



Religion som verdenshåndtering

Engberg-Pedersen, Troels

Published in:
Dansk Teologisk Tidsskrift

Publication date:
2014

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Engberg-Pedersen, T. (2014). Religion som verdenshåndtering. *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 77(1), 27-45.

Religion som verdenshåndtering

*Professor, dr.phil. et theol.
Troels Engberg-Pedersen*

... my friend Gordon Kaufman may be right in saying that ‘the available God’ is a human construct, but I am sure he would agree that we construct our images of God in response to demands that we do not create, and that it is not up to us whether our responses are adequate or inadequate.

Hilary Putnam, *Jewish Philosophy* s. 6

Abstract: The article discusses two questions: whether (and in what sense) Christianity can be ‘naturalized’; and whether ancient Stoicism may contribute to a modern reformulation of ‘Christianity naturalized’. To answer these questions, the article focuses on articulating an understanding of ‘religion’ in relation to ‘science’. Building on the account given of the philosophical discipline of ‘ethics’ by Hilary Putnam in *Ethics without Ontology*, the article attempts to construct a structurally similar understanding of ‘religion’ (and its philosophical counterpart, ‘theology’) that will give it a legitimate position ‘in an age of science’ (cf. Putnam, *Philosophy in an Age of Science*). ‘Religion’ is here seen as one particular way of ‘coping with the world’. The article concludes by sketching some ways in which ancient Stoicism (as a specimen of a ‘natural philosophy and theology’) may help in reformulating an adequate, contemporary understanding of Christianity.

Key words: ‘Religion’ naturalized – science and religion – Hilary Putnam – ethics – Christianity – ancient Stoicism.

Spørgsmålet

Denne artikel er et forsøg på at gøre rede for, hvad der – set fra min egen synsvinkel – er kommet ud af én bestemt del af det samlede projekt, der indgik i Københavns Universitets ‘centre of excellence’, ‘Naturalism and Christian Semantics’ (2008-2013).¹ Hvad vi (ved

1. Set fra min egen synsvinkel: Den forståelse, jeg fremlægger her, er ikke et fælles, officielt resultat af centerets arbejde. Tværtimod stødte den på kraftig modstand i mange af vores intense, men frugtbare møder.

siden af alt muligt andet) ønskede at undersøge, var, om og i givet fald hvordan man med fordel kunne lade sig inspirere i moderne systematisk teologi af rent historisk at se tættere bånd end almindeligt antaget mellem den tidligste kristendom som formuleret i Det Nye Testamente og den samtidige græsk-romerske filosofi i form af stoicismen snarere end platonismen.

Baggrunden var, at teologer nok har haft blik for, at græsk-romersk filosofi havde indflydelse på den tidlige kristendom, men hvad de havde i tankerne, var altid platonismen. Og det er rigtigt nok, hvis man ser på det 2. århundrede og frem. I det 1. århundrede ser det derimod snarere ud, som om det var stoicismen, der påvirkede kristendommen.² Vores tanke var så denne: I modsætning til platonismen var stoicismen en monistisk filosofi, der ikke opererede med nogen forestilling om metafysisk 'transcendens'. Den stoiske Gud var – hvis man overhovedet vil anvende begrebsparret 'transcendens'/'immanens' – decideret 'immanent'. Han var en del af denne verden, om end rigtignok med en helt central rolle i verden som den kraft, der både har skabt verden (en skaberkraft), og som også opretholder den (en opretholdelseskraft), indtil verden 'vender tilbage' til Gud selv. Den stoiske Gud var altså ikke 'transcendent'. Han var ikke at forstå som en størrelse, der foreligger 'uden for' eller 'hinsides' verden.

Så sagde vi til os selv: Sådant en forståelse af Gud er 'naturalistisk' i den eneste betydning af det begreb, som alle umiddelbart kan blive enige om, hvor begrebet forstås i modsætning til fænomener, hvorom vi bruger begrebet 'supernaturalistisk'.³ Den stoiske Gud var netop en del af verden. Og vores eget grundlæggende, systematiske spørgsmål var så dette: Hvor langt kan man komme med en (i denne forstand) 'naturalistisk' forståelse af kristendommen, en forståelse, som rigtignok omtolker væsentlige dele af en traditionel forståelse af kristen-

2. Det har jeg selv argumenteret for i to bøger om Paulus: *Paul and the Stoics* (Edinburgh/Louisville: T&T Clark/Westminster John Knox 2000) og *Cosmology and Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press 2010). Gitte Buch-Hansen har argumenteret for noget tilsvarende for Johannesevangeliet i: "It Is the Spirit That Gives Life" (*John 6:63*). *A Stoic Understanding of Pneuma in John* (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 173, Berlin: de Gruyter 2010).

3. For begrebet 'supernaturalistisk' kan man henvise til definitionen hos Mark Johnston i *Saving God: Religion after Idolatry* (Princeton: Princeton University Press 2009), 40: "Supernaturalism is belief in invisible spiritual agencies whose putative interventions would violate the laws of nature, at least as those laws are presently understood." Begrebet 'naturalisme' drøftes i følgende to bøger, som vi også har studeret på centeret: *Naturalism in Question*, red. Mario De Caro og David Macarthur (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2004), og *Naturalism and Normativity*, red. Mario De Caro og David Macarthur (New York: Columbia University Press 2010).

dommen, men som alligevel rummer tilstrækkeligt med elementer fra den traditionelle forståelse til, at man med rimelighed kan kalde resultatet af operationen for kristendom?

Kort sagt: Kan man give en naturalistisk fortolkning af kristendommen, der ikke ender med simpelthen at smide barnet ud med badevandet? Og kan man muligvis bruge den historiske sammenhæng mellem tidlig kristendom og stoicisme som inspirationskilde i dette projekt?

