

Religionene som systematisk-teologisk problemfelt

Av BÅRD MÆLAND

1. Religionene som fundamental- og totalteologisk problem

Jeg vil i denne artikkelen sette søkelyset på hvordan teologien, forstått som *kristen, systematisk* teologi, forholder seg til nærværet av verdens religioner. I vårt land har den systematiske behandlingen av disse, om det nå dreier seg om verdensreligionene eller New Age,¹ stort sett blitt overlatt til religionsvitenskapen. Teologien (forøvrig) har sjelden gått inn i dette materialet med full tyngde. Det har medført at religionene fra systematisk-teologisk hold ofte har blitt behandlet i svært generelle vendinger.²

Det er langt fra selvsagt at en slik arbeidsfordeling hverken er adekvat eller heldig. Særlig dersom den skjer på ett og samme teologiske fakultet. Her må jo det kritiske spørsmål bli hvorfor religionene skal få en særbehandling utenfor den systematiske teologi? Særlig påtrengende blir dette all den tid religionsvitenskapen overveiende ikke fungerer normativt.³ Hvorfor kunne man ikke ha flere slike frittstående fag som alle har en klar relevans til systematisk teologi: sosialantropologi, lingvistikk, sosiologi, psykologi, for den saks skyld sosialøkonomi eller statsvitenskap? Eller burde kanskje religionsvitenskapen som alle disse, integreres i de ulike teologiske disiplinene.

I den internasjonale debatt i de siste tiår har diskusjonen gått høyt om hvilken utfordring religionene egentlig utgjør i møte med kristen teologi.⁴ Særlig to anliggender har ofte vært fremme:

a) spørsmålet om å la forholdet mellom kristen teologi og verdens religioner få *fundamentalteologisk* status, og

b) hva religionene i deres enkelte deler betyr for den kristne selvforståelse. Det jeg vil kalle den *totalteologiske* utfordring.

Nå er «fundamentalteologi» et begrep som på protestantisk mark er relativt nytt og som har hatt en høykonjunktur de siste par tiår. Som begrep og disiplin innen katolsk teologi har det som kjent en lang historie. I denne tradisjonen har det utviklet seg fra først av å representere en katolsk apologetikk med sikte på å styrke åpenbaringsens troverdighet på almene og historiske premisser, til senere å bli knyttet tettere opp til dogmatikken.

Når fundamentalteologi har gjort sitt inntog i den protestantiske teologi, har funksjonen dels vært å profilere den kristne teologien *utad* i forhold til alternative og konkurrerende «tradisjoner», ikke minst i forhold til ulike vitenskapsteoretiske og -metodiske paradigmer. Dels har målet vært å gjøre rede for teologiens grunnlag, objekt og indre strukturering, inklusive metodeoverveielser.⁵

Et omstridt punkt er hvordan forholdet mellom denne mer formale systematiske teologi og den materiale nærmere skal bestemmes. Er det en indre sammenheng dem imellom? Vil f.eks. sentrale dogmatiske loci måtte styre de fundamentale overveielser både utad og innad? Eller bør teologien følge de almene konjunkturer ellers i universitetsverdenen?

Selv forstår jeg fundamentalteologi som *de systematisk-teologiske overveielser som sikter på å gjøre rede for konstitutive elementer av metodisk og material art for en teologi som ønsker å legitimere sin vitenskapelighet.*

Forståelsen av religionene som fundamentalteologisk utfordring må derfor etter min mening implisere overveielser av både formal-metodisk og material art. Da den materiale utfordringen ikke bare tar for seg en enten-eller-problematikk, men aktualiserer de totale teologiske systemer blant religionene og dermed den kristne teologi, vil vi i tillegg til en fundamentalteologisk problematikk snakke om en totalteologisk utfordring. I forlengelsen av dette ønsker jeg å fremme følgende hovedtese for behandlingen av problemfeltet videre:

Tese 1: Religionene representerer både en fundamentalteologisk og en totalteologisk utfordring. Begge deler har å gjøre med religionenes pretensjoner om å være konkurrenter til kristendommen, på henholdsvis grunnleggende og delvis måte. Dette tvinger kristen teologi til å gjennomtenke den teologiske tilordningen av religionene i forhold til kristendommen, samt den formative funksjonen religionene har i møte med en kristen teologi.

Tesen kunne også vært omformulert med tanke på religionsvitenskapen, særlig som en utfordring til den deskripsjonsbegrensning faget har pålagt seg selv.⁶ Her vil vi imidlertid forsøke å behandle problemfeltet utfra en systematisk-teologisk synsvinkel.

2. Er kristendommen en tilstrekkelig horisont for teologien?

Et spørsmål som melder seg for teologien, og da særlig til den dogmatiske teologi, er: Har man maktet å tolke religionenes ulike påstander om alt fra å inneholde genuine gudsåpenbaringer til å ha den riktige forståelsen av mennesket, Kristus, frelse, m.m.? Hva med andre ting som ikke har like direkte paralleller til den kristne tro? Spørsmålene er vesentlige dersom teologien ønsker å forholde seg til hele den tilgjengelige virkelighet.

La oss se på to eksempler som belyser noe av teologiens manglende møte med religionene. Eksempelene er hentet fra henholdsvis den tyske misjonshistorien og fra Universitetet i Berlin rundt århundreskiftet. Min påstand er at hver av disse representerer to måter å forholde seg til religionene som begge (gjerne i beslektet form) har preget både norsk og vestlig teologi for øvrig, og som vi må bort fra.

For det første: Selv om det finnes mange eksempler på det motsatte, har kristen misjon ofte ignorert annerledes troende fra fjerne himmelstrøk. Og kanskje er dette i størst grad blitt gjort av de som aldri selv kom i kontakt med «hedningene». Et kjent og illustrerende eksempel er knyttet til den første lutherske misjonær i India, *Bartolomäus Ziegenbalg*. Kort etter sin ankomst i 1706, startet han språklig funderte studier av hinduismen. Da han senere forsøkte å få disse manuskriptene publisert i Halle, Tyskland, fikk han følgende klare melding fra den kjente *August Hermann Francke*: Ziegenbalg var utsendt for å «utrydde hedenskapet i India, ikke for å utbre den hedenske dårskap i Europa».⁷

For det andre: Tilsvarende har man prinsipielt forholdt seg i diskusjonen om religionshistorie skulle inkluderes i det teologiske selskap. En ytring som fikk langvarige konsekvenser i Tyskland, finner vi i rektoratstalen *Adolf von Harnack* holdt ved Universitetet i Berlin 3. august 1901.⁸ Her, på høyden av den religionshistoriske skoles utvikling, fremfører Harnack følgende spissats angående den kristne religion: «Wer diese Religion nicht kennt, kennt keine, und wer sie sammt ihrer Geschichte kennt, kennt alle».⁹

Satsen er arrogant. Likevel må man merke seg enkelte momenter i den nære kontekst dersom man vil forstå den. Spørsmålet Harnack egentlig tar stilling til ved denne formuleringen, er nemlig følgende: «Sollen ... die theologischen Facultäten nicht ihre Pforten öffnen und

sich zu religionsgeschichtlichen Facultäten erweitern?». ¹⁰ Harnack selv stod jo i denne tradisjonen, riktignok med den *kristne* religionshistorien som gjenstand. Spørsmålet følger han opp slik senere: «...ideal angesehen /bleibt es/ eine Verkürzung dass sich die Theologische Facultät auf *eine* Religion zurückzieht», hvilket igjen følges opp med et særdeles retorisk spørsmål: «aber welche Religion [sc. das Christenthum] ist das?». ¹¹ Svaret er: Kristendommen er Religionenes Religion. Her går det, for å si det med *Hegel*, om «die Absolutheit des Christenthums».

