

Religionskritik som dialog i praksis

Kristendom og islam

Lissi Rasmussen

Den videnskabelige religionskritik har overvejende været metodisk og principiel og har ikke altid haft blik for religion som en integreret del af det at være menneske. Det samme gælder meget af den religionskritik (her kritik af andres religion), som er fremkommet indenfor forskellige teologiske traditioner, både kristne og muslimske. Denne har overvejende været åbenbaringsrelateret og sandhedsorienteret, dvs. har deduktivt taget udgangspunkt i spørgsmålet om, hvorvidt Gud har åbenbaret sig til frelse i andre religioner, om andre religioner indeholder den åbenbarede sandhed eller blot er menneskelige konstruktioner. Man har på forhånd afskrevet anderledesheden ved udelukkende at betragte de andres religion ud fra egne præmisser. Derved har man a priori bestemt, hvorledes religionsmødet skal forme sig.

Åbenbaringsrelateret religionskritik

Den islamiske åbenbaringsforståelse er per definition langt mere inklusiv end den kristne forståelse med dens understregning af Kristi enestående betydning. Derfor har den kristne religionsteologiske refleksion også historisk været langt mere monologisk og objektorienteret. Det gælder om at gøre den anden til det samme og kun lytte til den anden med det formål bedre at kunne tage den anden ind i sit eget meningsunivers. Samtidig har den muslimske teologiske diskurs ikke været igennem oplysningstidens og sekularismens religionskritik.

For mange kristne giver dialog ingen mening, hvis ikke den indeholder dogmatiske opgør med modparten, hvis ikke den har religionskritikken som udgangspunkt. Det er altså, hvad Jürgen Habermas kalder "herredømmediskursen", der præger denne dialogforståelse og religionskritik. De andre må ses som modstandere.

I denne artikel vil jeg gøre op med denne opfattelse. I stedet for at lade religionskritik (her forstået både som kritik af religion som sådan og af hinandens og egen religion som menneskelige konstruktion) være udgangspunkt og bestemmende for religionsmødet, bør omvendt det menneskelige møde, dialogen være udgangspunkt for religionskritikken. Den ovenfor nævnte konfrontationslinje står i modstrid til den dialogiske holdning, som Jesu person og forkyndelse var præget af. Det er derfor "deltagerperspektivet", ydmygheden, vi må vælge, sådan som forkyndelsen af Kristus kræver det. Vi kan ikke nå forståelse og respekt, lade den anden komme til, hvis vi samtidig vil udøve kontrol og indflydelse på den anden. De to intentioner lader sig ikke forene. Dialogen, "den kommunikative praksis" fortrænges og bliver til monolog, bliver "formålsrationel handlen". Religionskritikken bliver udelukkende en kritik af den andens religion og ikke af ens egen.¹

Erfaringsrelateret religionskritik

Det er altså først når den kritiske refleksion bliver erfaringsrelateret, dvs. når den bliver til i dialogens praksis - også i "diapraksis" som fælles erfaring og handling² - og den derigennem vundne erfaring, at der kan reflekteres religionskritisk meningsfuldt. Det er i mødet, erfaring og dermed erkendelse opstår. Mødet er betingelse ikke blot for religionsteologiske og religionskritiske overvejelser, men også for afprøvelse af disse overvejelser i praksis - en afprøvelse, der kan føre til forandring og berigelse af vor kundskab som mennesker og til befriende praksis.

Religionskritik må altså antage dialogisk form, må formes i den gensidige interaktion. Her gælder det ikke om at indlemme de andre i vore egne tekster, men om at opdage de andre, lytte og være åbne overfor muligheden af, at de andres kundskabstraditioner og erfaringsverdener har noget vigtigt at sige om den menneskelige virkelighed. Det gælder om at åbne sig for den anden i den andens anderledeshed og ikke gøre vold på den andens integritet som virkelig anden.

