

Fra privatreligiøsitet til en ny form for religion?

Kapitel i Erik Christensen: Nye Værdier i politik og samfund. Paradigmeskift og kulturbrydninger. Hovedland 1990. s. 218-240.

Erik Christensen

Indledning

Midt i 1980'erne skete det bemærkelsesværdige, at mange begyndte at interessere sig for religion både på et personligt, politisk og teoretisk plan. Det viste sig bl.a. i aviskroniker og i artikler i forskellige kulturtidsskrifter.¹

Selvom ungdomsoprøret kan ses som en nyreligiøs vækkelse, er den stigende interesse for religiøse fænomener i 1980'erne et radikalt skift i intellektuelles interessefelt set i forhold til 1970'ernes politiske vækkelse. Tidligere blev religion af mange udelukkende opfattet som noget negativt, umoderne og verdensfjernt, der kun tjente til at tilsløre og legitimere en klassesdelt uretfærdig verden. Det var med Karl Marx' (1818 - 1883) ord "opium for folket". Det var kun noget tilbagestående sektorer i samfundet beskæftigede sig med, og noget som Kristeligt Folkeparti bekymrede sig om. Det dominerende synspunkt var, at vi levede i en moderne, sekulariseret verden, der i stigende grad frigjorde sig fra irrationelle tanke- og bevidsthedsformer.

I dag forholder mange sig betydelig mere åben, usikker og søgende i forhold til religiøse fænomener. Det skyldes flere forhold. For venstrefløjen er erkendelsen af marxismens krise og begrænsninger som videnskabelig og politisk teori en side. I forlængelse heraf ligger en søgen efter nye forståelsesformer og holdepunkter for en mere totalitetspræget forholden sig til tilværelsen. Men generelt har videnskabelige og ideologiske forståelser vist deres historiske relativitet, som orienteringspunkter i en dynamisk verden. Her byder religiøse forståelser sig til som en mulighed.

Karakteristisk for dele af den ny vakte religiøse interesse er, at den formulerer sig som hjemløs i forhold til de danske kristne religiøse traditioner. Den formulerer sig ofte som en interesse for østlige religioner, for "New Age" bevægelsen eller optræder i forlængelse af terapibevægelsen. Derfor er den også blevet mødt med skepsis, foragt eller modstand fra mange teologer i den

etablerede kirke. Enkelte har dog ment, at man måtte tage udfordringen op og gå ind i en kritisk dialog med de nye strømninger, og at man kunne lære noget af disse nye religiøse strømninger.

Jeg ser den nye religiøse interesse som et perspektivrigt fænomen, med indbyggede modsætninger og farer. Det må ubetinget anses som et fremskridt, at dele af venstrefløjen i dag ser mennesket som et religiøst væsen med religiøse behov. Den offentlige diskussion af religion må ses som udtryk for en ægte religiøs søgen, der kan føre til nye former for religion, der kan virke befordrende for nye teorier og praksisformer i videnskab og politik. Men dele af den nyreligiøse bevægelse tager også form af nye typer af privat-religiøsitet, der er iklædt en knastør videnskabelig ramme uden folkelig kollektiv klangbund.

Hvor nogle i disse år søger til "østen" eller terapien for at finde et religiøst udgangspunkt, vil jeg, uden at afvise den inspiration og udfordring, der kan ligge heri, pege på dele af den danske kristne-grundtvigske tradition og livsfilosofisk-religiøse forståelser som inspiration for ny samfundsmæssig tænkning og politik.

Når samfundsanalysen og samfundskritikken i fremtiden efter min mening vil kunne hente inspiration i religionsfilosofien, hænger det sammen med, at en række kollektive samfundsmæssige og eksistentielle problemer i det moderne samfund har trængt sig på med stigende alvor. Problemer som ikke uden videre hensigtsmæssigt lader sig forstå inden for traditionelle samfundsteoretiske rammer, og som lægger op til metafysiske og religiøse spørgsmål og svar. Det gælder freds- og økologiproblemet, omkring naturopfattelse og menneskets fortsatte eksistensmuligheder. Det gælder etiske problemer i forbindelse med forskellige former for ny teknologi, hvor hidtidige grænser for menneskelig manipulation med liv og død forskubbes.

Når det efter min mening er frugtbart at knytte an til den kristne-grundtvigske tradition for religionsforståelse, skyldes det også, at der i denne tradition findes en veludviklet religionskritik. I en moderne verden må religion og religionskritik nødvendigvis høre sammen. At religion i nogle tilfælde fungerer som legitimering af utålelige samfundsmæssige magtforhold, og derfor kan betragtes som "opium for folket" havde Marx ret i. En sådan kritik rammer imidlertid ikke al religion, og gør ikke menneskets religiøse dimension til noget irrationelt og laverestående. Og en religionskritik må i dag også tage form af kritik af nogle af de nye former for privatreligiøsitet.

Den hjemløse religiøsitet i 1980'erne

De mennesker, der i 1980'erne begyndte at gøre sig til talsmænd for religionens betydning i et fremtidigt samfund, havde meget forskellige udgangspunkter.

Forfatteren Poul Bjerre (1924-1997),² der i mange år har arbejdet praktisk og teoretisk med skabelsen af alternative samfund, kan ses som ideolog for dele af de nye græsrodsbevægelser. Han mener, at vi er på vej ind i en ny samfundstype, det postindustrielle samfund, som i stedet for at være præget af politiske ideologier, vil blive præget af religionen. Både marxismen og liberalismen samt den dominerende samfundsideologi, der er en penge- og magtideologi, vil efter Bjerres mening ikke kunne holde sammen på et kommende nyt samfund. Bjerres argumentation er behovspsykologisk. Mennesket har et syntesebehov, og en religion er det eneste, der i fremtiden kan tilfredsstille dette behov.

Religion er i Bjerres forståelse en kollektiv menneskelig konstruktion. Men det er lidt ejendommeligt, at han samtidig siger, at han selv ikke er i stand til at tro på en gud. Den form for religion, han derfor går ind for, er en slags videnskabelig religion. Videnskaben må udvikle sig ved at inddrage værdidimensionen, så den bliver en religion med en humanistisk ideologi. Det bliver en slags overbygning på en udvidet videnskabs- og ideologiofattelse. Bjerres forsøg på at give plads til religionen må ses som et forsøg på at lave en syntese, en samlet forståelse for nogle alternative samfundseksperimenter og nye sociale bevægelser. Disse bevægelser og eksperimenter har behov for en mere samlet forståelse. Og det kan også ses som et svar på marxismens krise. Men Bjerre ser kun religionens positive, integrerende og bevidsthedsdannende effekter og kommer derved til at mangle en religionskritisk dimension.

Kultursociologen Jean Fischer (1937-2016),³ der ligeledes har tilknytning til alternativbevægelsen, har også gjort sig til talsmand for synspunktet, at religion er nødvendigt i fremtidens samfund. Og han begrundet det med en erfaring i videnskaben. Han siger, at religionserstatningernes tid nu er slut. Videnskaben, utopien og marxismen er blevet behandlet som verdslige religioner. Man har

brugt videnskabelige og politiske forståelser som religiøse tilværelsesforståelser. Det har været forkert. De har nu vist, at de ikke kunne tilfredsstille de behov, som mennesker har lagt ind i dem. Nu søges der efter en mere ægte religion. Det er en antropologisk begrundelse for, at religionen er nødvendig for ethvert samfund. Og han tilslutter sig den nyreligiøse søgning, som kan sammenfattes i begrebet "New Age", der er en bevægelse i kunst og terapi, der er opstået i Amerika. Men det er paradoksalt og typisk, at han i lighed med Bjerre anerkender behovet for religion, samtidig med at han tilkendegiver, at han skam heller ikke selv tror på noget, men føler sig draget af en nyreligiøs strømning.

Man kan også nærme sig religionen fra andre sider. Jørgen Lumbye (1944 -) siger fra et psykoanalytisk udgangspunkt, at en demokratisk socialisme må bygge på en religion.⁴ Det er en religion, der ikke må bygge på dogmer, autoritetstro og sekterisme, men direkte på personlige religiøse oplevelser. Det er en oplevelsesreligion, han ønsker. Det er en forlængelse af terapibevægelsen. Igen er det karakteristisk, at der ikke forsøges knyttet forbindelse til de etablerede religiøse traditioner. At det kan være for snævert og ensidigt at nærme sig religionen af oplevelsesvejen, berører Lumbye ikke.