Så fortsetter han med å slå i bordet med Bibelens uovertruffenhet i forhold til Homér og Koranen, det store tidsspennet kristendommen representerer, og til slutt med at den kristne religion er en levende religion. M.a.o. en prinsipiell apologi for at det er tilstrekkelig å studere den kristne religion alene, men like fullt: Hele tiden innen den religionshistoriske skoles paradigme.

Til dette kommer i tillegg Harnacks *pragmatiske* argument for at de teologiske fakulteter bør holde seg til den kristne religion: Teologene ville komme til å gjøre et diletantisk arbeid med religionene dersom religionshistorien bare skulle drives frigjort fra språk og historie. ¹² Dette må vel forstås som en frykt for at det historiske skulle forsvinne i iveren etter å kartlegge (for ikke å si: spekulere i) «de religiøse idéer». Konklusjonen blir at Harnack overlater studiet av religionene til de filosofiske fakulteter, så slipper teologene å yte disse unødige konkurranser. ¹³

Men det gjenstår et uløst problem her, og det har interesse for oss. På den ene side avstår Harnack fra å anse religionene som et teologisk problemfelt. Kristendommen rommer alt som trengs å vite om «Religionen», religionene «tematiseres» ikke og overlates til filosofene. På den annen side viser det seg imidlertid at religionene hos Harnack *faktisk* har en plass i «Religionens» virke i verden. Religionene er på en helt bestemt måte knyttet til Religionen. Vi kan si at kristendommen for Harnack blir en tilstrekkelig horisont for teologien, uten at den dermed utgjør hele horisonten.

Teologien kan vanskelig forsvare å ignorere religionene på denne måten. Dersom religionenes ulike påstander skal tas på alvor, må de kunne behandles på en annen måte fra systematisk-teologisk side.

3. Ulike systematisk-teologiske tilnæringsmåter til religionene

Før vi selv tar stilling til dette, vil vi se på hvilke systematisk-teologiske modeller som har vært fremsatt for å tilordne forholdet mellom

religionene og kristen teologi. Vi er her ute etter en eventuell fundamental- og totalteologisk tilnærming til religionene.

3.1 Religionene og systematisk teologi som adskilte sfærer: Karl Barth Harnack er ikke alene om å ekskludere religionene og religionsvitenskapen fra teologien. En viss videreføring hva gjelder konklusjon, men med en helt annen argumentasjon, finner vi igjen hos *Karl Barth*, riktignok med enkelte nyanser gjennom hans forfatterskap.

Barth innleder *Kirchliche Dogmatik* (KD) med å angi følgende tese for hva hva dogmatikk som teologisk disiplin er, nemlig: «die wissenschaftliche Selbstprüfung der christlichen Kirche hinsichtlich des Inhalts der ihr eigentümlichen rede von Gott».¹⁴ Dogmatikkens oppgave er altså *Selbstprüfung*, og innholdet er *scæregent*.

Nå er selvsagt ikke denne satsen tatt ut av luften hos Barth. Denne formale bestemmelsen av teologiens oppgave er styrt av meget klare materiale føringer, både hos den tidlige og sene Barth, nemlig av Kristus som «det ene Guds ord» til menneskene (jfr. Barmen-erklæringen, pkt.1).¹⁵

Når så teologien sentrerer på denne måten, så får det relativt store konsekvenser for hvordan religionene faktisk (ikke) behandles. Barth kan i KD I/2 si at hver eneste religion er «der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens d.h. die dem Glauben gerade entgegengesetzte Haltung und Handlung».¹⁶ Dette er ikke uttrykk for arroganse hos Barth, men prinsipielt begrunnet i åpenbaringsens dialektiske forhold til all religion. Denne kritikken er imidlertid i første rekke rettet mot kristendommen som religion, som representant for det som står Gud imot.¹⁷

Men altså: Det som virkelig interesserer, står på den annen side av det dialektiske spennet, kontrært til menneskets religion om den er kristen eller ikke: Kristus-åpenbaringen og åpenbarings-troen. Dette kommer utenfra som gave og tiltale, og utgjør en helt annen sfære enn menneskets egne religiøse bestrebelsler, forstått som «Greifen» etter Gud.¹⁸

Barth illustrerer forholdet mellom åpenbaringen og religionene med en *lys-skisse*: Så snart solen (d.e. Kristus) skinner, så blir stjernene mørke og månens lys forsvinner.¹⁹ Kristendommen er den sanne religion i den grad den lever på den opplyste delen av jorden, i kraft av Guds dom og rettferdighet i Kristus.²⁰ Siden religionene lever på den siden av jorden som er vendt fra solen, er de uinteressante for det dogmatiske arbeidet. Barth overlater derfor også arbeidet med religionene til humanvitenskapene.

Denne sollignelsen forfølges senere hos Barth, i KD IV, da under

overskriften «Licht des Lebens» (d.e. Jesus). Her heter det, på bakgrunn av påskehendelsen: «Sollte es etwa – was gewiß nicht vornherein zu bestreiten ist – auch da draußen wirklich leuchtende Lichter des Lebens, wahres Wort Gottes geben, so ist es *allein* auch da draußen dieses Wort, so leuchten jene Lichter auch da draußen, weil und indem auch da *sein* – kein anderes Licht als *sein* Licht leuchtet».²¹

Barth utelukker altså ikke at det finnes Wort Gottes utenfor kirken, og snakker i samme forbindelse om «in ihrer Weise auch reale Offenbarungen». Han lokaliserer disse til to områder: a) som gudgitte, muntlige vitnesbyrd og formidlinger om Ordet i den profane menneskeverden, og b) i skapelsens orden og konstans, på tross av syndefallet. Derfor blir en av konsekvensene også å snakke om «virtuelle» og «potensielle» kristne utenfor kirken. Nærheten til katolsk tankegang, representert ved *Karl Rabner*²² og *Nostra aetate*,²³ skulle på flere punkt være tydelig, om enn oppsiktsvekkende.