Denne dialektik i forhold til den anden er centralt placeret indenfor nyere antropologisk forskning og indenfor semiotik/hermeneutisk filosofi, f.eks. Habermas, Ricoeur, Foucault,

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Derrida, Levinas, Lyotard og mange flere. Den hermeneutiske/semiotiske dialogmodel kan lære os, at der er ingen vej til religionskritik gennem abstrakte kriterier og standarder, men at vi må tillade den anden (person, begivenhed eller tekst) at kræve vores opmærksomhed som anden, ikke som en projektion af vores egen frygt eller forhåbning. De andres tekster er ikke bare tekster at lære og forstå i hermeneutisk betydning, men tekster med eksistentielt indhold at forholde sig til, at lære af og tage til sig.

Som kristne teologer kan vi derfor ikke fortsætte med at placere os selv og vor egen kontekst i centrum. Vi må indgå i en dynamisk interaktion, hvor vi lader den anden være den anden. Vi er ikke overlegne indehavere af sandheden og har ikke svar på alle spørgsmål. Vi må lytte til den sandhed, de andre mener at have fundet - en sandhed, der har sammenhæng med de erfaringer, de har gjort - velvidende, at den hele og fulde sandhed findes hos Gud.

Dialog i praksis - Islamisk-Kristent Studieceter (IKS)

For at konkretisere forholdet mellem dialog i praksis og religionskritik vil jeg anvende mine erfaringer fra 20 års dialogarbejde,³ inkl. erfaringerne fra Islamisk-Kristent Studieceter, der blev startet af en gruppe kristne og muslimer som lige parter og støttes (dog ikke økonomisk) af en række kirkelige og muslimske organisationer.⁴ Formålet er at forbedre den gensidige integration i Danmark ved at skabe dialog og respekt mellem mennesker med henholdsvis kristen og muslimsk baggrund - gennem undervisning, rådgivning, samtale og fælles praksis.

Centret blev åbnet på Nørrebro i oktober sidste år, men flere af aktiviteterne har fungeret i to år inden da. Siden åbningen har der vist sig et stort behov for centret og den undervisning og dialog, der finder sted. Centret baseres overvejende på mindre fællesskaber, hvor kristne og muslimer kan lære hinanden at kende, og venskaber kan opstå. Dermed bliver dialogen omkring teologiske og etiske emner mere meningsfuld og konstruktiv. Således mødes fire dialoggrupper én gang i måneden hver med 10-15 deltagere, samt en debat-café en eftermiddag hver anden uge (nu afholdt 12 gange), som er åben for alle interesserede. Her deltager 30-45 mennesker hver gang. En kristen og en muslim giver hver et oplæg om et centralt teologisk emne, hvorefter der er mulighed for debat.

Der afholdes desuden introduktionskurser om islam og kristendom samt større møder om aktuelle problemstillinger, som f.eks. organtransplantation, forsvarlig brug af internet, mediernes rolle i Danmark, Amsterdamtraktaten. Disse møder tager således udgangspunkt i fælles etiske, samfundsmæssige problemstillinger. Derfra bevæger dialogen sig til mere teologiske emner, som dermed kan tackles på en langt mere konstruktiv og meningsfuld måde. Undertiden har møderne ført til en fælles markering i medierne, bl.a. omkring mediekritik og integrationsproblematik.

Der er stor tilslutning til centrets aktiviteter fra både kristen og muslimsk side - også selv om dialog traditionelt ikke har været særligt højt prioriteret blandt muslimer. Vi har yderligere konstateret, at der er et stort behov for at tale om trosspørgsmål, ikke blot hos dem, der bekender sig som kristne og muslimer, men også hos en del danskere (fra "den fjerne kirke"), som gerne vil vide noget om kristendom, men som åbenbart ikke kan overskride den barriere at bevæge sig ind i kirken. Det gælder også danskere, der har forladt New Age miljøet.

Desuden er der et behov hos danske muslimer for samtale og fællesskab med de kristne. De oplever ofte, at de har mere til fælles med danske kristne end med de trosfælder, som har en indvandrerbaggrund. Dette gælder også en stor del unge muslimer med minoritetsbaggrund. De stiller andre spørgsmål og udtrykker deres tro på en anden måde end forældregenerationen og er langt mere interesseret i dialog med omgivelserne.