Svaret

Hvad jeg vil forsøge at vise her, er, at dette projekt på den ene side mislykkedes, fordi det gradvis viste sig at løbe mod en mur, som har at gøre med, hvordan 'religion' i det 21. århundrede efter min mening må forstås. Helt sådan kan nemlig *hverken* den tidlige kristendom *eller* stoicismen (eller for den sags skyld platonismen) forstås. Der viste sig altså et gab mellem den antikke og en adækvat moderne forståelse af 'religion', som gjorde, at den mulige lighed mellem de to antikke religioner (eller 'filosofier' – altså stoicismen og kristendommen) ikke direkte kunne overføres til en tidssvarende forståelse af den kristne religion. På den anden side vil jeg også forsøge at vise her, at *når* den afgørende forskel mellem den antikke og en adækvat moderne forståelse af 'religion' er anerkendt, så kan man faktisk godt lade sig inspirere af specielt stoicismen i en moderne udvikling og omfortolkning af kristendommen.⁴

Religion og videnskab

Læseren vil have bemærket, at jeg har sat ordet 'religion' i anførelses-tegn. Årsagen er ikke så meget, at det som bekendt er meget vanskeligt at give en fyldestgørende definition af selve fænomenet 'religion'. Årsagen er snarere, at de to antikke størrelser, vi har nævnt (den tidlige kristendom og stoicismen – og igen egentlig også platonismen), ikke 'bare' var 'religioner' i vores moderne forstand. De var tanke-systemer, der talte om Gud – og rigtignok gjorde det på meget forskellige måder. Men deres tale om Gud var ikke løsgjort fra alt det

4. Læseren vil måske undre sig over, at jeg kalder stoicismen en 'religion'. Men forskellen mellem 'religion' og 'filosofi' var næsten ikke-eksisterende i antikken. Under alle omstændigheder rummede stoicismen også en underdisciplin, der hed 'teologi'. Tilsvarende kunne man også i høj grad i antikken se på kristendommen som en 'filosofi'.

andet, de sagde om verden og menneskene i den. Tværtimod var deres 'teologi' en direkte del af deres samlede beskrivelse af verden og menneskene. Når de talte om Gud, talte de om én bestemt – og i begge tilfælde: en absolut central – *del af*, hvad de ville sige om verden og menneskene som helhed. Pointen er her, at den kristne og den stoiske 'teologi' er en del af en 'kosmologi' og dermed handler direkte om, hvordan verden (inkl. menneskene) *er*. Eller sagt på en lidt anden måde: Såvel den kristne som den stoiske 'teologi' var en del af de to tankesystemers 'videnskab' om verden.

Hermed er der markeret en forskel til en moderne, adækvat forståelse af 'religion', som er helt radikal. I europæisk kultur har der siden renæssancen udviklet sig en måde at forstå verden på, som gradvis har løsgjort sig fra enhver tanke om Gud. Det er den måde, vi (nu) kalder den 'videnskabelige'. Den er i sin metode 'naturalistisk' i den forstand, at den udelader enhver henvisning til en ('transcendent' *eller* 'immanent') Gud i sin betragtningsmåde af 'naturen' eller hele verden. Denne betragtningsmåde – 'videnskaberne' – har haft held til at udvikle en så omfattende forståelse af verden *og* menneskene på sit rent 'naturalistiske' grundlag, at man er nødt til at anerkende et radikalt brud mellem en adækvat moderne forståelse af 'religion' og så den antikke, hvor Gud netop, som vi så, var en integreret del af verden, sådan som denne blev beskrevet i datidens 'videnskaber'. En adækvat moderne forståelse af 'religion' kan ikke placere religionens objekt, Gud, på samme niveau som den verden, som de moderne videnskaber beskriver. Hermed rejser sig så også spørgsmålet om, *hvordan* 'religion' som en levet praksis og 'teologi' som en refleksion over denne praksis da forholder sig til de moderne videnskaber. Det er dette spørgsmål, der er mit emne i det følgende.

Fra fysik til filosofi og teologi

Når jeg her taler om de moderne videnskaber, tænker jeg på dem alle sammen: fra fysik og kemi (m.fl.) i den ene ende over 'livsvidenskaberne' (biologi m.v.) til social- og humanvidenskaberne, der har deres særlige fokus på mennesket. Herhen hører imidlertid også religionsvidenskab. Det er en kendsgerning om verden og menneskene, at mennesker har og har haft religioner. Og den kendsgerning analyseres så videnskabeligt af religionsvidenskaben. Til de moderne videnskaber hører endelig – i den modsatte ende af fysik – disciplinen filosofi, som bl.a. grundlæggende reflekterer over selve begrebet videnskab og dets forhold til henholdsvis verden og menneskene.

Når man er kommet til disciplinen filosofi, begynder det imidlertid at brænde på. Man kunne sige om videnskaberne fra fysik til religionsvidenskab, at de grundlæggende er 'beskrivende' (deskriptive) modsat 'normative'. Deres mål er – meget groft sagt – at gøre rede for, hvordan tingene *er*, ikke hvordan de *skal* være. Anderledes – kunne man igen sige – med filosofien. Den er bestemt også 'analytisk' i forhold til hele spørgsmålet om menneskets vidensstilgang til verden (inkl. menneskene selv). Men den rummer også nogle dele, der er decideret normative. Det gælder fx disciplinen 'etik', der rigtig nok reflekterer over mennesket som et handlende væsen set i forhold til andre mennesker, men som i høj grad også forsøger at udvikle forestillinger om de *rigtige* måder for mennesker at handle på. Med etikken – kunne man altså sige – indføres der en decideret normativ dimension i den videnskabelige disciplin filosofi. Og så kunne man gå videre til den sidste, endnu ikke nævnte videnskabelige disciplin: teologien. Skal den ikke forstås i forlængelse af etikken? Gælder det ikke, at ligesom etikken både deskriptivt og normativt behandler et særligt genstandsområde inden for menneskets forhold til verden, så-dan gør teologien det også?

Hilary Putnam om videnskaberne, inkl. filosofi, etik og religion

Med sådan en refleksion ville man have indkredset specielt etik og teologi som to discipliner, der både ligger i forlængelse af de øvrige videnskaber (nemlig i deres deskriptive, analytiske tilgang), men også adskiller sig fra dem via deres normative dimension. Sådan en forståelse rummer, som vi skal se, en vis sandhed i sig, men ikke mere. Sandheden ligger i, at etikken og teologien (som filosofiske discipliner) faktisk centralt rummer en normativ dimension. Men det forfejlede ved det hidtil givne billede ligger i, at det synes at forudsætte, at de 'rent deskriptive' videnskaber så omvendt *ikke* rummer nogen normativ dimension. Ifølge den samlede forståelse af videnskaberne, som er udviklet gennem et langt liv af den amerikanske filosof Hilary Putnam (1930-), gælder dette ikke. Putnam har igen og igen insisteret på, at den traditionelle 'fact/value distinction' ikke er holdbar.⁵ Selv i videnskaben fysik indgår der en række betragtningmåder, der er af normativ karakter, når teorier om verdens fysiske struktur nemlig bedømmes ud fra kriterier som "coherence, simplicity, plausibility, and