Litteraturhistorikeren Aage Henriksen (1921-2011) har også registreret den hjemløse religiøsitet fra sin udkigspost.⁵ Han ser i det moderne samfund nogle ubevidstheder om naturen og kvindeligheden, som hænger sammen og trænger sig på. De kan ikke finde udtryk i kirken, bl.a. fordi den protestantiske kirke traditionelt har taget afstand fra mystikken. Men han ser i modsætning til de andre nogle muligheder for nydannelser i kristendommen. Aage Henriksen er klar over, at en nyreligiøsitet for rigtigt at slå igennem må finde et institutionelt forankringspunkt, og mener, at man i tråd med den danske tradition kunne tænke sig en ny grundtvigsk bevægelse, der var tilstrækkelig rummelig til at indeholde en nyreligiøs praksis. Han kommer derved til at bekende sig som en slags outsider-kristen.

En lignende stilling tager forfatteren Ebbe Reich (1940 - 2015).⁶ Han forholder sig ikke blot søgende og intellektuelt konstruerende til religionen. Han erklærer sig som kristen og forudsiger, at der vil ske en søgen tilbage til kristendommen. Han siger, "at vi må finde ord for vores fælles tro før vi kan overvinde krisen". Han står som et eksempel på en forening af et klart politisk engagement og en åndelig vækkelse i forbindelse med ungdomsoprøret. Efter at have praktiseret forskellige af

de nyreligiøse bevægelers programmer, er han endt med en tilbagevenden til den kristne lære uden nærmere anvisning af form.

En del af forklaringen på, at en religiøs interesse pludselig melder sig i kredse, der tidligere har fornægtet den, er at de store religiøse spørgsmål om liv og død og livets mening, samt alle de problemer, der lægger op til religiøse tydinge, er blevet fortrængt. Noget, der bliver undertrykt i bevidstheden, vil på et eller andet tidspunkt melde sig i bevidstheden, trænge sig på for at blive forstået og forløst. På det religiøse område har blufærdigheden i mange kredse været meget stor, og på næsten intet andet område synes uvidenheden, misforståelserne og fordommene i store dele af befolkningen at være større end på det religiøse område.⁷ Derfor er det også karakteristisk, at når den religiøse interesse endelig bliver vakt, kaster mange sig over fremmede religiøse bevægelser i stedet for at forsøge at forholde sig kritisk til deres egen historiske tradition og eventuelt være med til at videreudvikle den.

En af dem, der har givet et tidligt signalement af den hjemløse religiøsitet, er forfatteren Thorkild Bjørnvig. (1918 -2004)⁸ Allerede i 1971 holdt han en række forelæsninger om det religiøse menneskes ansigter, der senere blev udgivet i bogform. Vi lever i en irreligiøs tidsalder, men det religiøse menneske lever videre. Der findes i den moderne verden megen fortrængt religiøsitet, som den etablerede kirke ikke vil kendes ved og kan få fat i. Bjørnvigs hovedpointe er, at mange af ungdomsoprørets udtryksformer må tolkes som det moderne religiøse menneskes udtryksformer. Hele den nye musik- og stofkultur har klare religiøse træk. For Bjørnvig er problemet ikke så meget, at denne hjemløse religiøsitet går forbi den etablerede kirke, men at de religiøse udtryksformer og oplevelser ikke integreres i det øvrige samfundsliv, hvor de efter hans mening kunne få fantastisk produktive omvæltende effekter. Grundproblemet er spaltningen mellem fornuft og religiøs følelse.

Dualismen er gammel i europæisk tænkning, og den blev efter Bjørnvigs opfattelse skærpet ved det moderne videnskabelige gennembrud. Det skæbnesvangre for den moderne verden var, at følelsen blev elimineret fra universet og forvist til det enkelte menneske. Den italienske filosof Galileo Galileis (1564 -1642) slogan: "Mål alt hvad der er måleligt, og gør det måleligt, som ikke er det" kom til at stå som symbol for den moderne tænkemåde, der blandt andet forviste følelser og specielt de religiøse. Heroverfor forsøger Bjørnvig at genindsætte følelsen på sin rette plads, ikke for at

skubbe fornuften væk, men for kritisk at korrigere den. Det udtrykker han i følgende slogan: “Føl alt hvad der er føleligt, og gør det føleligt, som ikke er det. Dog her er drøm, sentimentalitet og rus ikke brugbare veje og måder, men i virkeligheden undvigelser. Det skal gøres nøjagtigt i lysvågen tilstand”.⁹

Den protestantiske ambivalens over for religionen

Den etablerede kirkes holdning til den fornyede interesse for religiøse spørgsmål har naturligvis været meget delte.¹⁰

Nogle teologer (eksistensteologer) har skelnet skarpt mellem religion og kristendom og bandlyst religionen og de religiøse erfaringer og oplevelser.¹¹ Det har man gjort, fordi man egentlig i lighed med den marxistiske religionskritik, ser religion som et spejl, hvor mennesket spejler sig selv og forsøger at udvikle sig. Religion er ifølge den opfattelse en flugt fra tilværelsen. Religion fører ikke til kristendom. Kristendom er derimod et evangelium, der sætter mennesket under befaling og byder mennesket i selvforglemmelse at gøre Guds vilje. I denne holdning ligger ofte samtidig en accept af moderniteten og sekulariseringen. Sekulariseringen er et ubetinget gode, og religion i gammeldags forstand, som en altomfattende kulturbaggrund og værdifællesskab er umulig at etablere og er kun udtryk for en reaktionær utopi.

Andre erkender, at der grundlæggende i den protestantiske kristendomsopfattelse har været en tendens til at udelukke den religiøse erfaring fra troen, at opfatte erfaring og bevidsthed som individuelle psykologiske størrelser og derfor bekæmpe dem.¹²

En af dem, der provokatorisk har gjort op med den etablerede kirkes angst for religiøse følelser og erfaringer er litteraturhistorikeren Erik A. Nielsen (1941 -), der bl.a. har talt for at gøre gudstjenesten til et sted, hvor megen af den moderne religiøsitet kunne komme til udfoldelse.¹³ Gudstjenesten skal være en fest med en sådan fests kollektivt forløsende karakter. “At være religiøs er at være forbundet med det, der sker, inderst inde eller højest oppe. Men der sker ingenting i kirken – derfor går folk, som de er flest ikke i kirke. For folk går derhen, hvor der sker noget, så enkelt er det.” Og hvor sker der noget i disse år. I lighed med Bjørnvig forsøger Erik A. Nielsen at

finde den moderne religiøsitetes mest almene former. Den ser han blandt andet i den stærke sportsdyrkelse i disse år: “den bold og den streg kan i mange mennesker vække en ubehersket hjertebanken og få dem til at brøle fra deres inderste sjæl, som selv rutchebaneture og orgasmer kun kan gøre ved de færreste. Men fodboldens verden er mildt sagt heller ikke hærget af den gode borgers smag. At fodbold, ishockey og deslige sportsudfoldelser på deres egen, lidt retarderede måde har noget at gøre med at omgås det hellige, kan kun den benægte, som sådanne begivenheder lader helt uberørt”.

Skabelsesteologer har i modsætning til eksistensteologer forholdt sig mere kritisk-åbne overfor de nyreligiøse strømninger. K.E. Løgstrup (1905-1981) har således været optaget af, hvorledes man kunne forstå og formidle religiøse erfaringer og tydninger af dagligdags fænomener. For ham har det været væsentligt at vise, at man i et moderne samfund kunne have en religiøs tilværelsesforståelse. Den moderne bevidsthed var ikke nødvendigvis en sekulær bevidsthed.

Sekulariseringens baggrund

Det karakteristiske ved de moderne vestlige samfund er, at de er sekulariserede. Sekularisering betyder verdsliggørelse dvs. at regulere noget verdsligt, som tidligere blev religiøst reguleret. Verdsligt (profant) står som modsætning til det religiøse (hellige). Verdsliggørelse vil sige ikke længere at se noget helligt i en række samfundsfunktioner, som man tidligere tillagde en hellighed.