Religionskritik og fælles vidnesbyrd

I debat-caféen, hvor en stor del søgende unge danskere deltager, bliver religionskritikken meget udtalt. Disse unge er meget ofte præget af New Age-tankegangen og er fremmedgjort ikke blot overfor den institutionaliserede religionsform, som islam og kristendom repræsenterer, men også

Fejl! Ukendt argument for parameter.

overfor det kristne og islamiske Gudsbegreb, opfattelsen af Gud som person, som noget udenfor mennesket selv - en, man kan forholde sig til, lovprise og bede til, og hvis ord man kan lytte til. Der udtrykkes en total mangel på forståelse og accept af treenhedstanken og islams stærke lydighedstanke samt en stærk kritik af både kristnes og muslimers praksis og religionsform. I flere tilfælde har denne fremmedgjorthed ført til en stærk oplevelse af de tilstedeværende kristnes og muslimers fælles vidnesbyrd om én Gud, der gik ind i historien, som har talt til mennesker gennem sit ord, og som stadig åbenbarer sig. Den fremførte kritik af kristendom og islam som religioner, af kristnes og muslimers misbrug af deres religion og de eksisterende magtforhold imellem dem, bliver taget alvorlig, og løsningsmodeller, mulighed for forandring debatteres.

Den "fundamentalistiske" fare

Et væsentligt kritikpunkt har været den fare, der ligger i udviklingen af "fundamentalisme" på begge sider. "Fundamentalisme" forstås som en anskuelse eller forståelse, som påstår, at hele virkeligheden er grundet i eet fundament eller princip. Der kan være tale om politisk radikalisering, hvor religion gøres udelukkende til politisk ideologi eller om en religiøs skråsikkerhed, der udelukker andre som sandhedskandidater. Man identificerer sig primært i kontrast til de andre, som undertiden nærmest dæmoniseres. Det gælder om at overbevise de andre og ikke om at lytte. Enhver form for "fundamentalisme" udelukker dialogen - dialog forstået som gensidig meningsudveksling med det formål at nå forståelse af og respekt for hinandens tro - at "gå ud af sig selv" for at komme den anden i møde. Denne fare, som al religion indeholder, demonstreres tydeligt og uundgåeligt i den samtale, som åbner op for deltagelse af hvem som helst - altså også dem, der har andre intentioner end den at deltage i dialog.

Samtidig er det blevet klart i forløbet, at denne fare til en vis grad kan kontrolleres og tackles ved, at der sker en proces i retning af større lydhørhed og åbenhed hos flertallet af deltagere, i og med væksten af kendskab og tillid til hinanden. Dialog er en proces. Man kommer ikke ind fra gaden og deltager meningsfuldt i en dialog. Dialog skal læres i og gennem mødet med den anden. Den opstår, når den nødvendige tillid er skabt, når man kan være tilstede for hinanden.

Kritik af misbrug af religion

Også dialogen omkring samfundsmæssige og etiske problemstillinger har ført til bevidsthed omkring den "fundamentalistiske" fare, der ligger i religionen. Ofte er der tale om misbrug af religion i de konflikter, der af medierne udråbes som religiøse. Eller det er frygt og uvidenhed, der er årsag til konflikterne. Når dette bliver klart, kan der opstå en erkendelse af det problematiske og destruktive i egen religiøse tradition. Denne erkendelse kan udtrykkes i dialogen. Både islam og kristendom har støttet fanatisme og undertrykkelse. Samtidig bliver det åbenlyst, at der i begge religioner er en spænding mellem de gode intentioner og den praksis, som modsiger idealerne. Etnocentricitet, magtbegær og selvforhærdelse skæmmer idealerne på tværs af alle grænser. Denne spænding findes indenfor alle religioner, som jo udgøres af menneskeligt materiale. Det kræver et tillidsfuldt arbejde at komme til denne religionskritiske erkendelse. Kristne og muslimer må stå ansigt til ansigt med hinanden, før de vover at være ærlige.