5. Se ikke mindst bogen *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2002).

the like”.⁶ Det er bl.a. sådan en iagttagelse, som giver disciplinen filosofi en vigtig placering, selv i en verden, der er fikseret på naturvidenskab og dens angivelige ‘værdifrihed’. Nej, siger Putnam, selv de mest ‘eksakte’ naturvidenskaber rummer centrale elementer, der afspejler, at de dybest set alle er menneskelige bud på en adækvat beskrivelse af verden. Med udgangspunkt i naturvidenskabens udvikling gennem de seneste århundreder går Putnam endnu et skridt videre og insisterer på, at man må tale om ‘conceptual relativity’ som en integreret del af naturvidenskaben selv. Naturvidenskabelige udsagn om verden er sande eller falske, og de står til regnskab over for verden selv (Putnam er i den forstand såkaldt ‘realist’), men de afspejler også til enhver tid det ene eller det andet ‘conceptual scheme’. Og disse ‘conceptual schemes’ forandres eller udvikler sig til stadighed – det er det, der ligger bag naturvidenskabens udvikling.⁷

Så vidt – ultrakort – Putnam om den normative dimension af *alle* videnskaberne. Når vi så forlader naturvidenskaben og igen bevæger os over i retning af humanvidenskaberne, filosofi og religion, opererer Putnam med et andet, parallelt begreb, som er ‘conceptual pluralism’.⁸ Pointen er her, at den måde at se på verden på, som analyseres fx i humanvidenskaberne, religionsvidenskab og filosofi, afspejler forskellige niveauer i menneskets verdensforståelse, som ikke kan reduceres til et enkelt niveau for dem alle. Specielt – og det er den grundlæggende retning i tankegangen – kan de ikke reduceres til det fysiske niveau.⁹ Forestillingen om, at de mange forskellige betragtningsmåder – alle baseret i den menneskelige bevidsthed – der

6. “The Depths and Shallows of Experience” (2005), i Putnam, *Philosophy in an Age of Science* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2012), 567-583 (578). Putnam fortsætter: “The similarity to aesthetic judgments has, indeed, often been pointed out. Dirac was famous for saying that certain theories should be taken seriously because they were ‘beautiful,’ and Einstein talked of the ‘inner perfection’ of a theory as an ‘indispensable criterion.’”

7. Ligesom en skribent som Pierre Bourdieu gentager Putnam sig selv i det uendelige. (Men han skriver meget bedre.) I begge tilfælde gælder det dog, at man til stadig kan lære af deres gentagelser. Her henviser jeg til Putnams artikel “From Quantum Mechanic to Ethics and Back Again” (2012) i *Philosophy in an Age of Science*, 51-71, specielt afsnittene om ‘Conceptual Relativity’ (56-58) og ‘The Compatibility of Conceptual Relativity with Realism’ (63-64).

8. Se fx afsnittet ‘A Caution’ (64-65) i “From Quantum Mechanic to Ethics and Back Again”. Se også artiklen “The Content and Appeal of ‘Naturalism’” (2004), i *Philosophy in an Age of Science*, 109-125, specielt 111-112. For forholdet mellem ‘conceptual relativity’ og ‘conceptual pluralism’ se yderligere kap. 2 (pp. 33-51) i *Ethics without Ontology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2004).

9. Se fx “From Quantum Mechanic to Ethics and Back Again” 65 (min kursiv efter ‘Aristotelian language’): “I do indeed deny that the world can be completely described in the language game of theoretical physics, not because there are regions in which physics is *false*, but because, to use Aristotelian language, *the world has*

indgår i menneskets forholden sig til verden, skulle kunne reduceres til fysiske beskrivelser, der samtidig skulle virke adækvate i forhold til betragtningsmåderne selv, er urealistisk. I stedet gælder det, at der er forskellige niveauer i menneskets forholden sig til verden, og at disse forskellige niveauer hver rummer deres sæt af begreber ('concepts'). Deraf 'conceptual pluralism'.

Jeg har gengivet nogle centrale begreber fra Putnams filosofi her, fordi de kan være os til hjælp, når vi om lidt skal se nærmere på, hvordan man kan forstå religion (eller bedre: teologi) som en normativ størrelse parallelt med etikken. Men ikke alt hænger selvfølgelig her på Putnam selv. Snarere er det sådan, at han på sin egen måde (der ikke mindst er karakteriseret ved, at han er i stadig nærkontakt med de 'hårdeste' af videnskaberne: teoretisk fysik, matematik, logik) har formuleret en samlet forståelse af videnskaberne, inkl. humanvidenskaberne og filosofi, der i vidt omfang deles af andre filosofiske retninger, inkl. fx fænomenologien.¹⁰ Faktisk er Putnams egen åbenhed over for netop andre filosofiske traditioner end hans egen 'analytiske' en af hans (mange) udprægede forcer. En anden er den nævnte konstante nærkontakt med selv de 'hårdeste' af videnskaberne. Den giver hans analyser ekstra substans.

Putnam selv har ydermere i de seneste par årtier arbejdet en del med spørgsmålet om, hvordan man skal forstå religion i forhold til videnskaberne – altså så at sige feltet 'science & religion'. Det skyldes, at han ud over at være en 'naturalistisk' filosof også selv er religiøs. Som han siger i bogen *Jewish Philosophy*: "I am still a religious person, and I am still a naturalistic philosopher."¹¹ I denne artikel vil jeg imidlertid ikke gå yderligere ind på Putnams egne forsøg på at forene sit personlige religiøse engagement med sin filosofiske forståelse af verden som helhed. Dels vil det simpelthen føre for langt væk fra vores eget emne, dels er hans position noget tentativ og endnu ikke fuldt udviklet, og endelig er jeg ikke helt enig med ham i selve retningen af hans overvejelser på dette punkt, da de, så vidt jeg kan se, fører noget længere væk fra videnskaberne, end jeg selv finder rigtigt.¹² Tilbage bliver dog – og det er af yderste vigtighed for hele drøftelsen her – at

many levels of form, and there is no realistic possibility of reducing them all to the level of fundamental physics."

10. Sml. fx Dan Zahavis artikel "Natural realism, Anti-reductionism, and Intentionality. The 'Phenomenology' of Hilary Putnam", i *Space, Time, and Culture*, red. D. Carr og C.-F. Cheung (Dordrecht: Springer 2004), 235-251.

11. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein* (Bloomington: Indiana University Press 2008), 2.

12. En brugbar introduction, der dog ikke går særlig dybt, er Yiftach J. H. Fehige, "The Negation of Nonsense Is Nonsense: Hilary Putnam on Science and Religion", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 52 (2010), 350-376.