I middelalderen gennemsyrede kristendommens indflydelse hele samfundet. Religionen skabte en enhedskultur, hvilket gav sig konkret udslag i kirkens altdominerende indflydelse på alle samfundslivets områder, økonomi, politik og kultur. Frigørelsen fra denne indflydelse var en meget langsom historisk proces i den europæiske historie og udspillede sig på mange planer.¹⁴ Det skete langt fra på en gang ved overgangen fra middelalder til reformation og renæssance, men var en proces, der allerede begyndte i den tidlige middelalder, og som fortsat er i gang. Det paradoksale ved kristendommen som religion har været, at den har haft en iboende tendens til verdsliggørelse, og at det kan tilskrives kristendommen, at man har kunnet se verdsliggørelsen så kraftigt udfoldet netop i den vestlige kultur.

Man kan se kimen til sekulariseringen indbygget i middelalderens store politiske konflikter imellem kirke og stat, kongens og pavens myndighedsudøvelse i samfundet. Reformationen betegnede det første centrale skridt i retning af en frigørelse fra kirken. Martin Luther (1483-1546) gjorde forholdet mellem menneske og Gud til et personligt individuelt forhold, ikke et naturforhold.

Der skete derved en individualisering af kristendomsforståelsen, og samtidig ændredes synet på kirkens plads i samfundet. Dens opgave blev herefter først og fremmest at forkynde, og den havde ikke længere de samme samfundsmæssige opgaver af kulturel karakter, som den katolske kirke havde haft. Det betød naturligvis en mindskelse af kirkens magt i forhold til staten.

Men man må også sige, at der i selve den kristne forståelse ligger en tendens til en sekularisering.¹⁵ Ifølge kristendommen har Gud skabt verden og overladt det til menneskene at omgås verden i overensstemmelse med, hvorledes den er indrettet. Det betyder, at verden skal bruges og forvaltes og ikke er hellig på samme måde, som man finder i andre religioner. Og i den kristne historieforståelse ligger kim til den sekulære udviklingsproces. Historien opfattes som en udvikling med en begyndelse og et endemål, og mennesket gennemløber også individuelt en udviklingsproces, hvor det efterhånden bliver bevidst om sig selv som et skabt guddommeligt væsen.

Det, der sker med sekulariseringen er, at mennesket revolutionerende blev sat i centrum af virkeligheden, hvor Gud før havde indtaget denne plads. Mennesket ses nu som et uafhængigt individ, der hviler i sig selv. Det trækkes ud af natur og kosmos og får en selvbevidsthed som individ. Denne proces betød ikke umiddelbart, at man mistede enhver forestilling om Gud, men kun at den nye forestilling om mennesket fortrængte den tidligere dominerende forestilling om Gud som verdens centrum.

I det lange historiske perspektiv set fra slutningen af det 20. århundrede, blev der hermed indledt en totalomvæltning i perioden mellem middelalder og den moderne verden. Den tyske psykoanalytiker Horst Richter (1923 - 2011) siger, at fra i middelalderen at have levet i en dødelig afmagt i forhold til en guds-forestilling, er mennesket i det moderne samfund kommet til at leve i en narcissistisk almagt.¹⁶ En forestilling om en helt almægtig Gud uden forbindelse til mennesket som individuelt

selvbestemmende væsen blev afløst af det modsatte billede med mennesket som almægtigt individualiseret væsen, hvor Gud blev erklæret for død.

Sekulariseringen skred frem i faser. Reformationen var et første brud. Oplysningstiden var en anden vigtig fase. Oplysning stod for fornuft over for "middelalderens mørke". Fornuften måtte gives frit spillerum til at undersøge verden og naturen. Videnskaben blev forbundet med fornuft og fik sit eget samfundsområde, der ikke blev underlagt et religiøst overformynderi. Det ejendommelige var dog, at ingen af oplysningstidens tænkere tvivlede på eksistensen af en Gud. De tildelte troen og religionen en plads, men blot en anden og mere beskeden end tidligere. Den byggede på en forestilling om orden og harmoni i universet, hvor man tillagde Gud en begrænset rolle. Han havde engang skabt en mekanisk logisk maskine, og havde derefter overladt det til mennesket at forvalte den. Det viste, at nok var der sket en sekularisering, men den var på ingen måde total.

I det 18. århundrede skred religionskritikken frem på nye felter. Nu gjaldt det ikke blot spørgsmålet om religionens ydre samfundsmæssige magt i kirken og kulturen, men en kritik af religionen selv.

Når samfundsmæssige institutioner blev frataget deres hellighed, blev set som menneskelige historiske produkter, betød det også, at man kunne begynde at diskutere kirkens og religionens historiske karakter. Religionen blev nu set som et produkt af menneskets bevidsthed. Det var en ny revolutionerende tanke. Man vendte nu helt om på det religiøse tankemønster. Det var ikke Gud, der havde skabt mennesket, men mennesket, der havde skabt Gud. Man kunne se, at religionen i mange tilfælde stadig fungerede som legitimering for bestående magtforhold, der virkede hæmmende for en videreudvikling af nye menneskelige samværsformer og en individuel frigørelse. En sådan erkendelse førte naturligt til at rette kritikken imod selve den metafysiske tankemodell og en generel religiøs forståelse.

Det er i den tradition, at man skal placere og forstå Karl Marx' religionskritik. Religion er et menneskeligt produkt, skabt af de samfundsmæssige modsætninger, menneskene befinder sig i. Den udtrykker et håb om befrielse for en samfundsmæssig undertrykkelse, men bliver en flugt fra verden, "opium for folket", fordi den ikke peger på de samfundsmæssige forhold, der undertrykker menneskene. Den tyske filosof Friedrich Nietzsche (1844 -1900) videreførte denne tradition ved at erklære "Gud for død".

Den tankegang, at religion er skabt af mennesket og udtryk for menneskets ønskeforestillinger, blev som tidligere beskrevet overtaget af dele af det 20. århundredes teologi, specielt den dialektiske teologi. Ifølge den måtte teologien og kirken ikke alene anerkende sekulariseringen, men også byde den velkommen, og måtte i den forbindelse være med til at bekæmpe den moderne religiøsitet, fordi den kun var udtryk for verdensflugt. Det eneste kirken skulle, var at forkynde et budskab, som ikke var præget af kulturen, og som egentlig var uforståeligt og paradoksalt i forhold til samfundet. Det svarede meget godt til den filosofiske eksistentialismes interesse for det moderne menneskes absurditetsfølelser. Det kristne budskab var et absurd, men et godt budskab.

Sekulariseringen havde flere årsager.¹⁷ I den kristne religion ligger en indre idemæssig dynamik i retning af en sekularisering. Men helt afgørende var naturligvis også ændringen i den materielle produktionsproces, den kapitalistiske produktionsmådes fremtrængen og de dermed forbundne sociale og politiske processer.

Den gamle kristne religionsform svarede til et relativt statisk landbrugssamfund, og måtte bryde sammen, da det moderne kapitalistiske industrisamfund brød igennem. Denne ændringsproces var forbundet med dannelsen af nye samfundsklasser og sociale bevægelser. Og det er karakteristisk, at disse nye sociale bevægelser i deres første faser netop måtte vende sig mod den tidligere statskirkelige religiøsitet, fordi den stod som den højeste og sidste legitimation for en magtstruktur, som disse nye sociale bevægelser gik op imod.

Den religiøse frigørelsesproces fik derfor i første omgang karakter af en indre-kirkelig frigørelse fra neden, hvor almuebevægelserne i form af gudelige bevægelser vendte sig imod en statslig institutionaliseret religiøsitet. Senere startede en kulturradikal frigørelsesproces blandt nye lag af intellektuelle, i Danmark symboliseret ved litteraturkritikeren Georg Brandes (1842 -1927), og til sidst kom arbejderbevægelsen, som bærer af en tredje frigørelsesbevægelse fra den etablerede borgerlige kirke.