Utover dette har ikke den inklusive åpningen Barth her forestår overfor religionene gitt seg merkbare konsekvenser i hans dogmatiske arbeid, selv om han muntlig har antydnet at han i en ny revisjon av dogmatikken ville knytte sterkere an til religionshistorien.²⁴ For Barth er og blir Kristus det ene Guds ord til verden.²⁵ Det kan derfor heller ikke erstattes av noe annet. At dette Gudsordet favner uendelig vidt betyr ingenting for hvorvidt religionene er noe annet enn menneskelig vantro og oppsetsighet mot Gud.

Forholdet mellom systematisk teologi og religionene blir derfor for Barth et ikke-forhold. Teologisk sett er religionene uinteressante. Deres eneste mulighet er å oppheves (aufzuheben) gjennom åpenbaringen.²⁶ Om de skulle ha noen positiv interesse, så er det på linje med kultur, politikk, osv. Man kan like gjerne høre «hyrdens røst» fra en sosialistisk politiker i Basel, som i en hvilken som helst religion. Slik oppnås det imidlertid en solidaritet i religionenes verden der alle innordnes dialektikken: religion – religion som vantro – åpenbaring som opphevelse av religion.

Konsekvensen blir likevel at religionene seiler sin egen «sjø» i forhold til det teologiske arbeid. Vi kunne kanskje også si, for å bli i bildet: På et helt annet hav. Dette er forsåvidt et fundamentalteologisk grep hos Barth, men det sperrer samtidig for en nærmere og mer nyansert teologisk forståelse og vurdering av religionenes verden. Det ene Gudsordet overskygger alt annet. Når religionene slik disqualifiseres på ett punkt, så medfører det at også et totalteologisk arbeid med religionene er utelukket.

Spørsmålet videre er om det finnes forbindelse mellom de nevnte «havene»? I fortsettelsen skal vi gå inn på to teologer som mener det

er det, og som derfor stiller opp med en helt annen teologisk interesse for religionene.

3.2 Religionene som identitetsformative svar på den skjulte Guds fremtreden i verden: Carl Heinz Ratschow

Et mer intimt forhold mellom religionene og teologien finnes hos *Carl Heinz Ratschow*.²⁷ Hans avstandtagen til Barth gir seg av følgende grunntese: Kristendommen kan ikke føres som en «Selbstgespräch». Utgangspunktet for dette er nokså alment, nemlig: «...daß, ein Glaube an einen Gott sich selbst nach Grund, Inhalt und Ausdruck nur zu begreifen vermag, wenn er darauf reflektiert, daß es andertwärts auch Gläubigkeiten an Gott und Götter gibt, die sich ebenfalls nach ihrem Grund, Inhalt und Ausdruck zu begreifen versuchen.» Altså: Den beste måten å forstå seg selv på, er å forstå andre. Dette gjelder særlig fordi andre forstår de innholdsmessig samme elementene annerledes. Religionene blir på denne måten parallelle systemer.

En slik forståelse er ifølge Ratschow imidlertid umulig så lenge man opererer med et religionsbegrep som Barths; menneskets forsøk på å rettferdiggjøre seg ved religiøse gjerninger.²⁸ Nå er riktignok Barths religionsbegrep helt parallellt til Luthers tanke om menneskets gjerningsrettferdighet. Som luthersk teolog avviser Ratschow heller ikke å bruke dette til en religionsteologisk bedømmelse av forholdet mellom kristendommen og religionene, men som hjelp til å forstå religionene er det ubrukelig.²⁹

Hva stiller så Ratschow opp selv som hjelp for den systematiske teologi til å forstå religionene? Selve utgangspunktet for Ratschow er å forstå religionene som «Lebensvorgang, der da anhebt, wo ein Gott – oder ein Ereignis wie die bodhi³⁰ – einen Menschen betrifft und ihm sein Leben gründet sowie dessen Sinn erschließt und dessen Grenze ausmacht.»³¹ Religionenes karakteristika er altså: livsgrunnleggende, meningsskapende, og grensesettende. Ut ifra dette utfolder han forholdet mellom religionene og den systematiske teologi.³²

1. Hver religion har sin bakgrunn fra en særegen *grunnhendelse*. De har hvert sitt sentrum som grunner seg i en tilsvarende konstitutiv opplevelse/hendelse. En slik forståelse står i kontrast til en utviklingsforståelse av religionene, som vi mest utpreget finner hos *Hegel*, der religionene tilordnes i samme utviklingslinje med kristendommen på tronen. Men den samme forståelsen impliserer også en markert grense for hvor langt man kan komme i forståelsen av en annen religion: «Wer eine Gottesverehrung ein-sieht, der verehrt diesen Gott und hängt ihm an».³³

På denne måten selvstendigjøres religionene utifra deres grunnerfaring og -hendelse, det han annetsteds kaller «die Kontingenz ihres Heilsereignisses».³⁴ Refleksjon omkring disse hendelsene i de respektive religionene er riktignok betinget av utvikling, men ikke det Ratschow kaller *res religionum*: Gud.

Dette rører samtidig ved det sentrale dogmatiske problem: Hvem er denne Gud? Den kristne dogmatikk må ifølge Ratschow utsette seg for andres oppfatninger om det samme, eller tilsvarende, for å nå frem til klarhet i egen erkjennelse. Av et slikt «Reinigungsbad» følger da også: «daß viele Scheinprobleme aus der Dogmatik und Ethik verschwinden und die oben genannte *res religionum* in ihrem spezifisch christlichen Grund hervortritt». Religionene fungerer m.a.o. som identitetsdannende samtalepartnere.

2. Religionene er alle som en *forløsningsreligioner*. Kriteriet er at religionene gir «das sinnverstellende Lebensleiden sowie den stetigen Bruch in das Sterben» en tolkning som gjør at man som menneske kan leve meningsfullt og ansvarlig, samtidig som denne tolkningen *åpner* såvel som *transcenderer* det menneskelige liv. Dette representerer den *etiske* utfordringen fra religionene. I særlig grad knytter Ratschow dette til den evangeliske forståelsen av *loven*. «Das spezifische Verständnis des Gesetzes...ist vor allem ein religionswissenschaftliches Problem». Spørsmålet om religionenes hjelp som «Lebensbewegung» blir dermed et fundamentaletisk problemfelt.

3. Religionene fungerer som *svær på* Guds fremtreden og tilstedeværelse i verden, *praesentia dei*. Å forholde seg til de ulike svarene er en oppgave som ikke bare kan løses religionsfilosofisk. Den har klare utfordringer til både etikk og dogmatikk, jfr. også første og andre tese.