Putnams perspektiv forbliver 'naturalistisk'. Blot er der her tale om en naturalisme, der (som vi allerede har set) ikke er 'reduktiv', men snarere 'liberal' eller – med en term, Putnam ynder – 'open-ended'. Den afspejler netop de mange forskellige niveauer i menneskets omgang med verden og den deraf følgende begrebslige pluralisme.

I stedet for at følge Putnam ind i hans egen forståelse af religionens plads inden for et moderne naturalistisk og videnskabeligt verdensbillede vil jeg lade mig inspirere af, hvad han siger om den filosofiske deldisciplin 'etik' i bogen *Ethics without Ontology* (2004).¹³ Ideen er, at den filosofiske disciplin 'etik', der, som vi har set, via sin *eksplicit* normative dimension har en særlig placering i forhold til resten af videnskaberne, tillige har så relativt klare konturer, at vi kan gøre brug af den til bedre at forstå den øjensynligt parallelle disciplin 'teologi'. De to deldiscipliner er selvsagt ikke identiske, ikke mindst fordi de vedrører forskellige genstandsområder. Men i formal henseende vil de vise sig at være parallelle.

Putnam om etik

Hvad er religionens 'sag'? Vi så, hvad den var i antikken: en integreret del af et samlet verdensbillede, der så at sige udgjorde datidens videnskab. Vi så også, at sådan kan man ikke længere forstå religionen, eftersom videnskaberne i århundredernes løb har selvstændiggjort sig fuldstændigt fra at inddrage Gud i talen om verden. Her kan vi få hjælp fra at drage en parallel med etikken. Etik er en filosofisk disciplin, der reflekterer over et særligt genstandsområde, hvor mennesker praktiserer og taler om 'moral'. Skal man begrebsbestemme dette genstandsområde, kan man sige, at det handler om det enkelte menneskes forhold til andre mennesker i dets handlende håndtering af en række 'goder' (eller det modsatte). Således forstået er det ikke mærkeligt, at en moralsk 'dyd' som 'retfærdighed' spiller en central rolle i etikken. Faktisk er den hos en filosof som Aristoteles *den* centrale moralske dyd.¹⁴

Putnam selv bestemmer etikken på følgende måde.¹⁵ Den skal ikke forstås som et system af handlingsprincipper, "but rather as a system of interrelated concerns" (22), hvor han lægger særlig vægt på ideen om "alleviating suffering regardless of the class or gender of the sufferer" (23). Det er en betragtningssmåde, der har "deep roots in the great religious traditions of the world – not in only [sic] the religious

13. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

14. Se *Ethica Nicomachea* Bog 5.

15. De følgende citater stammer alle fra *Ethics without Ontology*.

traditions of the West, but in Islam, Confucianism, Hinduism, and Buddhism as well” (23). Her ville man måske gerne have set en nærmere udredning af, hvordan denne “ethics of compassion” falder ind under et bredere system af “interrelated concerns”. I stedet identificerer Putnam en række “central concerns” hos Levinas, Kant og Aristoteles og hævder så, at selv om de befinder sig i “partial tension” med hinanden, kan man også forstå dem som “mutually supporting” (22; 27). Putnam er selvfølgelig fuldstændig klar over, at fx Aristoteles og Kant almindeligvis tænkes at repræsentere to meget forskellige – om ikke ligefrem direkte modsatrettede – forståelser af etikken. Men det bekymrer ham ikke – og for så vidt med rette: Det giver faktisk god mening at se de nævnte filosoffer som ophav til forskellige bud på et og det samme genstandsområde, som er ‘moralen’ (og her ikke mindst forholdet til andre mennesker) og – i dens filosofisk reflekterede form – ‘etikken’. En i vores sammenhæng interessant detalje, som siger noget vigtigt om specielt antikkens forskellige udgaver af etikken, er, at etikken dér ikke kun vedrørte spørgsmålet om forholdet mellem mennesker vedr. fordelingen af ‘goder’, men også det helt grundlæggende spørgsmål om det gode selv: hvad der er det ultimative ‘mål’ for *samtlig*e et menneskes handlinger. Den antikke etik var i en vis forstand mere omfattende end senere etik. Den handlede om, hvordan et menneske skulle gestalte hele sit liv – og herunder så også i forhold til andre mennesker.

Forstår man etikken på Putnams måde som et “system of interrelated concerns”, kan man også med Putnam selv hævde en række andre ting om etikken og dens genstandsområde. Vigtigst er, at etikken ikke er blot og bart ‘deskriptiv’. Den forudsætter selvfølgelig en omfattende beskrivelse af verden og menneskene. Men som et “system of interrelated concerns” (og med en skelen til den antikke etik) kan vi også sige, at den forsøger at besvare et *spørgsmål*, der udspringer af, at mennesket er et væsen, der *handler*.¹⁶ Det spørgsmål lyder: Hvordan skal jeg handle? Hvad skal ‘målet’ være for mine handlinger? Og hvilken rolle skal så andre mennesker spille i forhold til dette mål? Det spørgsmål er selvfølgelig normativt. Men det er lige så klart, at et ordentligt svar på det forudsætter et kolossalt udredningsarbejde af deskriptiv karakter. Det er fx det arbejde, der udgør indholdet af Aristoteles’ etik eller Kants etik eller en hvilken som helst anden filosofisk udarbejdet etik. Hvad de gør, er at analysere alt, hvad mennesker de facto gør, tænker og føler inden for et område, der falder under eller på anden måde har berøring med etikkens genstandsområde, og så at ‘samtænke’ det alt sammen til et kohærent svar på det moralske grundspørgsmål. Det forhold, at moralen og etikken er svar på et

16. Jeg inkorporerer her en grundidé i Aristoteles’ etik.

normativt spørgsmål, betyder altså på ingen måde, at de mere eller mindre ureflekterede svar, der gives i den levede moral, og de mere reflekterede svar, der gives i etikken, blot er udtryk for 'subjektive værdier', der ikke kan gøre krav på nogen sandhedsværdi. Tværtimod kan de i høj grad være mere eller mindre sande afhængigt af, hvor dækkende de er i forhold til alle de dimensioner af menneskets forhold til verden og hinanden, som de bygger på og forholder sig til. Med Putnam kan vi altså sige, at disse forskellige normative bud på det bedste svar på det moralske grundspørgsmål samtidig også i allerhøjeste grad kan være sande eller falske i betydningen mere eller mindre dækkende.¹⁷ Og dette gælder også, selv om vi også i dette tilfælde må operere med en udstrakt grad af 'conceptual relativity', som i forbindelse med moralen og etikken snarere har karakter af 'conceptual pluralism'. Det forhold, at vi kan tilskrive forskellige etiske bud en sandhedsværdi, implicerer ikke, at der kun findes ét sandt svar på det etiske grundspørgsmål, og at de forskellige etiske bud så skulle kunne indplaceres på én linje, der skulle bevæge sig frem imod at finde dette ene sande svar.