Sekulariseringens skabelse af forskellige former for religiøsitet

Med sekulariseringen brød den overordnede samfundsmæssige religiøse forståelsesramme sammen. Men det betød ikke, at religionen forsvandt. Den antog blot en ny form. Religion blev gjort til religiøsitet, og udviklede sig til forskellige former for privatreligiøsitet. At kirken i første omgang tabte ydre politisk og samfundsmæssig magt, betød samtidig en skabelse af en ny form for religion. Den blev individualiseret og inderliggjort. Det afgørende blev nu det enkelte individs personlige forhold til Gud, der byggede på oplevelse, følelse og erfaring. Og den religiøse følelse fik det som nævnt svært i den protestantiske kristendomsforståelse.

I sammenhæng med det moderne kapitalistiske sektoropdelte samfunds opkomst skete en splittelse og arbejdsdeling mellem fornuften og følelsen. Samfundet fik fornuften, og religionen fik sammen med kunsten og privatlivet følelsen. Mennesker måtte nu udvikle en privatreligiøsitet, få en livsanskuelse for at finde mening med deres liv. Religiøsiteten blev for mange henvist til noget, man dyrkede uden for offentligheden.

Religion forstået som et sammenfattende udtryk for folkets erfaring af dets åndelige og praktiske sammenhæng, som en livgivende magt både i økonomien og politikken forsvandt. Det var den definition af religion, som den danske religionshistoriker og kulturkritiker Vilhelm Grønbech (1873-1948) gav.¹⁸ Han mente, at religionen langsomt var afgået ved døden i Europa. Kristendommen havde oprindeligt været en folkereligion, men blandt andet som følge af teologi og præstevælde blev den efterhånden udskilt til en institution, og med reformationen og sekulariseringen blev den forvandlet til privatreligiøsitet.

Mange sociologer har været tilbøjelig til at betragte sekulariseringen som en nærmest lovmæssig udviklingsproces, der langsomt fortrængte alle former for religion. En sådan opfattelse er ikke holdbar. Sekulariseringen må ses som en dynamisk proces, hvor der altid har eksisteret modbevægelser, og hvor stadig nye former for religiøsitet er opstået.

I de sidste par hundrede år har sekulariseringen især vist sig i form af positivistiske og materialistiske strømninger i videnskaben og kulturlivet, hvilket på mange områder har været frigørende i form af afsløring og kritik af tidligere religiøs overtro.

Over for disse dominerende strømninger har stået forskellige former for idealistisk filosofi, der som regel på dualistisk vis har været med til at opretholde forestillinger om et skel mellem sjæl og legeme og ånd og materie. I forrige århundrede opstod også en spiritualistisk religiøsitet, som en reaktion mod det dominerende positivistisk-materialistiske samfunds- og menneskebillede, som var ved at vokse frem.¹⁹

Det interessante ved denne spiritualisme var, at dele af den var påvirket af tidens videnskabsstro- og dyrkelse. Man mente at kunne anvende videnskabelige metoder på åndelige forhold på tilsvarende vis som på det materielle områder. Man var også påvirket af den nye udviklingstanke, hvilket medførte, at man fremsatte ideer om, at mennesket ikke kun havde været igennem en biologisk udvikling, men også var på vej til at guddommeliggøre sig selv. Og endelig fandt man også sammenvævet med disse forestillinger om reinkarnation, at mennesket igennem en række genfødsler udviklede sig på et stadig højere trin. I denne religiøse forståelse var det ikke længere en Gud, der var i centrum, men det religiøse menneske og dets selvudvikling på vej til en guddommeliggørelse. På mange punkter minder dele af vore dages nyreligiøse og terapeutiske bevægelser meget om den spiritualistiske bølge, man kunne se i slutningen af forrige århundrede. I dag er store dele af den nyreligiøse bevægelse en reaktion mod det materialistiske velfærdssamfund, der ikke kan tilfredsstille menneskets religiøse behov.

Men sekulariseringens politiske og ideologiske udtryksformer kan også fortolkes som nogle nye og andre former for religiøsitet. Hvis man ved religiøsitet forstår det, "at forholde sig til en absolut instans", kan man sige, at for mange fik de store ideologier i industrialismens tidsalder en religiøs karakter.²⁰ Hvor man tidligere havde forholdt sig absolut til kirkens verdslige struktur og dogmer, begyndte nogle nu at forholde sig absolut til ideologierne. Man udskiftede så at sige Gud med andre guder.

Der er således ingen tvivl om, at marxismen for nogle altid har fungeret som en slags surrogatreligion. Den norske sociolog og fredsforsker Johan Galtung (1930 -) er en af dem, der har påvist den strukturelle idemæssige lighed, der er mellem kristendommen og marxismen, hvor marxismen kan ses som en videreført sekulariseret frelseslære.²¹ Det kommunistiske parti har samme funktion som den missionerende kirke. Kristi genkomst kan ses som den kommunistiske revolution og tusindårsriget svarer til det kommunistiske samfund i et dennesidigt paradys. Og

marxismen som en politisk religion har haft en speciel tiltrækningskraft på intellektuelle, fordi den har stået for en ny type moral og autoritet, en utopisk ide om et perfekt samfund på jorden, og en paternalistisk ide om partiet som forvalter af denne ide.²²

Surrogatreligiøsiteten, hvor man forholder sig absolut til noget relativt, har haft flere former. En form har været troen på ideologierne, en anden og mere udbredt er den mere diffuse tro på udviklingens og den materielle væksts nødvendighed. Det er troen på pengene, magten og karrieren som tilværelsens mening. Det er vor tids mest almindelige surrogatreligiøsitet.

Og ved siden af disse former for surrogatreligiøsitet lever på trods af sekulariseringen også en mere ægte religiøsitet, der ikke behøver at være forbundet med en fast religiøs lære, men bygger på en grundlæggende glæde og tro på livet parret med en åbenhed og erkendelse af grænser for menneskelivet i forhold til noget ukendt (Gud). Det er den form for religiøs følelse, som uden tvivl kendes af mange, og som måske kan blive en væsentlig drivkraft for skabelsen af nye videnskabelige og samfundsmæssige ideer til løsning af fremtidens store problemer.

Religion som en dybde dimension i livet

Selvom kristendommen som religion har mistet samfundsmæssig betydning i takt med sekulariseringen, og religion i praksis for de fleste er blevet en form for privatreligiøsitet, har mange kristne fastholdt en opfattelse af, at den kristne religionsforståelse ikke kan reserveres bestemte sider af tilværelsen.

Religion må ses som "et menneskes totale reaktion overfor livet". Det var den opfattelse af religion, som den amerikanske pioner indenfor religionspsykologien og -sociologien William James (1842 – 1910) lagde grund til.²³

James levede i slutningen af forrige århundrede og indsamlede en række historiske og aktuelle beretninger om religiøse oplevelser, som var grundlaget for hans indlevende filosofisk-psykologiske analyser. Hans interesse var ikke en analyse af menneskers holdninger til religiøse dogmer, men deres religiøse erfaringer. Og han konstaterede, at religiøse oplevelser i forhold til alle andre menneskelige oplevelser i nogle tilfælde havde nogle særlige egenskaber. "Den tilfører livet en fortryllelse, som ikke ad rationel eller logisk vej kan afledes af noget andet - i lighed med

kærlighed, vrede, håb, ærgerrighed, jalousi og med enhver anden instinktiv iver og impuls. Denne fortryllelse kommer som en gave, når den altså kommer - fra organismen, siger fysiologerne; af Guds nåde, siger teologerne - enten er den der, eller også er den der ikke". For James kunne religionen være med til at styrke det almindelige livsmod og -glæde, og udvide og forrykke det, han kaldte menneskets bevidsthedsfelter, så de blev i stand til at føle sig forbundet med alt liv.

Den amerikanske teolog Paul Tillich (1886 –1965) ser i lighed med James religion som et totalt fænomen, og taler om, at den religiøse dimension er en slags dybde-dimension i menneskets tilværelse.²⁴ Den vedrører alle det åndelige livs funktioner og ikke nogen speciel funktion. Derfor kan man heller ikke knytte religionen til nogen bestemt side af menneskers liv. Den har hverken noget særligt med etikken, erkendelsen eller æstetikken at gøre. Den vedrører alle sider af menneskers liv, og står for Tillich som betegnelse for det, der angår os "ubetinget".