Den interne logik i religionen

I den gensidige kritik, som den er opstået i centret, er der samtidig en erkendelse af, at der indenfor begge teologiske traditioner er en intern logik, som binder de forskellige elementer sammen. Denne logik er det vanskeligt at bryde ind i og forstyrre udefra. Det er for os i centret blevet vigtigt at få forklaret denne helhed og indre sammenhæng i de to religioner. Forstår man de enkelte elementer - det være sig helt centrale og uforståelige dogmer som inkarnationen - som del af helheden, er det lettere at forholde sig til de absolutte forskelle, som dialogen måtte komme frem til. Denne bevægelse mellem del og helhed er væsentlig for den gensidige forståelse.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Religion og sekularisme

Et spørgsmål, som har været objekt for megen diskussion, er hvorvidt religion og sekularisme kan sameksistere. Det har undertiden ført til en fælles kritik af, at kirken bliver mere og mere sekulær i sit udtryk, i sin tro og praksis. Den er blevet en mere reaktiv end pro-aktiv institution, der dikteres af sekulære pres til at blive "konform" med "normen". Kirken er blevet en pressionsgruppe i samfundet og har dermed forladt sin rolle som ledende moralsk kraft.

Samtidig har både kristne og muslimer måttet erkende vigtigheden af den religionskritiske tilgang også i forhold til den nære sammenhæng mellem religion og stat, som de fleste muslimer hævder. Staten er et relativt (menneskeligt) instrument, der står i større fare for at blive korrump, hvis den absoluteres. En stat, der absoluterer sig selv, bliver en religiøs idé, og religion bliver en politisk ideologi.

Kritik af skriftsyn

Erfaringer i IKS og andre dialogsammenhænge⁵ har vist, at dialogen kan indeholde kritik af den statiske forståelse af Skriften, den opfattelse at Gud har givet sig til kende i en endegyldig og statisk tekst. Denne forestilling tager livet af Gud, gør Gud selv statisk og ubevægelig.

En sådan kritik er opstået gennem den *intertekstuelle praksis*.⁶ Kristne og muslimer har læst Bibel- og Koran-tekster sammen, hvorved de har bevæget sig over konteksters grænser ind i hinandens verden. Ved at forholde sig til den forståelse, den anden har - en forståelse, som er anderledes end ens egen - opstår der et fælles erfaringsområde, et dialogisk rum på trods af dogmatiske forskelle.

Samtidig bliver den intertekstuelle aktivitet et opgør med skriftens lukkede struktur. Ingen tekst - heller ikke Bibel og Koran - kan forstås uden relation til andre tekster. Alle tekster er påvirket af rum, af tider og samfund og har altid flere tolkningsmuligheder. At dette opgør er muligt, hænger sammen med, at det er blevet en mere udbredt tendens blandt muslimer at fastholde Koranens uforanderlighed, samtidig med at man går ind for en kontekstuel tilgang og hævder, at Koranen har flere tolkningsmuligheder. Meningen (og tekstens ordlyd) er uforanderlig, men betydningen er foranderlig.

Denne tendens ses tydeligst i Sydafrika, hvor der de sidste årtier har været en voksende interesse blandt muslimer i at forstå Koranens betydning kontekstuel. Det faktum, at mennesker måtte lide under ledere med absolutistiske krav på "at vide", medførte en hermeneutisk krise. Der kunne ikke kun være én fortolkning af Koranen mulig.⁷ Da det handlede om befrielse af alle mennesker - en befrielseskamp i solidaritet med den religiøst anden - blev den hermeneutiske reaktion på undertrykkelses- og befrielsessituationen også en søgen efter pluralisme. Af befrielseskampen opstod en pluralisme-teologi. Dette har været med til at skabe en interreligiøs solidaritet mellem kristne og muslimer i landet.