Det som teologisk sett legitimerer en slik åpning mot, og hermeneutisk avhengighet av religionene, er læren om den skjulte Gud, *Deus absconditus*. Mens Barth kun holder seg til *Deus revelatus*, og slik skjerner seg for andre deler av Guds virke i verden, åpner altså Ratschow opp for en anerkjennelse av *praesentia dei* i religionene. Religionene blir på denne måten instrumenter – *res secundas* – for den skjulte Guds virke i verden.³⁵

Forholdet mellom den skjulte Gud og den åpenbare, treenige Gud blir nærmere bestemt slik: «Die anfechtende Verborgenheit des Welt-Waltens Gottes wird erhellt und vergewissert von Wort, Werk und Person Jesu, den Gott als Heiliger Geist heute wirksam läßt.»³⁶ Religionene tilordnes på denne måten den treenige Guds virke i verden. En av de heldige sidene ved Ratschows konsepsjon er understrekningen av religionenes funksjon som identitetskontrasterende og -

skapende, parallelle alternativer til kristendommen. Kristendommen og de andre religionene lever til syvende og sist i en slik gjensidig formativ, men likefullt konkurrerende situasjon.

Også det teologiske forsøket på å si noe om realitetene i andre religioner er heldig, uten at språket av den grunn blir for ladet av hans eget teologiske utgangspunkt. Men dermed er det også sagt at Ratschows forståelse av religionene er bestemt av hans øvrige teologi, særlig de mulighetene som ligger i skillet mellom *Deus absconditus* et *revelatus*. Selv om religionene vil komme til kort i forhold til den åpenbare Gud i Kristus, så ivaretas dynamikken i religionene. Og fremfor alt: De blir behandlet som teologisk interessante i forhold til å forstå Guds virke i verden. Ratschows tenkning omkring religionene bærer også preg av å bygge på konkret, religionsvitenskapelig materiale.

Ratschow forsøker altså å integrere religionsvitenskapelig materiale i teologien, samtidig som han mener teologien gir den beste tolkningen av hva som skjer i religionene. Religionene blir tilordnet teologien både fundamentalt (som alternative svar på Guds fremtreden i verden) og totalt (som identitetsformative paralleller til kristendommen).

3.3 «Religionenes teologi»³⁷ som teologisk fundamentaldisiplin:

Wolfhart Pannenberg

En annen posisjon, men med mange videreførende elementer, utgjør *Pannenburgs* vitenskapsteoretiske arbeid i *Wissenschaftstheorie und Theologie*.³⁸ For å få tak på hvordan Pannenberg bestemmer forholdet mellom religionene og den systematiske teologi, kan det være greit å ha for seg hvordan han tilordner religionene til hele hans teologiske byggverk.

For det første: Gud er «den alt bestemmende virkelighet», og han gir seg til kjenne i historien, som «makt». Dette er den gudsforståelsen som ifølge Pannenberg gir seg utfra sammensmeltingen av den greske metafysiske gudstanke og den jødisk-monoteistiske.³⁹ Imidlertid ønsker han å utnytte den som en hypotese som kan godtgjøres ved å prøve den på dens egne implikasjoner, nemlig gjennom menneskenes erfaringer av den Gud som gir seg til kjenne.⁴⁰

For det andre: Da dette skjer gradvis og Gud tilordnes totalitets-kategorier, som totalitetens grense,⁴¹ vil han ikke kunne være åpenbart fullt ut før ved historiens slutt. Så lenge den utestår, vil derfor alle tematiseringer (les: religioner) av Guds virkelighet kunne konkurrere om det sanne uttrykk for Gud.

Dette er det integrativt-assimilerende moment som grunnleggende

sett har å gjøre med religionenes potensiale til å forholde seg åpne mot samtiden og særlig fremtiden siden det er i fremtiden Gud finnes (som historiens totalitet og ende). Av dette følger det at: «Nur in der Perspektive einer Weltgeschichte der Religionen kann die Bedeutung einer Einzelreligion und ihres gegenwärtigen Entwicklungsstandes voll in den Blick kommen».⁴²

For det tredje: Ved Kristus er historiens ende, og dermed Guds virkelighet som helhet, foregrepet. Gud blir altså definert i Kristus. Religionenes funksjon blir dermed å være oppfylingshistorie for den definitive hendelsen som skjer i Guds oppreisning av Kristus fra de døde. Svaret er altså i én forstand allerede gitt, samtidig som det er avgjørende hvordan religionene utvikler seg i forhold til det som med Kristus-hendelsen er åpenbart (fordi den er en foregripelse av *enden*).

Av dette trekker Pannenberg følgende konsekvens: Religionsvitenskapen må *redefineres* som religionsteologi; den må ta religionenes tematiseringer av den guddommelige virkelighet på alvor og ikke begrense seg til «Tun des Menschen» (*G.v.d. Leeuw*). «Die eigentliche Thematik der Religionen, die in ihnen erfaßte Bekundung göttlicher Wirklichkeit, kann nur in einer *Theologie* der Religionen Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung werden».⁴³ Slik blir religionsteologien en fundamentaldisiplin i den teologiske encyklopedi. Den blir også overordnet en kristen systematisk teologi. Kristen teologi forstås nemlig som en undergruppe under religionsteologien, som en tematisering av den kristne religions gudsforståelse.⁴⁴

Det kan være klagende å se på hvilke ulike nivå som aktualiseres i dette religionsteologiske konseptet.⁴⁵ For det første har han et *religionsteoretisk* eller *-filosofisk* nivå som er representert ved påstanden og hypotesen «Gud som den alt bestemmende virkelighet». Dette er et alment begrep som må godtgjøres på et annet nivå, nemlig i *religionshistorien*.⁴⁶ Dersom Gud som den alt bestemmende virkelighet skal kunne verifiseres, må begrepet inngå som en strukturerende bestanddel i alle religioner siden det er i disse at tematiseringene av dette begrepet finner sted.⁴⁷

Religionenes kamp om den alt bestemmende virkelighet utgjør derfor det religionsteoretiske *tertium comparationis* mellom religionene. For å formidle mellom disse nivåene (det teoretiske og historiske) kommer de religionsvitenskapelige hjelpedisiplinene som forsøker å systematisere de empiriske dataene fra religionshistorien (religionspsykologi, -fenomenologi, og -sosiologi). Her vil også enkeltelementer i religionene få sin plass, men alltid i forhold til det overordnede perspektivet: Om de styrker den nevnte gudsforståelsen, eller ikke.

Målet for Pannenberg er altså å redefinere religionsvitenskapen – som religionsteologi. Nå har ikke Pannenberg stor tro på at det lar seg gjøre å forandre den tradisjonelle religionsvitenskap på denne måten. Derfor overlates den teologiske og almene forståelsen av religionene til den systematiske teologi, som en nødløsning, men med samme metodiske føringer.

Dette religionsteologiske arbeidet er først og fremst fundamentalteologisk tenkt, men prinsipielt sett sikter det også mot å integrere totalteologiske elementer. Det henger sammen med grunnkategoriene helhet-del hos Pannenberg.⁴⁸

4. Systematisk-teologiske utfordringer

Vi har nå sett tre ulike måter å innordne religionene i forhold til den systematiske teologi på. Graden av integrasjon varierer fra Barths dichotomiske løsning til Pannenbergs fullt ut integrerte. Ratschow forsøkte en mer dialektisk tilnæringsmåte.