På tilsvarende vis er det vigtigt for religionsfilosoffen K.E. Løgstrup at vise, at religion ikke er reserveret nogle særerfaringer, men vedrører hele menneskets virksomhed.²⁵ Han vender sig derfor imod en religiøsitet, der opfattes som noget specielt for følelserne og oplevelserne, som der er tendens til i mange nyreligiøse bevægelser. Religion er umulig uden religiøse følelser, men er ikke noget særligt esoterisk (noget for indviede og noget hemmeligt). Hvis man dyrker det, bliver det let en "oplevelsesreligiøsitet, hvor der går svulst i følelserne". Det, der lå Løgstrup på sinde var ikke en genoplivning af en privatreligiøsitet, men skabelsen af en religiøs tilværelsesforståelse i en mere almen forstand. "Hvis religion ikke er lære, men kun oplevelser, har religion ikke magt til at integrere nogen som helst oplevelse" og omvendt "tages alvorlig som lære kan religionen kun, hvis det er de fortroligste, selvfølgeligste, uundværlige og elementære fænomener, der ligger en religiøs tydning nær". Fornuft og følelse må også søges integreret på religionens område.

Højskolemanden Knud Hansen (1898 –1996) siger derfor, at religionsfænomenet har to dimensioner, der er indbyrdes sammenhængende:²⁶ Åbenbaring og religion (tro). Tro betyder at være grebet af noget ubetinget (at tilværelsen er et umotiveret gode). For den kristne består åbenbaringen i Jesus' tilsynekomst i historien. Man kan ikke have et gudsforhold uden at denne Gud giver sig til kende, og man kan ikke være grebet af noget ubetinget og forholde sig til det, uden at det ubetingede har grebet een.

Tro er noget andet end viden, men ikke noget særligt religiøst. Alle mennesker ved, hvad det er at tro, fordi alle lever deres liv på tro, og ikke kan leve på kun at vide noget. Tro betyder i den forstand tillidsfuldhed. Dagligt lever langt de fleste mennesker i en tro på menneskers pålidelighed og deres omgivers beregnelighed. Strengt taget ved de ikke, om det er rigtigt og hensigtsmæssigt, men hvis man skal leve, må man kaste sig ud i livet i en ubegrundet tro på livet. Rent faktisk skuffes mennesker tit i deres tro og tillidsfuldhed til deres omgivelser. De mister troen på andre mennesker og lysten til at påtage sig bestemte opgaver. Men tilliden og troen genopbygges heldigvis for de fleste, ved at andre mennesker viser dem tillid, der smitter og forplanter sig. Derfor kan man sige, at alle mennesker så at sige lever i en usynlig tillids- og trosstruktur til hinanden. Der er ingen principiel forskel på denne form for tro, man lever i til daglig, og en religiøs tro. Forskellen består kun i, at man i den religiøse tro generelt tror, at livet i sig selv er et gode, og at man forholder sig til en absolut instans (Gud), som ikke kan henføres til nogle konkrete forhold i tilværelsen. Alligevel afviser mange en religiøs dimension.

Men mennesker kan sikkert ikke leve uden bevidst eller ubevidst at danne sig et helhedssyn om tilværelsen. Dette helhedssyn kan have en fast og lukket systematisk karakter. Det kan kaldes et ideologisk helhedssyn og kan være af enten ateistisk eller religiøs art. Heroverfor står imidlertid også muligheden for at have et åbent modsætningsfyldt syn på livet. Det kan både antage en humanistisk eller en religiøs karakter. Forskellen behøver ikke at være så stor, som den umiddelbart synes at forekomme.²⁷

Det humanistiske syn tager sit udgangspunkt i mennesket og indeholder en tillid til menneskets formåen i både etisk og videnskabelig henseende til at styre og indrette en verden i harmoni.

Heroverfor står et religiøst synspunkt, der forsøger at forstå mennesket uden for mennesket (fra en religiøs åbenbaring), hvor der også siges noget om menneskets grænser og magtesløshed.

Disse to forståelser er ofte blevet fremført og udviklet som fundamentale modsætninger. Humanismen er blevet en ensidig humanisme, der ofte har dyrket bestemte træk ved menneskets natur, hvilket bl.a. har resulteret i en fornufts- og videnskabsdyrkelse. Og det religiøse standpunkt har ofte også været lige så ensidigt. Det har fremholdt en absolut modsætning mellem Gud og

menneske og set mennesket som helt igennem afmægtigt og syndigt uden evne til at vise menneskekærlighed.

Det er sådanne ensidigheder, det er nødvendigt at bryde med i dag, og fastholde begge synsvinklers væsentlige indsigter: Over for den arrogante humanisme, at fastholde, at mennesket ikke blot kan forstås ud fra sig selv, men i afhængighed i forhold til livet som sådant, en anonym guddommelig kraft.

Over for den "gudsfikserede" tanke om menneskets totale fordærvethed og syndighed, at fastholde en tillid til menneskets naturlige potentialer for at realisere en bedre verden.

Det betyder, at man ikke kan nøjes med at gøre sig nogle forestillinger om, hvad mennesket er at have en antropologi. Mennesket må ses i forhold til noget andet (guddommeligt), noget vi ikke ved noget om, men som vi på en eller anden måde må forholde os til (tro på). En forestilling om noget guddommeligt er nødvendig for at holde menneskebilledet åbent og modsætningsfyldt.

Et menneskebillede er nødvendigt for at sikre sig imod et lukket billede af noget guddommeligt, der helt udsletter menneskets væsen. I middelalderen havde man en kultur, hvor billedet af mennesket var meget uudviklet og helt domineret af et dogmatisk, tyrannisk gudsbillede. Igennem de sidste 300 år er forestillinger om noget ukendt og guddommeligt blevet stadig mere undertrykt samtidig med, at man har fået en snæver og dogmatisk humanisme.

I fremtiden er der måske mulighed for at udvikle helhedsforståelser, der både er religiøs og humanistisk forankrede. For at være ægte humanist, må man i dag være mere end humanist og vedkende sig en religiøs forankring. Men omvendt kan man i dag ikke være religiøs uden også at være humanist. Det guddommelige viser sig først og fremmest i forholdet mellem mennesker. Det er her, der ligger en usynlig fordring om at glemme sig selv og leve livet igennem at tage vare på andres liv.

Religion og religionskritik hører sammen

Tro og viden hænger dialektisk sammen, hvilket betyder, at religion må bygge på religionskritik. I betragtning af hvilken undertrykkende rolle den kristne religion på mange områder havde i

middelalderen, var det naturligt, at den nye filosofi, som bl.a. den franske filosof René Descartes (1596 – 1650) stod som repræsentant for, tog sit udgangspunkt i tvivlen. Man måtte begynde med at tvivle for at få et sikkert udgangspunkt. Det var igennem tvivl, at der kunne udspringe viden. Descartes er konsekvent og fører sin metode helt til bunds, og ender med sin berømte sætning: “Cogito ergo sum”, “jeg tænker, altså er jeg til”. Mennesket har opdaget sig selv, som det eneste sikre udgangspunkt for al viden og virksomhed. Det eneste, der er sikkert er, at man eksisterer som væsen, der sanser og tænker. Det kom til at stå som symbol for hele den moderne sekulariserede videnskabskultur, der udviklede sig, og som vi stadig tilhører.

At man efter middelalderen opdagede det enkelte individ, var et stort fremskridt, men Descartes' synspunkt synes i dag at være ført ud i et ekstrem. Nu synes megen filosofi kun at kunne se mennesket, og man mangler at genopdage, at mennesket faktisk hænger sammen med et kosmos og naturen, som omgiver det. Den religiøse vil sige med noget ukendt (guddommeligt). Hvis man har haft en forkert tro, er det naturligt at starte med at tvivle, som Descartes gjorde. Det kan skabe grundlag for viden og revision af ens tro.