Forstår man moral og etik på den måde, ser man også, at den levede moralske praksis og det reflekterede etiske bud ikke er sande eller falske, fordi de i en eller anden direkte forstand *afspejler* verden.¹⁸ Tværtimod er de at forstå som (i min formulering) 'udkast' ind i verden, som med udgangspunkt i menneskets eget spørgsmål og dets eget svar på spørgsmålet (som i sig selv medinddrager, hvordan verden *er*) er med til at forme den samlede verden, som mennesket har mulighed for at influere på. Bevægelsen mellem menneske og verden går altså ikke så meget fra det sidste til det første som i videnskaberne i øvrigt (men vi så jo, at de menneskelige begreber, 'concepts', også spiller en stor rolle dér). Tværtimod går bevægelsen helt markant fra mennesket og til verden (om end også her med input fra den anden side).

Man kan opsummere denne forståelse ved at sige, at etikken drejer sig om (igen i min formulering) *menneskelig verdenshåndtering* i forhold til et bestemt grundspørgsmål (om målet for menneskelige handlinger) og specielt om forholdet til andre mennesker som del af det grundspørgsmål.

17. Lidt teknisk: "ethical statements ... are bona fide statements, 'as fully governed by norms of truth and validity as any other statements'", som Putnam siger med et citat fra James Conant. Men det følger ikke, at de så også må være "descriptions of reality". Se "The Content and Appeal of 'Naturalism'", i *Philosophy in an Age of Science*, 112 med n. 6.

18. Jf. i den foregående note om "descriptions of reality".

Fra etik til religion og teologi

Hvordan så med religion og teologi? At spørge om, hvad der karakteriserer religion som helhed kan forekomme lige så dumdrigt, som når Putnam forsøgte at indkredse et enkelt perspektiv til at bestemme etikken som helhed på trods af forskelligheden af de mange etiske bud gennem tiderne. Måske kan vi imidlertid lade os inspirere af ideen om et grundlæggende moralsk *spørgsmål* som det, der definerer etikens genstandsområde.¹⁹ Findes der også et grundlæggende religiøst spørgsmål, som er det, de forskellige religioner leverer deres mere eller mindre forskellige svar på? Ja, det gør der nok. Igen kan vi tage udgangspunkt i, at mennesket er et væsen, der handler. Set i forhold til, at mennesket handler med henblik på tilvejebringelsen af bestemte mål, er det karakteristisk for forholdet mellem mennesket og verden som helhed, at mennesket kan mislykkes i sine handlinger. Det kan ske på et utal af måder, hvor verden så at sige kommer i vejen for, at handlingerne lykkes. Det kan også ske ved, at mennesket selv rammes af ulykke. Og det kan ske ved, at mennesket ligefrem rammes af død. I alle tre tilfælde kan man hævde, at verden lægger hindringer i vejen for menneskets frie, målrettede udfoldelse. Ja, mere end det: den 'Wille zur Macht' (dvs. til at lykkes med sine handlinger), som er indbygget i enhver menneskelig 'stræben' (vi kunne her tale om den menneskelige 'conatus'), risikerer til hver en tid at blive knægtet af ulykke, død og alle andre kilder i verden til, at man mislykkes. I forhold til al menneskelig conatus fremstår verden som en mur, mennesket til stadighed løber panden imod. Derudaf springer der så et praktisk spørgsmål: Hvordan skal jeg håndtere verdens modstand? Hvordan skal jeg kunne acceptere den? Hvordan skal jeg slippe uden om den?²⁰

Det er så dette spørgsmål, som religionerne på hver deres måde giver et svar på. Svaret rummer i mange tilfælde (men ikke altid) en række sammenlignelige elementer. Det første element er, at det religiøse svar henviser til nogle bredere eller mere omfattende træk ved verden som helhed end den konkrete situation af modstand mod handlingernes

19. For en ordens skyld: Putnam taler om 'concerns'. Det er mig selv, der har omformuleret dette til et 'spørgsmål'.

20. En lignende tanke finder man hos Johnston (2009), 15: "There are certain large-scale structural defects in human life that no amount of psychological adjustment or practical success can free us from. These include arbitrary suffering, aging (once it has reached the corrosive stage), our profound ignorance of our condition, the isolation of ordinary self-involvement, the vulnerability of everything we cherish to time and chance, and, finally, to untimely death". Johnston fortsætter så med at hævde, at "[t]he religious [...] life is a form of life in which we are reconciled to these large-scale defects of ordinary life".

succes, som har affødt spørgsmålet. På sin vis ligger denne dimension af svaret allerede indbygget i selve det praktiske, religiøse grundspørgsmål. Hvordan skal jeg håndtere *verdens* modstand? Hvad er det ved verden som helhed, der forklarer denne modstand? Hvordan skal jeg forstå verden, når den yder denne modstand? Et centralt element i det religiøse svar er derfor, at det siger noget om verden som helhed set i forhold til den menneskelige conatus. Verden *er* som helhed sådan, at den konkrete modstand bliver forståelig. Dette element i det religiøse svar finder ofte udtryk i forestillingen om, at verden som helhed rummer kræfter, der gennemgående, men netop ikke altid, arbejder til fordel for realiseringen af målene for ens conatus. Når den konkrete modstand bliver indsat i en sådan overordnet ramme, bliver den forståelig og for så vidt acceptabel.

Et andet element i det religiøse svar består i at forstå de kræfter i verden, som giver mening til den konkrete modstand, i personlige termer. Da de helt evident ligger ud over det enkelte menneskes formåen og kun på den måde kan give mening til menneskets egen *u*-formåen, må de være mere end menneskelige kræfter. Men da de omvendt også viser deres formåen netop set i forhold til menneskets egen uformåen, er det uden videre naturligt at forstå dem i personlige termer. Heraf følger så, at mennesket kan føle et naturligt behov for at henvende sig til disse kræfter som personer, dvs. som væsener, der er tilgængelige for den samme form for kommunikation som den, man finder mellem mennesker.