Nå vil jeg selv, utfra et *fundamental-* og *totalteologisk* perspektiv, tetisk markere noen grunnleggende aspekter ved hvordan jeg mener den systematiske teologi bør omgås de ikke-kristne religionene.

Tese 2: Behandlingen av religionene bør legitimeres og integreres ut ifra sentrale systematisk-teologiske overveielser. Dette har først og fremst å gjøre med at den jødisk-kristne Gud har med hele verdenshistorien å gjøre og derfor også med religionene.

Skal man kunne yte et teologisk arbeid med religionene, må det stilles visse teologiske krav til ens eget utgangspunkt. *Paul Tillich* fremsetter et sted fem forutsetninger som han mener man restløst må godta dersom man skal kunne bli tatt seriøst i arbeidet med religionene:⁴⁹

1. At åpenbaringserfaringer er *universelt menneskelig*.
2. At mennesket *fordreier* åpenbaringene ved å tilpasse dem sin egen situasjon.
3. At det i samme åpenbaringshistorie parallellt løper en *kritikk* av disse fordreiningene.
4. At det *kan* finnes en *sentral bendelse* i religionshistorien som integrerer de positive elementene fra de ulike utviklingene og gjør det mulig med en teologi med universalitetskrav.
5. At religionene ikke løper ved siden av kulturen, men er den *skapende grunn*.

Man kan være enig eller uenig med Tillich. Likevel kommer man etter min mening ikke utenom det kritiske spørsmål om man antar at

religionene kan gi et bidrag til forståelsen av Gud og hans virke i verden, oss selv og mye annet, eller ikke. Dette er det indre teologiske krav som bør stilles til den som gir seg i kast med forholdet mellom den systematiske teologi og religionene. Ovenfor har vi sett hvordan et negativt svar på dette spørsmålet ekskluderer religionene som uinteressante (Harnack, Barth).

Dersom man svarer positivt på dette spørsmålet, så blir det neste spørsmålet: På hvilken måte åpner den kristne teologi opp for å integrere andre religioner i ens teologiske perspektiv? Og: hva i teologien kan gi legitimitet til dette?

Tradisjonelt lutherske tilnærminger har vært å tilordne religionene til skapelsens og lovens plan, og dermed til den skjulte Gud (C.H. Ratschow). En nyere tilnærming utgjør W. Pannenberg's religionsteori der de ulike religionene tilordnes en bestemt religionsteori.

Det springende punkt blir her om man klarer å forene et teologisk gitt utgangspunkt med religionsvitenskapelig, særlig religionshistorisk, kunnskap.⁵⁰ Selv om dette blir en slags *inklusiv* del av det fundamentalteologiske problemfelt som religionene utgjør, må teologer regne med skarp strid vis-à-vis de tradisjonelle religionsvitenskapelige fagtradisjonene.

Før vi ser på den motsvarende *kritiske* delen (vurderingen av religionene), skal vi se på de *totalteologiske* aspektene.

Tese 3: Kristen systematisk teologi må utsette seg for samtale og sammenligninger med andre religioner i deres fulle bredde. Dette har en tredobbel begrunnelse: a) En kristen identitet benter viktige identitetsformative impulser fra religionene, b) religionene forstår seg selv som normative og alternative, og c) vi lever i en verden der tiltagende spenninger mellom ulike kulturer og religioner krever et teologisk arbeid med felles og splittende spørsmål.

Theo Sundermeier har stilt spørsmålet om man teologisk sett kan tenke seg at religionsvitenskapen, og dermed også religionene, kan gi den systematiske teologi *korrelativt ny erkjennelse*.⁵¹ Det er et sentralt spørsmål i denne sammenheng og bygger videre på det som er sagt under foregående tese.

Nå kommer det imidlertid an på hva man mener med «fundamental» og «ny» erkjennelse. Dersom det forstås som prinsipiell åpenhet for at man i religionene kan finne teologiske elementer som gjør at man på grunnleggende vis må revidere sin teologiske posisjon, tror jeg det i utgangspunktet undergraver muligheten for f.eks. en tradisjonell kristen identitet, der «kristen» fundamentalt knytter an til Guds

definitive ord til menneskene: Kristus (contra det religionspluralistiske paradigme) – skjedd i historien, bevitnet i Skriften, om enn ikke det eneste (contra Barth). Dersom man tillegger religionene et slikt utgangspunkt, eller tilsvarende underkjenner sitt eget, vil dette måtte ta sitt utgangspunkt i et pluralistisk og/eller agnostisk religionsparadigme.

Etter min oppfatning går det likevel an å finne kultus og erkjennelse i religionene som gir uttrykk for en *utdypende* forståelse av dogmer i vår egen tro, og slik sett kunne dette både fungere fundamentalt i betydningen «dyptgående», og nytt i den forstand at det kommer utenfra, fra en tradisjon som hverken har en kristen tradisjon eller Skrift å støtte seg på.⁵² Jeg deler derfor Ratschows oppfatning om at kristne teologer vil kunne dra stor nytte i eget arbeid og profilering av kristen tenkning ved å la seg utfordre av det nye og fundamentale i andres svar på Guds tilstedeværelse i verden (og da ikke bare vestlige filosofers svar). Ved en slik sammenstilling vil man kunne oppdage parallelle strukturer, konvergens, korrelasjon, men også ting som representerer divergens og krever konfrontasjon.

Det er viktig at dette ikke snevres inn til bare å gjelde én del av teologien. Både dogmatiske loci (gudsforståelse, kosmologi, antropologi, kristologi, forløsning/forsoning), etiske problemstillinger (materiale områder, verdssystem, handlingsbegrunnelse, normbegrunnelse) og selvsagt også religionsfilosofiske temata, aktualiseres i møte med religionene. Et særlig påtrengende problemfelt utgjør også det som har med *spiritualitet* i vid betydning å gjøre.⁵³

Denne tilnæringsmåten til religionene har også som begrunnelse at religionene fremtrer som *alternative* til kristendommen. Dette innebærer at kristen teologi må kunne forsvare seg utad fordi religionene forstår seg som selvbekreftende, slik også kristendommen gjør det. En slik konkurranse kan bare fanges inn om man oppfatter religionene som faktiske sannhetskonkurrenter. Neste tese vil ta for seg den sannhetsvurdering som den systematiske teologi må foreta i dette møtet. Poenget her er at religionenes pretensjoner i møte med vår tro og teologi krever at vi setter hele vår teologi frem for innsyn, samtidig som vi ved dette lærer vårt eget bedre å kjenne.

Dersom man i motsatt fall bare skal innhente informasjon om andre religioner og religiøse strømninger uten å profilere sin egen identitet i forhold til dette, så understøtter man enten en pluralistisk og/eller etisk religionsteologi, eller et agnostisk verdensbilde. Etter min mening er dette hverken nødvendig metodisk, eller adekvat på et teologisk fakultet. Det er også i utakt med religionenes selvforståelse.