Men i dag er problemet ikke alene en revision af en forkert tro, men at tvivlen næsten har fjernet enhver form for tro og har tendens til at undergrave evnen til at tro. Der kan nemlig heller ikke skabes viden udelukkende på tvivl.²⁸ Ny viden og specielt en der sprænger et snævert menneskeligt synspunkt må også være forankret i tro. Derfor kunne man lidt provokatorisk sige, at der i dag var behov for det modsatte udgangspunkt af Descartes. For at få øget viden, der vel at mærke er nødvendig for menneskets fortsatte beståen, er det nødvendigt at starte med at tro på livet i alle dets dimensioner. Herefter kommer så tvivlen ind som den nødvendige korrektionsfaktor, fordi der altid må eksistere en spænding mellem tro og tvivl, tro og viden. Men det grundlæggende er en tro, ligesom det er tilfældet i menneskers daglige omgang med hinanden.

Det er derfor centralt at forstå den indre dialektik mellem religion og religionskritik. Der måtte nødvendigvis udvikle sig en religionskritisk filosofi på baggrund af den kristne kulturs funktionsmåde i middelalderen. En kritik, der afslørede religionens magtlegitimerende funktioner. Men kritik vil også altid have et udgangspunkt, være interessebestemt. Nogle troede, at en religionskritik fjernede grundlaget for enhver religion, men glemte, at tvivl og kritik ikke kan fjerne behovet for at leve på tro.

Kritik kan aldrig leve alene. Den amerikanske sociolog Alvin W. Gouldner (1920 -1980) har meget præcist fremhævet, at kritikens dialektiske modpart er apologien.²⁹ Kritikens opgave er at afsløre de latente private interesser, der ligger i religionens offentlige funktion. Apologien er det modsatte. Den søger at afsløre den skjulte almene værdi i de private interesser. Apologien søger at vise, hvordan helhedens gode virkelighed hviler på og er skjult i interesserne hos de enkelte dele. Kritik og apologi står således i et dialektisk forhold til hinanden. Begge er nødvendige for at kunne få et helhedssyn på et system.

Religion og hverdagsliv

Kapitalismen og industrialismen betød et brud med de naturlige rytmer i menneskets udvikling og indførelsen af urets og maskinens tid, hvilket var medvirkende til at svække en historisk forankret identitetsdannelse. Sociologer har forsøgt at karakterisere en bestemt moderne sekulariseret bevidsthedsform, der har været bestemt af den moderne verdens materielle struktur og den dertil hørende naturvidenskabelige forståelsesform: 1. Abstraktion, 2. Fremtidighed. 3. Individualisering. 4. Frigørelse, 5. Sekularisering.³⁰

Abstraktion har sin rod i det abstrakte lønarbejdes dominans og betyder, at en kvantificeret og atomiseret erkendelsesmåde vinder frem. Følelser, sanselighed og lidenskab bliver fortrængt i forhold til en kvantificerende holdning til tilværelsen.

Fremtidighed betyder, at man hele tiden er fremadrettet i sin orientering. Det giver sig udtryk i en stadig stræben, rastløshed og manglende evne til at hvile. Tiden bliver et kvantitativt begreb og bliver derved et problem, fordi man bliver slave af tiden.

Individualisering betyder, at mennesker træder ud af en tidligere natursammenhæng og tidligere kollektive sammenhænge og for første gang i historien rigtigt bliver enkeltindivider.

Frigørelsen har sammenhæng med individualisering og betyder frigørelse fra en tidligere skæbne, som man følte sig underlagt. Man føler nu, at man har frihed til at vælge at forme sit liv og samfundets liv, som man ønsker efter egne valgte planer.

Endelig er der sekulariseringen, der som sagt betyder, at den tidligere religiøse tros og erfarings forståelseshorisont bliver undergravet.

Det positive ved sekularisering var, at stadig flere samfundsområder blev frigjort fra et kirkeligt, institutionelt overherredømme. Men det problematiske ved sekularisering var, at der i sekulariseringen også lå kim til skabelse af en nihilistisk livsforståelse.

Løgstrup kaldte det en sekularisme, hvorved han mente en hæmningsløs sekularisering, så alle livsområder blev befriet fra alle strukturer og alt bestemt indhold.³¹ Den nihilistiske livsforståelse er karakteriseret ved en påstand om, at livet savner en bestemt beskaffenhed, at det er mennesket, som tillægger og giver livet mening, at den ikke kommer fra livet selv.

Men Løgstrup mente samtidig, at den moderne verden ikke behøvede at forstås nihilistisk. Den kunne lige så naturligt tydes religiøst. Og det var hvad han systematisk forsøgte at argumentere for filosofisk, igennem en fænomologisk tydning af dagligdags fænomener. Det er alle de ting, der holder vores foretagsomhed oppe. Det er tillid, åbenhed, oprigtighed og medfølelse. Det er alle ting, som vi ikke er herre over, og som vi i streng forstand ikke kan kontrollere. Det er den del af livet, som så at sige kommer bag på os, giver os glæde, og betyder, at vi trods mange ulykker og fejltrin alligevel føler, at livet er dejligt at leve.

Hvad Løgstrup imidlertid ikke gjorde var at levere en samfundsanalyse af, hvad der forhindrede, at mange moderne mennesker kan udvikle en religiøs bevidsthed byggende på tro, håb og kærlighed forstået i grundtvigsk forstand. Tro forstås som tiltro og tillid til sine medmennesker. Håb som det at kunne se ud over hverdagen, at være del af en kollektiv erindring og have del i en utopi, om at det kan være anderledes, mens kærlighed betyder omsorg for andre mennesker.

En sådan analyse er imidlertid lavet af en række unge kritiske teologer, der mener at disse elementære menneskelige forhold trues af den industrielt-kapitalistiske samfundsstruktur og

magtforhold.³² Derfor må en teologi, der ønsker at arbejde for, at mennesker kan udvikle en religiøs tilværelsesforståelse, nødvendigvis interessere sig for de bevidstheds- og livsformer, der hindrer mennesker i at kunne leve et mere folkeligt liv. Og det må tage form af en samfunds- og kulturkritik. Konkret betyder det, at man må arbejde for en personliggørelse af sociale relationer, at man må modarbejde en bureaukratisering af hverdagslivet, samt at man må forsøge at integrere samfundets forskellige sfærer mest muligt.³³

Det religiøse sprog

Når en religiøs opfattelse af virkeligheden i dag rent filosofisk har lettere ved at blive opfattet som en form for virkelighed, hænger det sammen med den moderne filosofiske erkendelse af en indre sammenhæng mellem sprog og virkelighed. Den type sprog, vi bruger, definerer den type af virkelighed, vi får at se.

Når mange mennesker ikke vil erkende en religiøs virkeligheds eksistens, hænger det sammen med en manglende viden og indlevelse i et religiøst sprog. Det, der er sket de sidste 300 år er, at en bestemt type af sprog, det rationelt videnskabelige har trængt sig ind på stadig større samfundsmæssige områder og fortrængt dagligsproget og det religiøse sprog. Det rationelle sprog er udtryk for menneskets evne til at opnå stadig større viden om verden og kontrol med en række samfundsmæssige processer, som tidligere blev anset for at ligge uden for menneskelig rækkevidde eller blev anset for ukrænkelige. Indenfor det rationelle sprog kan man stille alle spørgsmål om verdens sammensætning og funktionsmåde, men ikke de yderste og simpleste spørgsmål om meningen med tilværelsen. Sådanne spørgsmål kan kun besvares med et helt andet sprog, det mytiske eller det religiøse sprog. Det er religionsfilosoffen og idehistorikeren Johannes Sløks (1916-2001) fortolkning.³⁴

Han mener, at problemet i dag er, at mange benyttet af det rationelle sprog, har glemt, at dette sprog kun åbner op for en meget begrænset del af virkeligheden. Det rationelle sprog har så at sige glemt, at det selv bygger på et mytisk og religiøst grundlag. Den måde, vi har drevet videnskab på i mange år, er historisk relativ.

Sløk kalder det videnskabelige sprog for “budskabsløs information”. Det giver mennesker en masse nyttige informationer om, hvordan en bestemt del af virkeligheden ser ud, og er nyttig for at opretholde livet. Men herudover giver det religiøse sprog et “informationsløst budskab”, det fortæller ikke noget konkret om, hvordan man kan opnå bestemte ting i verden, men indeholder derimod et budskab om meningen med tilværelsen, hvorledes man skal forholde sig til den og opfatte sin egen rolle.