Denne rekonstruktion af grundstrukturen i religionerne, som kun i formal henseende er inspireret af Putnams rekonstruktion af etikken, er både vag og meget almen. Men det er netop dens pointe. Formålet var jo at forsøge at indkredse et helt fundamental og generelt 'praktisk spørgsmål', som *alle* religioner, der fortjener betegnelsen, med rimelighed kan ses som svar på. Så må svaret selv også blive tilsvarende alment. Men det gør heller ikke noget. For ligesom analysen af konkrete 'etikker' (Aristoteles', Kants m.fl.) vil have til formål at afdække de særlige måder, hvorpå de hver især besvarer moralens grundspørgsmål, sådan må man også i forbindelse med religion forstå de enkelte religioner (og de dertil hørende teologier) som hver deres særlige udgave af det religiøse svar på det religiøse grundspørgsmål. Og ligesom fx Aristoteles' og Kants etikker er uhyre forskellige, sådan gælder det også om de enkelte religioner (og deres teologier).

Hvis hele denne rekonstruktion af religion har noget for sig, så møder vi her, hvad vi også fandt i forbindelse med moral og etik. På den ene side er religion en normativ udfoldelse, der rummer normative bud på et svar på det grundlæggende, praktiske, religiøse spørgsmål om, hvordan mennesket set i forhold til verden som helhed skal håndtere det forhold, at dets handlinger uvægerligt mislykkes. Her går

retningen altså umisforståeligt fra mennesket til verden. På den anden side rummer religion en grundlæggende forpligtethed på en forståelse af, hvordan verden (og mennesket) *er*. Det *er* en kendsgerning, at mennesker uvægerligt mislykkes i deres handlinger. Dette forhold rejser så de facto også spørgsmålet om, hvordan kendsgerningen da skal forstås, og hvordan mennesker ydermere skal håndtere de kræfter i verden, der forklarer, hvorfor deres handlinger lykkes – og hvorfor de mislykkes. Det er også en kendsgerning, at hele det 'system' (nemlig verden som helhed), der forklarer dette, er meget mere omfattende, større og 'stærkere' end det enkelte menneske – eller for den sags skyld menneskeheden som sådan. Det er ydermere en kendsgerning, at det åbenbart er naturligt for mennesket (men ikke absolut nødvendigt) at forholde sig til disse kræfter i personlige termer. Det er noget, vi simpelthen kan konstatere, når vi tager et hastigt vue over de kendte religioner. Men det er jo også noget, vi så at sige kan forstå indefra i vores egen daglige omgang med verden.²¹ Og sådan kunne man blive ved. Pointen er, at der er så mange og centrale elementer af forpligtethed over for *verden* både i det religiøse grundspørgsmål selv og i de svar, der er givet på det, at det giver absolut god mening at se religion og teologi som 'verdensforpligtede' udfoldelser, nøjagtigt ligesom moral og etik er det. Moral og religion forstået som praksisser rummer normative svar på normative spørgsmål af praktisk karakter, men både spørgsmålene og svarene rummer tillige en meget stor mængde af påstande om, hvordan menneskene og verden *er* (inkl. i forhold til hinanden). Det samme gælder etik og teologi – og i endnu højere grad her, eftersom de jo også både afspejler og reflekterer over henholdsvis den praktiserede moral og den praktiserede religion. Det kan de så gøre bedre eller dårlige, sandere eller det modsatte.

Religion, religionsvidenskab og teologi

Det vil formodentlig være klargørende, hvis vi standser op et øjeblik og bruger et par ord på at bestemme ligheder og forskelle mellem disciplinen 'religionsvidenskab' og disciplinen 'teologi' i lyset af den her foreslåede læsning af religion og teologi i analogi med moral og etik. Religionsvidenskaben behandler enhver form for religion ud fra et så omfattende empirisk og teoretisk perspektiv som muligt. Hvis man under dette arbejde stiller sig spørgsmålet om, hvad 'religion'

21. Den erklærede ateist Bertrand Russell sendte lige efter 1. verdenskrig et telegram til Ludwig Wittgenstein, da sidstnævnte var sluppet fri af sit krigsfangenskab. Ordlyden var: "Grateful that you are alive." Hvem var Russell taknemmelig over for?

overhovedet er (ud over, når man i et mere klassifikatorisk øjemed spørger efter en definition af religion), vil man uvægerligt nærme sig en filosofisk spørgen af den type, jeg har forsøgt at gennemføre her: Hvor hører religion hen i en samlet forståelse af menneskets forhold- en sig til verden? I princippet vil religionsvidenskaben dog – sådan som videnskaberne har udviklet sig – afstå fra at stille direkte normative spørgsmål. Ja mere end det: Man vil se med den allerstørste mistænksomhed på enhver normativ spørgen i forbindelse med analysen.

Anderledes i teologien. Her vil man i princippet have nøjagtigt den samme deskriptive og analytiske interesse som i religionsvidenska- ben, ikke blot i 'ens egen' religion, men sandelig også i religion som helhed og ikke mindst i de andre religioner, som måtte grænse op til 'ens egen'. (Tænk i forbindelse med kristendommen på henholdsvis jødedom og islam.) Da teologien imidlertid (også) er et stykke filo- sozi, vil den teologiske analyse ikke standse op over for de normative spørgsmål. I stedet vil den spørge ind til de enkelte religioners svar på det religiøse grundspørgsmål for at undersøge, hvilke dimensioner af menneskets forhold til verden disse svar lægger særlig vægt på. Og når man i teologien har gjort det, vil man også – i hvert fald i princippet – forsøge at stille de forskellige svar op over for hinanden med henblik på at afgøre, hvilke af dem der forekommer *mest* adækvate i forhold til det religiøse grundspørgsmål. Den filosofiske teologi vil altså gøre nøjagtigt, hvad den filosofiske etik gør, når den forsøger at sammen- lignede det samlede etiske udspil, der fx er formuleret af Aristoteles, med det samlede udspil, der er formuleret af Kant.

Forstået på den måde er der ikke nogen radikal og uoverstigelig forskel mellem religionsvidenskab og teologi. Det er snarere sådan, at de hver især fokuserer på deres del inden for det samlede spektrum af deskriptiv *og* normativ analyse, som analyseobjektet selv (altså: 'relig- ion') fordrer. Det er muligvis en god praktisk arbejdsdeling. Men set fra en filosofisk synsvinkel burde religionsvidenskaben også nærme sig den normative dimension af religion (simpelthen fordi den er en integreret del af analyseobjektet selv). Omvendt gælder det helt sik- kert, at teologien bør kaste sine garn så vidt, at dens analysefelt rum- mer en bred, deskriptiv analyse af religion som helhed og tilgræn- sende religioner i særdeleshed.