Til slutt har jeg angitt et pragmatisk synspunkt på hvorfor et teologisk møte med andre religioner bør finne sted: den rolle religionsspørsmål spiller i dagens verdenssituasjon. Systematisk teologi lever på mange måter av og for aktuelle utfordringer som kaller på begrunnede svar. Vår globalt interreligiøse situasjon, kombinert med lokale, tilnærmet uløselige spørsmål, krever en dialog på tvers av religionsgrenser der også temata med dyp forankring i de respektive tradisjoner bringes på bane. Etter min mening må f.eks. viktige fellesetiske bestrebelsler og filosofiske spekulasjoner ikke settes i stedet for sentrale, teologiske samtaler og konfrontasjoner. For de som er overbevist og preget av sin religion, vil dette være stedet for den viktigste dialogen.

Tese 4: En systematisk-teologisk behandling av religionene må integrere en kritisk vurdering av hvorvidt og i tilfelle på hvilken måte religionene er sannbetskonkurrenter til kristendommen. Denne kan bare gjøres med utgangspunkt i eget normativt ståsted, men man bør tilstrebe et så felles nivå/ område og språk som mulig med den aktuelle religion.

Dersom spørsmålet om sannhet og gyldighet avblendes i den systematisk-teologiske behandlingen av religionene, kommer hverken religionene eller den systematiske teologi til rette med sitt utgangspunkt og grunnlag. Spørsmålet er imidlertid hvordan dette kan gjøres gitt at vi har med religioner å gjøre som forstår seg selv ut ifra sin egen midte, og ikke i lys av f.eks. kristendommen? Hvilket vi har.

Et første spørsmål man må ta stilling til er *om* man har å gjøre med en religion som pretenderer å representere sannhet i møte med kristendommen. Det gjør alle på ulike måter.

Det andre man må ta stilling til er hvilken *type* sannhet man er ute etter. Her kan man tenke seg en mer etisk sannhetsforståelse: Kan religionene bidra til en bedre verden, en større omsorg for jorda, økt kamp for rettferdighet på alle plan, etc? Men man kan også legge et mer dogmatisk sannhetskrav til grunn: Samsvarer religionene delvis eller helt med kristen teologi? Eller man kan formulere seg filosofisk som f.eks. Pannenberg: I hvilken grad representerer religionene perspektivrike fortolkninger av den alt bestemmende virkelighet?

Dette er viktig for hva man i neste omgang, for det tredje, skal anlegge som *kriteriologisk* utgangspunkt. Er det samsvar mellom det man undersøker og det man undersøker det i forhold til? Det har f.eks. ingen hensikt å vurdere en hindus forhold til det å stjele opp

mot Kristus som hele verdens frelser. Det dreier seg altså om ulike nivåer og aspekter ved sannhet der det som et minstekrav må forutsettes en viss korrespondanse mellom det som bedømmes og det som det bedømmes utifra.

Derfor vitner det om en lite utbygde religionsteologi når man tror at et *kristologisk* kriterium er det eneste man trenger i møte med anderledes troende. Uansett må det i alle fall presiseres ved å innordnes en bestemt tolkningsramme.⁵⁴ Hvis ikke vil det etter alt å dømme avstedkomme en lite differensiert forståelse av andre religioner, for ikke å si: av den kristne religion. I møte med religionene presser ikke bare kristologien seg på, men også forståelsen av Jesu Far og deres Ånd. Møtet med religionene krever altså hele registeret – den treenige Gud. Kun slik vil det være mulig å møte en størst mulig del av religionenes respektive struktur med en mest mulig helhetlig teologi. Det universelle aspekt ved kristendommen, som her aktualiseres, kan hverken begrenses til Faderens, Sønnens, eller Den hellige Ånds identitet og virkefelt.

Spørsmålet er jo hva dette vil ha å si for en teologisk religionskomparasjon. Ofte er komparasjonen blitt innordnet skaper- og forsynstroen, og profilert i forhold til eksklusive kristologiske momenter. Men finnes det muligheter for å si mer om religionene enn dette, selv om grensen til syvende og sist vil bli Kristus som det *avgjørende* ord fra Gud? Og da tenker jeg ikke bare på mulig parallellitet, men også differanse og konfrontasjon.

Et perspektiv som er fraværende i mye religionsteologi, men som det er aktuelt å nevne her, er *det demoniske*. Jeg tror man får en flat forståelse av religionene dersom dette perspektivet og denne makt-faktoren avblendes. Når det er sagt, tror jeg det er like uheldig å anlegge dette som et helhets- og sentralperspektiv på religionenes verden. Det måtte i alle tilfelle gjøres gjeldende for den kristne religion også (pro Barth).

For det fjerde vil den som er ute etter å gjøre en mest mulig rettferdig kritisk vurdering av religionene, måtte ta stilling til spørsmålet om en *felles* målestokk eller et felles nivå. For å avstå fra en i alle ting ensidig bedømmelse, bør man tilstrebe mulige *tertia comparationis*. Det vil kunne øke graden av interreligiøs gjenkjennelse og tilgjengelighet ved en teologisk vurdering. Slik kan det uføre unngås som oppstår når man kun tar hensyn til egen trosposisjon og egne trosfeller. Dette har ikke først og fremst å gjøre med et forsøk på å gjøre kristendommen likere andre religioner eller vice versa. Det har mer å gjøre med et forsøk på å bli forstått av representanter fra andre trostradisjoner selv når man finner å måtte diskvalifisere den andre

religion når det gjelder spørsmål man selv finner å være avgjørende: f.eks. frelse, tilbedelse, menneskesyn, eller andre ting.

For det femte må man ta stilling til *hvem* som skal vurderes: hvert enkelt menneske i andre religioner, eller religionene som institusjon. Om dette tror jeg det er vanskelig å si noe generelt. Det hele vil avhenge av hva som står til diskusjon. For spørsmålet om hvem som skal bli frelst ved historiens ende, vil det være naturlig å anlegge et individuelt perspektiv, utifra tanken om at vi alle står personlig ansvarlig for våre liv i møte med Gud på dommens dag. Hvis ikke blir den aktuelle religion som sådan, enten den avgjørende skjebne eller frelsesanstalt (Rahner). Til spørsmålet om religionene er uttrykk for et svar på Guds åpenbaring, vil det være mer naturlig å ta stilling til normative og historiske deler av den offisielle religion. Samtidig er det klart at variasjonene innen en religion taler for et mindre institusjonelt perspektiv. Dette taler også fra å avstå fra det fugleperspektivet som innebærer en vurdering av alle religionene i én operasjon.

5. Konklusjon

Vi har forsøkt å vise at den systematisk-teologiske utfordringen fra religionenes nærvær bør tilkjennes fundamental- og totalteologisk status. Dette er særlig en utfordring til den systematiske teologi om å ta aktivt del i arbeidet med problemstillinger innenfor dette emneområdet.

Vi har ved hjelp av tre modeller vist hvordan dette har blitt gjort. Til slutt har vi anvist tre vesentlige aspekter ved en systematisk-teologisk behandling av religionene.

