden i henseende til dette ene væsentlige, at kærligheden ikke søger sit eget. I den henseende er den både sandt guddommelig og sandt menneskelig.

Er dette et muligt kriterium for sand og falsk religion, hvordan næsten og forholdet til næsten opfattes i den? Til forskel fra, at man gør gudsbilledet til kriterium eller menneskebilledet til kriterium på bekostning af henholdsvis mennesket eller af Gud? I næsteforholdet er jo begge sider i det religiøse grundforhold fastholdt: Gud og mennesket. For den næste, som jeg forholder mig til, er ikke kun min næste, men også Guds næste, som jeg selv er det, og Gud er i den forstand — med Kierkegaard — mellembestemmelsen mellem min næste og mig, så Gud igennem ham eller hende også bliver min næste.

Mit svar på det overordnede spørgsmål bliver da, at det dobbelte kærlighedsbud kan være et muligt kriterium, fordi det bestemmer det sande religiøse grundforhold som et forhold, der bliver konkret i forholdet til næsten. Men det er ikke et alment kriterium i den forstand, at man ved argumentation kan gøre det indlysende for alle. Der er fremdeles indlysende indvendinger imod det. Det deler kår med det evangelium, det er afledt fra. For nogle er det en dårskab, for andre en forargelse.