I det religiøse sprog beskrives meningen med livets skabelse, udfoldelse, destruktion og død og de dertil knyttede menneskelige oplevelser. Her forholder man sig også til menneskelivets grænser, sygdom, lidelse og død. Hvordan fortolke og forstå sådanne fænomener meningsfyldt? Det har traditionelt været religionens opgave at gøre det, og vil stadig være det. Det er fænomener, der altid vil præge menneskers følelser og bevidsthed dybt, enten de erkender det eller ikke. Det kan lamme mennesker, men det kan også ved at blive forstået religiøst, give dem livsmod, større virkelighedserkendelse, livsintensitet og livsglæde.

Religionens fremtidige samfundsmæssige betydning

Historisk har religionens funktioner samfundsmæssigt set altid været ambivalente. Den har på engang været grundlag for cementering af bestående magtforhold og dannet basis for ændring af sådanne magtforhold. Denne dobbeltfunktion sammenfattes meget fint i følgende karakteristik:³⁵ “Religion - kan give bestående magtforhold en guddommelig legitimation, men den kan på den anden side også i frihedens, retfærdighedens og broderskabets navn arbejde på en forandring af de politiske forhold. Religion kan støtte samfundets konservative kræfter ved at bevare en tradition, der har overlevet sig selv, men kan også danne grundlag for planer for et bedre samfund. Religion kan skabe jeg-svage individer: umyndige, autoritetsafhængige, statiske, traditionshæmmede, intolerante, men den kan også skabe det modsatte: frie, emanciperede, selvberørende mennesker”.

Store dele af vore dages nyreligiøse og terapeutiske bevægelser er udtryk for nye former for privatreligiøsitet, skabt af den fremadskridende sekularisering. Her genfinder man mange af de dualistiske forståelsesformer, hvor religiøsitet forbindes med følelser, intuition og bevidsthedstilstande, noget som skal udvikles lige så systematisk og videnskabeligt, som man i dag udvikler forstanden og fornuften i videnskaben. Nogle terapier bygger på en individualisme, som er lige så problematisk som den økonomiske individualisme, den ofte er en reaktion imod.

Det viser, at en genopdagelse og anerkendelse af den religiøse dimension i mennesket ikke er uproblematisk. En opdagelse af den religiøse dimension, et møde og oplevelse af det numiøse (det hellige) kan få flere forskellige konsekvenser. Det kan føre til forskellige former for forvanskning af individet. Det kan føre til det dybdepsykologer kalder for jeginflation.³⁶ Det betyder, at individet begynder at tilskrive sig noget guddommeligt og overmodigt tror, at han/hun er identisk med det. Det kan føre til den frygteligste intolerance og kilde til magt over andre mennesker. Men det kan også føre til en jeg-deflation, at man føler sig berøvet enhver form for initiativ og selvværd, så man viljeløst underlægger sig nogle ydre autoriteter. I bedste fald kan det imidlertid også føre til en styrkelse af livsmodet en skabelse af en ny dynamisk spænding, hvor man på en gang kommer til at føle større ydmyghed og større selvværd, der gør det muligt at handle mere roligt og sikkert på et nyt grundlag.

Over for de tendenser i den nyreligiøse strømning til at fastholde en dualisme og et snævert syn på religiøsitet, er det væsentligt at fastholde en mange dimensional opfattelse af religion. Mennesket er en enhed bestående af intuition, følelse, vilje og intelligens.³⁷ Derfor må man også fastholde, at der bør skabes en enhed mellem religiøs erfaring, religiøs kult, religiøse handlinger og religiøs lære i en erkendelse af, at der i praksis sikkert altid vil eksistere en spænding mellem disse dimensioner. I dag eksisterer en sådan sammenhæng ikke rigtigt i den kristne kirke.³⁸ Den er også overvejende præget af privatreligiøsiteten. Først i det øjeblik, da den udvikler sig til en ny religion, vil en højere grad af sammenhæng være skabt.

At kristendommen har haft en stor økonomisk og politisk betydning, har bl.a. den tyske sociolog Max Weber (1864 –1920) gjort opmærksom på i sine studier af kristendommens betydning for kapitalismens etablering. Den måde kristendommen blev forstået og praktiseret på specielt i de lande og områder, der var præget af calvinismen, var befordrende for kapitalakkumulationen og etablering af en ny arbejdsetik. Ved at gøre det til et religiøst kald at arbejde og opnå erhvervsmæssig succes, opnåede den ny kapitalistiske produktionsmåde en vældig ideologisk styrkelse. Det var med til at udbrede og legitimere de nye økonomiske handlemåder specielt i landbefolkningen og blandt håndværkere, som tidligere havde haft nogle andre normer for arbejde og produktion.

Ligesom kristendommen historisk har været befordrende for den industrielt-kapitalistiske produktionsform, kunne man i fremtiden tænke sig, at den kunne blive en væsentlig kulturfaktor i afviklingen af kapitalismen som samfundsmæssig produktionsmåde. Det ville kunne ske, hvis det lykkedes at mobilisere de træk og forståelser i kristendommen, der kunne danne grundlag for udviklingen af en ny økologisk bæredygtig produktionsmåde og bryde med det dominerende menneske- og natursyn. Og det nye ved situationen er, at de nye sociale bevægelser i fremtiden vil få behov for en videreudvikling af nye kollektive helhedsforståelser, hvor en religiøs forståelsesmåde byder sig til.

Hvor findes der så i den danske religiøse kulturtradition miljøer, der bygger på et åbent spændingsfyldt menneskesyn med en helhedsorienteret religiøs dimension?

Det findes blandt andet i den grundtvigske ide og kultur. Den danske digter, præst og filosof Nikolai Frederik Severin Grundtvig (1783 –1872) skelnede som bekendt mellem det folkelige og det kristelige, og mente at den folkelige oplysning måtte gå forud for en forståelse af, hvad kristendom var. Polemisk sammenfattet i sætningen: ”Menneske først - kristen så”. Det gjorde han, fordi han ville distancere sig fra en kristendomsforståelse, der betonedede den kristelige inderliggørelse med bod og tugtelse og overfor det fremføre et syn, hvor menneskelivet havde en egenverdi, der var god i sig selv og ikke behøvede en kirkelig normering.³⁹

Blandt grundtvigsk inspirerede teologer er Ole Jensen (1937 -2021) nok den, der er gået længst i retning af at udvikle tanker, der minder om Poul Bjerres og Jean Fischers ideer om, at et fremtidigt postindustrielt samfund må udvikle en religiøs forståelsesform.⁴⁰ Han taler om, at man må udvikle en ny kulturform, der forener religion og produktion på en ny måde. Den må bygge på en agtelse for natur og univers, og begrundes i den kristne skabelsestanke. I hans opfattelse er opgaven for teologer ikke bare at forkynde det kristne budskab, men også at udvikle betingelserne for skabelsen af en ny religiøs tilværelsesforståelse. Det er det samme, som det Grundtvig kaldte en folkelig forståelse, der ikke var specifik kristelig, men nok religiøs. Og journalisten og grundtvigfortolkeren Ejvind Larsen (1936 -) har på original måde vist, at den dagspolitiske debat også kan gives en religiøs-moralsk dimension, der er med til at nydefinere den politiske højre/venstre modsætning.⁴¹

For at udvikle nyt, der er holdbart, må man ofte knytte an til traditioner. Men traditioner skal ikke reproduceres. Når en bevægelse er blevet 2-3 generationer gammel, skal den afskaffes, har en svensk biskop sagt. “Det som oprindeligt var i hjertet, flyttes til “ hjernen”.⁴² Det er en rammende karakteristik af dele af grundtvigianismen. Derfor består opgaven ikke blot i at genoplive nogle traditioner, men i at være åben for skabelsen af noget nyt.

I den nye religiøse interesse og søgen ligger mange modsætningsfyldte træk, hvoraf jeg har forsøgt at påpege nogle. Positivt set ligger der heri gemt mange kilder til fornyelser af både videnskabelige ideer og tankeformer og folkelige organisationsformer.