Noter:

1. Jeg har ingen intensjon om å gi en uttømmende definisjon av hva «religion» er, hvilket jeg mener man hverken kan eller bør gjøre. Men som en ledetråd forstår jeg religion som «et historisk gitt totalperspektiv på livets erfaringer som impliserer en bestemt kultus og livsmønster». Der hvor kultus i en eller annen forstand utelirer, vil jeg snakke om «kvasireligion», f.eks. om nazismen eller human-etikken, til dels også om New Age. Til dette begrepet, se Paul Tillich's *Christianity and the Encounter of World Religions*, (1963), i R.P. Scharlemann: *Paul Tillich. Main Works*, Vol. 5, Berlin/New York/London 1963.
2. Enkelte positive ansatser finnes, f.eks. L.M. Michelsen: *Religion og evangelium. Forelesninger i religionsteologi*, Norsk Lærerakademi, høsten 1981, stensilert, 90 s., T. Wigen: *Religionsfilosofi*, Oslo 1993, 155-185, og I. Asheim: «Religion og etikk i teologisk lys», i L. Østnor (red.): *Mange religioner – én etikk?*, Oslo 1995. Når det gjelder Asheims øvrige forfatterskap, så skulle det ha vært interessant å få behandlet den siste av de fem basale institusjonene i samfunnet, *utøvelsen av religion*, som Asheim siden artikkelen «Stand og institusjon. Historiske og systematiske refleksjoner til soialetikkens kategoriskjema», *NTT* 76, 85-101, har preget etikk ved Menighetsfakultetet med, se idem *Mer enn normer*, Oslo 1994, 178. Denne basis-

institusjonen har jo egentlig ikke fått noen skikkelig behandling til nå, selv om den vel ligger implisitt i Asheims påstand om all etikkis trosforankring.

3. Se f.eks. *Studieplan for II. avd. av det teologiske studiet*, August 1994, Det teologiske Menighetsfakultet, stens., 60-62. Her knyttes både religionsvitenskapen og religionsteologien opp til misjonsteologien som overordnet, normativ disiplin. Selv om det også innrømmes en normativ vurdering av religionene under «Religionshistorie som del av det teologiske studium», så gir denne inntrykk av å fungere som et påheng. Den objektive behandlingen av religionene understrekes gjentatte ganger. Det som kanskje bekymrer meg mer, er at studieplanen ikke gir noen føringer til en inngående konfrontasjon med større deler av den kristne teologi. Dette kommer tydelig til syne når det sies at «religionsteologien vil ha klare forbindelseslinjer til religionsfilosofien og til prolegomena for dogmatikken». Det vil bl.a. si at den materiale delen av dogmatikken avsondres i møte med religionene. Dette hullet bør imidlertid den systematiske teologi selv tette.
4. Dette er særlig knyttet til debatten rundt det jeg vil kalle *det religionspluralistiske paradigme*. Det knytter seg til navn som J. Hick, P. Knitter, W.C. Smith, S. Samartha, W. Ariarajah, R. Bernhardt, M.v. Brück. Se f.eks. problemstillingen til Jürgen Werbick i: Hans Waldenfels: «Tendenzen in heutiger Fundamentaltheologie. Anmerkungen zum neueren Veröffentlichungen», *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 78 (1994), 222-24.
5. Niels Henrik Gregersen: *Teologi og kultur. Protestantismen mellem isolation og assimilation i det 19. og 20. århundrede*, Århus 1988, 27f, samt 200-246. Se også W.G. Jeanron: *Text und Interpretation als Kategorien theologischen Denkens*, Tübingen 1986, 9, note 6.
6. Se f.eks. P. Kværne, «Tanker omkring studiet av religion», i P. Kværne/D. Rian: *Religionshistorie og religionsundervisning*, Trondheim 1983/1991, 9-29. Særlig konsentrert kommer dette til uttrykk i følgende sirkelargumentasjon: «ingen teologi (...) kan tjene som utgangspunkt for religionshistorien, eftersom religionshistorien per definisjon ikke kan ta utgangspunkt i en enkelt religions selvforståelse og absolutthetskrav», ibid. 16. Religionshistorie har Kværne samme sted definert som «et humanistisk kulturfag som undersøker de religiøse fenomener og de enkelte religioner i deres historiske og sosiokulturelle kontekst» (13).
7. Siter i Hans Werner Gensichen: «Tendenzen der Religionswissenschaft», i: Helge Siemers og Hans-Richard Reuter (Hrsg.): *Theologie als Wissenschaft in der Gesellschaft. Ein Heidelberger Experiment*. Göttingen 1970, 29.
8. *Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte*, Berlin 1901.
9. Ibid. 10. Ifølge P. Kværne er den en reaksjon på det av Friedrich Max Müller fremførte slagord: «den som bare kjenner én religion, kjenner ingen» (*Introduction to the Science of Religion*, 1873), op.cit. 14.
10. Op.cit. 8.
11. Ibid. 10.
12. Imidlertid roser han de eksegetiske disiplinene som har klart å sette seg i respekt, *språklig som historisk*, ibid. 10. Dette har jo også lenge vært det sted der kontakflaten mellom teologi og religionsvitenskap har vært størst. Det er nok å nevne den religionshistoriske bakgrunnen for skapelses- og syndflodsfortellingene i Genesis. Men de religionsteologiske spørsmålene har stort sett uteblitt, for da spør man ikke bare om forståelsesbakgrunn og tradisjonsutveksling, men om *realitetene* bak, og i, det lånte tradisjonsstoffet.
13. Op.cit. 9f.
14. *Kirchliche Dogmatik (KD) I/1* (1932), 1. Behandlingen min av Barth er i store