Udgangspunktet for denne hermeneutik er, at fortolkere altid er mennesker, som uundgåeligt er underlagt menneskelige betingelser. Enhver kommer til teksten med egne spørgsmål og forventninger. Samtidig reflekteres Koran-åbenbaringsens socio-historiske og lingvistiske miljøer i Koranens indhold, stil, hensigt og sprog. Åbenbaring er altid en kommentar til et bestemt samfund. Derfor gælder det om at forstå Koranens åbenbarede mening ind i en specifik fortidig kontekst og så være i stand til at kontekstualisere den i den nutidige virkelighed. Lignende tendenser til opbrud og religionskritisk nytænkning ses desuden i Indonesien⁸ og Iran.⁹

Dialogens religionskritiske perspektiv

Religiøse traditioner kan blive undertrykkende, og fortolkning kan blive ideologisk. Derfor må dialog nødvendigvis have et religionskritisk perspektiv. Men vi må ikke gøre os blinde for, at religion (også de andres) kan rumme positivt kulturkritiske impulser. Både islam og kristendom kan frembyde et frygtindgydende arsenal af fjendebilleder og magtsprog i Guds navn. Det må vi

Fejl! Ukendt argument for parameter.

se i øjnene, og vi må vise vilje til at afsløre det destruktive potentiale, religion bærer i sig. Men vi må også have øje for det fredsskabende potentiale. Denne stærke spænding mellem praksis og ideal vil og må komme frem i dialogen.

1. Om Jürgen Habermas' kommunikative og formålsrationelle handlen, se *Theorie des Kommunikativen Handelns I-II. Frankfurt 1981*.

2. Om diapraxis-begrebet, se min bog, *Diapraxis og Dialog mellem Kristne og Muslimer, Aarhus Universitetsforlag 1997*.

3. Erfaringerne stammer fra islamstudier sammen med muslimer og dialogarbejde i Birmingham, England, fra 10 års arbejde i Vestre Fængsel bl.a. med en ugentlig studiekreds og fra dialoggrupper for kristne og muslimer i Sct.Johannes Sogn.

4. Centret er beliggende på Sortedam Dossering 5st.tv.(tlf.35364650). Initiativ til centret blev taget af 10 kristne og muslimer, som gennem to år havde været samlet til dialogmøder. I gruppen udvikledes et stærkt tillidsforhold. Flere i gruppen har haft samarbejde med hinanden igennem 10 år.

5. Se note 2.

6. Begrebet "intertekstualitet" er udviklet af semiotikerne *Mikhail Bakhtin* og *Julia Kristeva*. Som et lingvistisk fænomen henviser begrebet til den måde, hvorpå ord, tegn og diskursive enheder fordeler sig ud over det lingvistiske område fra kontekst til kontekst. Som et litterært fænomen betegner begrebet de processer, hvorved tekster indgår i hinanden ind over produktionsgrænser. Se afsnit V.5 om kontekstuel teologi som intertekstuel praksis i min bog, *Diapraxis og Dialog*, note 2.

7. *Farid Esack* beskriver denne hermeneutiske fornyelse, som han selv var en af foregangsmændene for, i sin bog, *Qur'an, Liberation & Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression, Oxford 1997*. Heri udvikler han en koransk befrielsehermeneutik, der vokser ud af den sydafrikanske kontekst - en hermeneutisk metode, der finder resonans i den kristne befrielsesteologi i Sydafrika.

8. To af de ledende intellektuelle, *Nurcholish Majid* (1969) og *Abdurrahman Wahid* (1940) mener, at Koranen må forstås ved at man studerer dens kontekst - ikke blot den lingvistiske, men også den kulturelle, politiske, økonomiske, sociale, legale og moralske kontekst. Arabisk var jo også et kulturelt sprog. Hvis man fortolker Koranen ved kun at se på dens tekster, bliver det meget let en fortolkning efter eget ønske. Samtidig har alle adgang til at læse og fortolke Koranen. Det fundamentale skal ikke røres. Se *Abdallah Saeed, Ijtihad and Innovation in Neo-modernist Thought. Islam and Christian-Muslim Relations vol.8 nu.3, Oct.1997*.

9. For eksempel synes *islamistiske kvinder* her at gå ind for kontekstualisering af Koranens betydning, ved at gå imod den (dvs. mændenes) traditionelle måde at praktisere islam og ved at gå tilbage til den Koran-baserede islam og finde meningen. Koranens tekst må relateres til den nutidige kontekst og bruges til at befri kvinder fra mændenes overherredømme.

Fejl! Ukendt argument for parameter.

Lissi Rasmussen, stiftspræst, dr.theol.
Sortedam Dossering 23.2,
2200 København N.