Den tidlige kristendom og en moderne reformulering af kristendommen

Det er på tide at vende tilbage til spørgsmålet om den tidlige kristen- dom og stoicismen set i forhold til en moderne teologisk fortolkning

af kristendommen, der bygger på den samlede forståelse af religion, jeg har udviklet ovenfor. Der er to spørgsmål. For det første må vi præcisere, hvad forskellen mellem de to antikke 'systemer' på den ene side og den samlede moderne forståelse af religion på den anden side implicerer for en moderne teologisk fortolkning af kristendommen. For det andet må vi se lidt nøjere på, om og i givet fald hvordan sammenligningen med stoicismen måske alligevel kan levere input til en tilfredsstillende moderne forståelse af kristendommen.

Til det første spørgsmål: Vi har set, at såvel den tidlige kristendom som stoicismen adskiller sig radikalt fra en acceptabel moderne forståelse af religion derved, at de to første er at forstå som direkte kosmologiske bud på, hvordan verden er. Det samme gælder, som vi også har set, overhovedet ikke om religion, som man må forstå den i moderne tid. Her beskrives verden i videnskaberne uden nogen som helst inddragelse af Gud, og religionen selv handler om noget helt andet: menneskenes *håndtering* af verden set i forhold til det religiøse grundspørgsmål. Sagt på en anden måde: Hvor de antikke religiøse svar på det religiøse grundspørgsmål direkte talte om, hvordan verden er, og placerede Gud centralt i netop den sammenhæng, dér kan man ikke længere adækvat forstå religioner på samme måde. I stedet må man forstå dem som det, de bestemt *også* var i antikken, nemlig svar på det religiøse grundspørgsmål, men uden at man tager den *direkte* kosmologiske og personlige forståelse af religion for pålydende, som fx umisforståeligt indgik i den antikke kristendom. Når den antikke kristendom således centralt forstod Gud og Kristus som personer (noget anderledes ligger det dog vel med Helligånden?), så må man i en moderne kristendom, der vil være en del af en samlet, moderne verdensforståelse, opgive denne forståelsesform. I stedet kan man – som vi allerede så – forstå 'Gud' og 'Kristus' som personer, der i virkeligheden snarere er kræfter i verden, som mennesker appellerer til i deres svar på det religiøse grundspørgsmål. Og noget tilsvarende gælder om den 'eskatologiske' dimension af den tidlige kristendom, når den forstås direkte kosmologisk (Kristi genkomst, almen opstandelse osv.) på den måde, den uden tvivl blev i antikken. Også den må man opgive.

Dette er – indrømmet – en radikal forskel set i forhold til den antikke kristendom selv. Men det er en forskel, som er en direkte følge af de sidste 600 års udvikling af videnskaben. Videnskaben om verden og menneskene – fra fysik til religionsvidenskab – klarer sig (strålende) uden at tale om Gud. Dermed er Gud ude af *denne* del af en adækvat beskrivelse af verden og menneskene. Hvis man alligevel vil finde en mere eller mindre central plads for religion i vores samlede verdensbillede (hvad jeg vil), kan man ikke efterfølgende komme løbende med det billede af Gud (som en integreret del

af en kosmologi eller fysik), som videnskaben netop har løsgjort sig fra. Man må gøre noget andet. Konkret betyder det, at hvis det billede af religion, jeg har udviklet her, er blot i grove træk dækkende, så må man finde en *alternativ* plads for (specielt) den personlige dimension af forestillingen om Gud og Kristus, som indgår centralt i den tidlige kristendom. Og det samme gælder i lige så høj grad for den 'eskatologiske' dimension af den antikke kristendom. Enten kan man se helt bort fra disse dimensioner af kristendommen. I så fald står man med en gigantisk opgave i henseende til at reformulere i et ikke-personorienteret og ikke-direkte-eskatologisk sprog de særlige pointer, som er med til at definere kristendommen. Eller også kan man anerkende de to nævnte dimensioner af kristendommen og så finde plads til dem på den måde, jeg har skitseret: at det kristne svar på det religiøse grundspørgsmål forstår verden, *som om* den var styret af en personlig Gud på de overordentlig mange måder, som indgår i den kristne grundfortælling, inkl. med retning mod en eskatologisk 'ny verden'. Derimod kan man ikke uden videre hævde, at verden *er* styret af Gud på den måde, man mente i antikken. Der er simpelthen sket for meget siden da til, at det kan lade sig gøre.

Af disse to mulige løsninger foretrækker jeg ubetinget den anden, dels fordi man på den måde uden videre kan bevare hele den kristne grundfortælling (som en slags 'billede'), dels fordi man på den måde anerkender noget, som man som religionsanalytiker simpelthen må anerkende: at religioner de facto (ofte) tænker om tilværelsens kræfter i personlige termer. Derimod er man nødt til at forkaste påstanden om, at folk, der bekender sig til fx kristendommen, *skal* forstå denne religion på den måde, man gjorde i antikken. Det kan ikke lade sig gøre, hvis man samtidig også ønsker at være i tæt kontakt med de måder, vi i øvrigt forstår verden på.²²

Tilbage bliver, at det under alle omstændigheder er nødvendigt at gøre rede for, præcis hvordan den kristne grundfortælling besvarer det religiøse grundspørgsmål. Og det gøres netop ikke ved at insistere på en personlig Gud, på kristendommens 'eskatologiske' dimension i direkte kosmologisk forstand osv. Her er spørgsmålet nu et andet: Hvad er det for nogle kræfter i verden (som helhed, inkl. menneskene), sådan som vi nu bedst forstår den gennem videnskaberne, som den kristne grundfortælling forsøger at artikulere? Er det muligt

22. Det er umuligt at komme uden om, at der er stærke formale ligheder mellem mit bud på 'religion' og Rudolf Bultmanns berømte 'eksistential' fortolkning af kristendommen. Hovedforskellen består i, at jeg med hjælp fra Hilary Putnam har forsøgt at udarbejde en forståelse af 'religion', der placerer den i direkte *forlængelse* af den moderne forståelse af videnskaberne i øvrigt. Jeg opponerer altså mod den rendyrkning af det religiøse perspektiv i forhold til videnskaberne, som Bultmann overtog fra Heidegger.