- delers avhengig av Theo Sundermeier: «Zur Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie aus protestantischer Sicht», *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 64 (1980), 241-258.
15. Jfr. *KD IV/3/1* (1959), 95.
 16. *KD I/2* (1938), § 17: «Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion», 330. Interessant nok hører denne paragrafen inn under «Die Ausgießung des Heiligen Geistes», like fullt som kristologien hele tiden er overordnet alt i *KD*.
 17. *Ibid.* 327.
 18. *Ibid.* 330.
 19. *Ibid.* 388.
 20. Selv om kristendommen behandles som «den sanne religion», *ibid.* 356ff, så innebærer det sanne bare at religiositeten – som alltid står Gud imot – er erkjent og trukket inn under Guds dom, og dermed rettferdiggjort. Barth bruker både rettferdiggjørelsesbegrepet og helliggjørelsesbegrepet i denne sammenheng, *ibid.* 357. Dermed er tilfellet kristendommen også eksemplarisk som illustrasjon på den dialektiske ansats i Barths teologi, f.eks. slik det er uttrykt *ibid.* 328f: Mennesket mener det kunne erkjenne Gud (jfr. religionene) – det kan det imidlertid ikke fordi Gud selv må gi seg tilkjenne (religionene er uttrykk for vantro) – dette «kan ikke» er ved åpenbaringen i Kristus opphevet (aufgehoben) slik at mennesket ved troen kan erkjenne Gud fordi han selv gir seg tilkjenne (kristendommen som den sanne religion).
 21. *KD IV/3/1*, 107, Barths uth.
 22. Sundermeier, *op.cit.*, 245.
 23. Vaticanum II, se Denzinger § 4196: «Den katolske kirke forkaster ikke noe av det som i disse religionene er sant og hellig. Med oppriktig alvor betrakter den deres handlings- og livsmåte, bud og ulike lærer, som riktignok på mange måter avviker fra det som den selv fastholder og lærer, likevel gjengir de ikke sjelden *en stråle* av den sannhet som *opplyser* alle mennesker. Men uavlatelig forkynner, og må den forkynne, Kristus, som er «veien, sannheten og livet...» (min uth. og overs.). Både terminologi og konsepsjon minner svært om Barths.
 24. E. Jüngel: *Gott als Geheimnis der Welt*, 3. durchg. Aufl., Tübingen 1978, note 3, 56f.
 25. *KD IV/3/1*, 95: «...es gibt kein Licht des Lebens außer und neben dem seinigen, außer und neben dem Licht, das Er ist.»
 26. Forstått dialektisk som opphevelse av tese og antitese gjennom syntesen. Nå har dialektikken en annen funksjon hos Barth enn hos Hegel. Poenget hos Barth er å understreke den uendelige forskjellen mellom tid og evighet, som ikke kan utlignes, men allikevel oppheves i noe større utenfra, av Gud.
 27. «Systematische Theologie», i Ulrich Mann (Hrsg.): *Theologie und Religionswissenschaft*, Darmstadt 1973, 413-424.
 28. *Ibid.* 414.
 29. *Ibid.* 415.
 30. Poenget er å inkludere også de deler av buddhismen som regnes som ateistiske.
 31. *Op.cit.* 415.
 32. *Ibid.* 423f.
 33. Idem: *Die Religionen*, Handbuch Systematischer Theologie 16, Gütersloh 1979, 123.
 34. *Ibid.* 122.
 35. *Ibid.* 122. Egentlig er dette bare en applisering av en bestemt forståelse av Gud som *creator et conservator omnium rerum* på religionenes faktisitet, CA I.
 36. Jfr. skillet mellom kristendommen som formidlet og religionene som umiddelbare,

- ibid., tese 3, 121f. «Die Eigenart des christlichen Glaubens, vermittelt zu sein – jedenfalls in und durch Wort, Werk und Person Jesu – steht jeder religiösen Unmittelbarkeit, wie sie Grundsehnsucht des homo religiosus stets war und noch ist, konträr entgegen».
37. Til den subjektsgenitiviske forståelsen av *Theologie der Religionen* i Pannenberg's tilfelle, se Reinhard Leuze, «Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionsgeschichte», *Kerygma und Dogma* 24 (1978), 230-243, her 234ff.
 38. Frankfurt am Main 1973/1987 (stw 676), særlig 361ff. Se også min spesialavhandling *Manifestasjon og integrasjon. En kritisk analyse av forholdet mellom kristendommen og de ikke-kristne religionene hos Wolfhart Pannenberg*, MF 1994 II.
 39. *Wissenschaftstheorie und Theologie*, 305.
 40. Ibid. 302.
 41. Ibid. 307. Pannenberg er ute etter virkelighetens «enende Einheit», altså Gud som alt bestemmende virkelighet.
 42. Ibid. 364.
 43. Ibid. 368.
 44. Ibid. 372. Pannenberg forstår *Systematische Theologie* som en videreføring av dette anliggende, se Bd. 1, 9. Imidlertid lar han komparasjonen med andre religioners sannhetspåstander utestå.
 45. Ibid. 370f.
 46. Die religionsgeschichtliche Theoriebildung *hebt* den allgemeinen und in seiner Allgemeinheit *abstrakten* Begriff der Religion, wie ihn die Religionsphilosophie entwickelt, *auf* in die konkrete *geschichtliche* Wirklichkeit des religiösen Lebens» (min uth.), ibid. 371.
 47. Til forståelsen av det kategoriale ved denne almene gudsførståelsen, se P. Gravem: *Gudstro og virkelighetserfaring*, Oslo 1992, 233f.
 48. Ibid. 233.
 49. «Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen», i Karl-Josef Kuschel (Hrsg.): *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1994, 51-64, her 52.
 50. Dette forutsetter selvsagt at religionene behandles som historiske uttrykksformer, jfr. Schleiermacher: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 7. durchg. Aufl., Göttingen 1991 (1. Aufl., 1899), s. 161ff (235ff). I sitt hoytidelige, spisse apologetiske verk kommer han i femte tale med følgende passasje, med tydelige platonske trekk: «...in den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken, in dem, was irdisch und vorunreinigt vor Euch steht, die einzelnen Züge derselben himmlischen aufsuchen...». Og videre: «...so habe ich überall die Vielheit der Religionen und ihre bestimmteste Verschiedenheit als etwas Notwendiges und Unvermeidliches vorausgesetzt», 163 (238). Bakgrunnen er «Die Religion» som vet å organisere seg på mangeslungent vis, og i ulik grad (derfor organiserer han dem etterhvert). Religionen er homogen, men gir seg til kjenne i plural form, 164 (240). Poenget hans, som også er mitt, er at religionene opptrer sammen som *individua*, ikke som «religion i alminnelighet», note ibid.
 51. Op.cit. 243.
 52. Et eksempel på dette er hvordan forholdet mellom antropologi og soteriologi i islam tydeliggjør radikaliteten i kristendommens forståelse av menneskets behov for frelse utenfra.
 53. Se f.eks. debatten mellom O. Leirvik, A. Romarheim og T. Engelsviken i Vårt Land, høsten 1995, omkring muligheten for felles bonn og åndskraft med andre religioner.
 54. Det skulle være nok å henvise til det mylder av ulike forståelser av Joh 14,6 og

Acta 4,12. Disse er semantisk sett eksklusive, men kan tilordnes både eksklusive, inklusive og pluralistiske religionsteologiske konsepsjoner.

Bård Mæland, f. 1968. Cand.theol. MF 1994. Praktikum samme sted 1995. Feltprest på Helgelandsmoen 1995–96. Feltprest i Libanon 1996. Kandidat- og korttidsstipend fra MF 1996–97. Krigsskoleprest, Hærens krigsskole, 1997.

The world's religions as systematic theological challenge

The article tries to elaborate how Christian systematic theology should deal with the world's religions. The author has shown how this has been done by other theologians (Barth, Ratschow and Panenberg). By developing some theses the author shows how the world's religions could be treated in a threefold way in systematic theology. This requires both a theologically founded opening towards the religions, a partial-total comparison of the compared religions, as well as a valuation of the religions from one's own point of view on an approximately common area or level of comparison.