I en filosofisk og videnskabelig forstand er det imidlertid ikke nok blot at proklamere, at der er behov for en ny metafysik byggende på et religiøst grundlag. Filosofiens historie viser klart, at skabelsen af en ny metafysik er problematisk, når en gammel bryder sammen. Det skaber ofte nye blindheder og undertrykkelse af dimensioner af menneskets væsen. Hvad der i dag er brug for, er skabelsen af en ny minimums-metafysik og anerkendelsen af en religiøs dimension. Og der vil altid bestå en fare i, at en sådan religiøs orienteret metafysik bliver fyldt ud med nye dogmer og tankesystemer, der kan vise sig lige så undertrykkende som tidligere opfattelser.

Her kommer imidlertid det kristne budskabs revolutionære karakter ind. Det vil altid stå som en delvis uforståelig og ufattelig provokation, der ikke rigtig lader sig passe ind i et hvilket som helst menneskeligt tankesystem. Det gør ikke disse tankesystemer overflødige, men fungerer altid som det modlys eller den korrektionsfaktor, der viser, at disse systemer ikke i sig selv kan hjælpe menneskene, men at de kun er relative, ufuldstændige redskaber, der også viser, hvor lidt vi egentlig kan fatte.

Noter

1. Hug nr. 35 1982
2. Bjerre, 1986 og 1988
3. Fischer, 1986 a
4. Lumbye, 1986
5. Henriksen, 1985

6. Reich, 1982
7. Grönholm, 1979
8. Bjørnvig „1975
9. ibid. s. 81
10. Mortensen, 1983, 1984 og 1987
11. Lindhardt, 1961
12. Hahn, 1979
13. Erik A. Nielsen, 1987 s. 10 og 12-13
14. Nysten, 1984
15. Hahn, 1979
16. Richter, 1980
17. Pontoppidan Thyssen, 1980
18. Grønbech, 1963, Riisgaard, 1974
19. Aagaard, 1982
20. Hansen, 1979
21. Galtung, 1972
22. Kupferberg, 1984
23. James, 1963 s. 31 og 41
24. Tillich, 1970 og 1979
25. Løgstrup, 1978 s. 176
26. Hansen, 1979
27. Simonsen, 1973
28. Newbigin, 1984
29. Gouldner, 1976 s. 275-94
30. Berger, 1977
31. Løgstrup, 1942, 1968, Armgard, 1971
32. Brink m.fl. 1984
33. Iversen, 1982 og 1987
34. Sløk, 1981
35. Bertelsen, 1985 s. 45
36. Ingemann Nielsen, 1985
37. Tillich, 1970

- 38. Lönnebo, 1975
- 39. Munch, 1983, Larsen, 1983
- 40. Jensen, 1986
- 41. Larsen, 1989
- 42. Lönnebo, Berl. Weekendavis 1.6. 90

Litteraturliste

- Aagaard, Johs. (1982). Religionsbegrebets udvikling i den vestlige verden. Håndbog i verdensreligioner. Red. af Johs. Aagaard. Politikens Forlag.
- Armgard, Lars-Olle (1971), Antropologi. Problem i K.E. Løgstrups forfatterskap. Lund. Gleerup.
- Berger, Peter L (1977). Facing up to modernity. New York. Basic Books.
- Bertelsen, Jens Todberg m.fl. (1985). Religion - en grundbog i livsanskuelser. Gyldendal.
- Bjerre, Poul (1986). En rationel begrundelse for politisk religion. Information 8.4.86. Religion som showbiz eller højsyntese. Information 15.4.86.
- Bjerre, Poul (1988). Opbrud. Utopisk humanisme, København. Gyldendal.
- Bjørnvig, Thorkild (1975). Det religiøse menneskes ansigter. Brøndums billigserie.
- Brink, Agnete m.fl. (1984). Sækularisering i Danmark - en teoretisk analyse og historisk beskrivelse af sækulariseringsprocessen fra omkring 1870 til vor tid. Anis. Århus.
- Fischer, Jean (1986a). Politik - men uden religionserstatning. Information 5.5.86.
- Galtung, Johan (1972) Two ways of being western: Some similarities between liberalism and marxism. International Peace Research Institute. Oslo.

Gouldner, Alvin W. (1976) The dialectic of ideology and technology. The origins, grammar, and future of Ideology. London MacMillan Press.

Grønbech, Vilhelm (1963). Kampen for en ny sjæl. Gyldendals uglebøger.

Grönholm, Jan (1977). Helhetssyn och framtidstro. En introduktion till vår tids sökande efter en ny människosyn och världsbild. Liber Forlag. Stockholm.

Hahn, Bent (1979). Hermeneutik og religionsfilosofi. Gad.

Hansen, Knud (1979). Den kristne tro. Gyldendal. 2.opl.

Henriksen, Åge (1985). Nytår 1986 - alt er her nu. Information 31.12.85.

Hug nr. 35 1982

Ingemann Nielsen, Torsten (1985). Ethos, Psyke og Lumen. Psyke og Logos nr. 6.

Iversen, Hans Raun (1982). Tro, håb og kærlighed. Sækularisering og socialisation grundtvigsk forstået. FT-tryk. Århus.

Iversen, Hans Raun (1987). Ånd og livsform. Husliv, folkeliv og kirkeliv hos Grundtvig og sidenhen. Forlaget Anis.

James, William (1963). Religiøse erfaringer. Jespersens og Pios forlag. København.

Jensen, Ole (1986) Halv Gud - Hel Satan. Information 21.1.86.

Kupferberg, Feiwel (1985). Den paternalistiska Andan. Till kritikken av den vetenskapliga socialismen bd. 4. Ideernas makt. Aalborg Universitetsforlag.

Larsen, Ejvind, (1983), Det levende ord. Om Grundtvig, Rosinante.

Larsen, Ejvind (1989). Bøvl og begejstring. Praxis nr. 5.

Lindhart, P.G. (1961), Religion og evangelium. Hans Reitzels serie. København.

Lumbye, Jørgen (1986). Socialisme og religion. Information 20.3.86.

Løgstrup, K.E., (1942). Den erkendelsesteoretiske konflikt mellem den transcendentalfilosofiske idealisme og teologien, København.

Løgstrup, K.E. (1968), Teologi og kultur. Norsk teologisk tidsskrift nr. 1.

Løgstrup, K.E. (1978), Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger, Metafysik IV, Gyldendal.

Lønnebo, Martin (1975). Religionens fremdspråk. Om religionens mening och fornyelse. Verbum. Stockholm.

Mortensen, Viggo (1983) Teologi og kritik, Gyldendal.

Mortensen, Viggo (1984). Efter 1984 venter religionernes renæssance. Information 29.-30.12.

Mortensen, Viggo (1987). Er det skumring eller gry? Om hvad New Age fænomenet siger om vores kulturelle situation. Den frie lærerskole nr. 1.

Munch, Knud (1983). Grundtvig og grundtvigianerne. Indføring og kilder. Ålykke.

Newbiggin, Lesslie (1984). Med 1984 i bakspejlet. Nyt Synspunkt nr. 19. DMS Forlag. Hellerup.

Nielsen, Erik A. (1987). Den skjulte gudstjeneste. En fantasie. Amadeus.

Nysten, Jes (1984). Religionskritik og ny teknologi. København.

Reich, Ebbe Kløvedal (1982). Seks pejlinger - for 80'ernes brug af metafysikken. Hug nr. 35.

Richter, Horst E. (1980). Gudskomplekset. Om troen på menneskets almagt - dens oprindelse og krise. Thermidor.

Riisgaard, Ejvind (1974). Vilhelm Grønbechs kulturopgør bd. 1 og 2. Gyldendal.

Simonsen, Andreas (1973) Liv og lov. Tre af etikkens grundproblemer. Nyt Nordisk Forlag.

Sløk, Johannes, (1981) Det religiøse sprog. Centrum.

Thyssen, A. Pontoppidan (1980). Sækulariseringsprocessen i Danmark i Sækularisering, nyreligiøsitet og hvad så? Nyt Synspunkt nr. 11. DMS Forlag.

Tillich, Paul (1970). Troens dynamik. Munksgård. København.

Tillich, Paul (1979), Den glemte dimension, Forlaget Aros.