for os at finde nogle beskrivelser heraf, som undlader at gøre brug af den person- og fremtidsfixerede terminologi, som ellers er en integreret del af den kristne 'semantik'. I en vis forstand er det dette, der er prædikantens opgave i den kristne gudstjeneste. Præsten kan udmærket gøre brug i gudstjenesten (og endda i prædikenen selv) af det traditionelle, kristne, person- og fremtidsorienterede sprog. For ingen tvivl om det: Dette sprog (og den kristne grundfortælling som helhed) udtrykker på sin egen måde uden tvivl bedre det, der er kristendommens kerne som svar på det religiøse grundspørgsmål, end nogen omfortolkning vil kunne gøre det. Ikke desto mindre er det så også præstens opgave i prædikenen at artikulere kristendommens anliggender og budskaber på en måde, som *ikke* blot gentager det traditionelle person- og fremtidsorienterede sprog, men som udfolder dets betydning i en tale om menneskenes forhold til verden, der trækker på, hvad vi i øvrigt ved herom fra videnskaberne. Det samme gælder – og om muligt i endnu højere grad – for teologien. Hvad der her er tale om, er hverken mere eller mindre end nødvendigheden af en 'naturalisering af kristen semantik' efter de linjer, jeg har skitseret.

Stoicismen og en moderne reformulering af kristendommen

Vores andet spørgsmål gjaldt muligheden af input fra den antikke stoicisme til en moderne formulering af kristendommen. Den idé kan forekomme helt ved siden af. Men hvis der er hold i tanken om, at stoicismen *de facto* rummer bemærkelsesværdige lighedspunkter med den *antikke* kristendom, og hvis stoicismen tillige (som vi allerede har set) er en decideret 'naturalistisk' tænkende filosofi, så er det jo ikke helt utænkeligt, at den ville kunne give et vist input til en moderne formulering af kristendommen, der også føler sig forpligtet på et 'naturalistisk' perspektiv.

Jeg vil slutte med at pege på to områder, hvor en inddragelse af antik stoicisme i den moderne sammenhæng faktisk kunne tænkes at vise sig frugtbar. Det første område drejer sig endnu en gang om den personorienterede dimension af den tidlige kristendom. Til forskel fra kristendommen var stoicismen ikke personorienteret. Stoikernes Gud var ikke en personlig Gud. Han var snarere *den* centrale kraft i verden, der både skabte verden og opretholdt den. Tilsvarende gælder det så, at det stoiske svar på det religiøse grundspørgsmål (og husk, at stoisk filosofi *også* er en 'religion') går et langt stykke i retning af at skrive ud i ikke-personorienterede begreber, hvordan man skal forstå menneskenes forhold til verden *som* svar på det religiøse grundspørgsmål. Faktisk er spørgsmålet om, hvordan mennesket skal håndtere

verden i forhold til den kendsgerning, at mennesket plages af ulykke, mislykkethed og død, noget nær det centrale tema i den del af stoicismen, som vi noget forkortet kalder deres 'etik'.²³ I virkeligheden er der tale om et samlet religiøst-og-etisk udspil, som i allerhøjeste grad kan ses som et svar på det religiøse grundspørgsmål. Hvis der så også er betragtelige ligheder mellem stoicismen og den tidlige kristendom, ja så kan man sagtens forestille sig, at et tilbagegreb til stoicismen kan give værdifuldt input til en reformulering af kristendommen på den moderne naturalismes præmisser.

Det andet område, hvor inddragelse af stoicismen kan være relevant, drejer sig så om et aspekt af stoicismen, der er direkte modsatrettet det ikke-personorienterede aspekt, vi just talte om. Ganske vist er den stoiske Gud primært at forstå som en kraft. Men han er jo alligevel også en (slags) person: Han er Zeus. Hvad mere er, stoikeren kan henvende sig til ham i en hymne eller en bøn *som* til en person.²⁴ Det er et tema, som vi i projektet om 'Naturalism and Christian Semantics' desværre ikke har nået at få gennemarbejdet: Hvordan forstår stoikerne fænomenet bøn, når det kun er så at sige i anden omgang, at deres Gud fremtræder som en personlig Gud? Uanset hvad svaret nærmere måtte være, er det klart, at lige præcis den særlige konstellation af naturalistiske grundudsagn om kræfter i verden o.l. og så en personlig henvendelse til Gud *som* en person kunne tænkes at være i allerhøjeste grad relevant i forbindelse med den moderne reformulering af kristendom, vi har talt om. For som vi så, rejste den jo det samme spørgsmål.

Konklusion: Naturaliseret kristendom

Tilbage bliver det afgørende: I lyset af den udvikling, jeg har foretaget med input fra Hilary Putnam, af en fuldstændig legitim plads for religion og teologi som praksis og vidensform i en moderne refleksion over verden og menneskene, der ligger i direkte forlængelse af videnskaberne i øvrigt, kan vi med fuld ret hævde, at såvel religion i almindelighed som kristendom i særdeleshed lader sig 'naturalisere' (i den bredere betydning af 'naturalisme'). Hvordan det konkret og

23. Under arbejdet på denne artikel er det blevet klart for mig, i hvor høj grad stoisk 'etik' i virkeligheden er meget mere end en 'etik' i vores forstand og faktisk tenderer markant i retning af 'religion', sådan som jeg har forstået begrebet her. Det svarer til, at man i den tidlige kristendom ikke kan sondre skarpt mellem 'teologi' og 'etik'. Faktisk optræder begreberne 'theology' og 'ethics' overalt med anførelses-tegn i min bog *Paul and the Stoics* (2000).

24. Tænk fx på stoikeren Cleanthes' berømte, overleverede 'Hymne til Zeus'.

detaljeret skal ske, har vi ikke set på med nogen som helst form for præcision. *At* det de facto til stadighed sker (i såvel prædiken som teologi), er jeg ganske overbevist om. Hvad jeg her har koncentreret mig om, er at vise, at det faktisk kan ske helt legitimt, når man gør sig klart, hvad religion er (set med moderne øjne), og hvor religioner hører hen i et samlet billede af den menneskelige tilgang til verden: Religion er verdenshåndtering.²⁵

25. Arne Grøn og Sami Pihlström har læst og kommenteret en helt anden udgave af denne artikel, som jeg kaldte 'Theology without Ontology'. Den blev også drøftet på et seminar i april 2011 i 'Centre for Naturalism and Christian Semantics'. Jeg er alle involverede, inkl. min med-projektleder Niels Henrik Gregersen, taknemmelig for 'feedback'. Derimod føler jeg mig desværre ikke sikker på, at det er lykkedes mig at *overbevise* nogen af dem. The conversation continues ...