

Religionspluraliteten: en drøfting av teoriene til John Hick og S. Mark Heim¹

Bård Mæland

Pluralisme og religionsteologisk posisjonering

Innenfor disiplinen religionsteologi har det lenge pågått en diskusjon om hvilke grunnleggende tilnærminger til det religiøse mangfoldet som er mest sakssvarende utfra en *teologisk* referanseramme. Det er særlig de såkalte *inklusive* og *pluralistiske* posisjonene som har blitt satt på gjensidige prøver.² Særlig den pluralistiske tilnærmingen har vært svært omdiskutert. Det kan nok delvis forklares ved at den i én forstand er både mindre tradisjonell og konvensjonell enn den første.³ Tilsvarende har majoriteten av de som deltar i denne *diskursen* innen religionsteologien, forsøkt å skape et rom innenfor en inklusi-

¹ Artikkelen er en bearbeidelse av et vitenskapsteoretisk essay levert til doktorgradsopplæringen, Det teologiske Menighetsfakultet, våren 1999. Jeg benytter her muligheten til å takke Peder Gravem for klargjørende innspill underveis.

² Til den historisk-analytiske typologien som utgjør bakgrunnen for disse typene, samt 'eksklusivisme', se Alan Race, *Christians and religious pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1983, s. 7. Andre måter å innordne de religionsteologiske posisjonene på, finnes f.eks. hos Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Auferklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, 2. durchges. und erg. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990/1993 og Joachim Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Welt religionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (Studien zum Verstehen fremden Religionen), 1992.

³ Enkelte bruker i tillegg 'post-modernistisk' om de pluralistiske *posisjonene*. Dette er en overforenkling da de som identifiserer seg med en pluralistisk merkelapp fordeler seg på det man med bestemte kriterier kan kalle både moderne og post-moderne posisjoner.

vistisk ramme.⁴ I tilknytning til begge posisjonene har det imidlertid vært ført en dyptpløyende meningsutveksling.⁵

I motsetning til den inklusivistiske og pluralistiske posisjonen, ser det ut til at den *eksklusivistiske* posisjonen, er kommet (plassert?) i skyggen. Dette kan skyldes at man dels ser den som utslag av ulike typer protestantisk fundamentalisme, dels som et tilbakelagt stadium i den teologiske debatt (for katolikkens vedkommende: post-Vaticanium II!), dels som en posisjon med uønskede moralske implikasjoner, og dels som en type språkspill som ikke tydelig nok innrømmer andre retten til å etablere egne spilleregler.

En av grunnene til at den religionsteologiske argumentprøvingen har foregått mellom pluralistiske og inklusivistiske posisjoner, gir seg utfra debatten rundt den “kopernikanske revolusjon”. Dette konseptet ble lansert av John Hick i 1973 som en betegnelse på overgangen fra et *kristosentrisk* paradigme til et *teosentrisk* (jfr. Kuhns paradigmateteor).⁶ Den kopernikanske revolusjonen innen religionsteorien faller stort sett sammen med alternativene inklusivisme–pluralisme. Den faller derimot ikke sammen med alternativene *eksplisitt Kristus-bekjennelse*, som grunnlag for frelse (eksklusivisme), og *Kristus-konformitet*⁷ i en implisitt forstand (inklusivisme). En bestemt del av denne diskursen består i

⁴ Jfr. Robert Schreiter, ‘Christianity in multi-religious societies: research history and methodological questions’, *Swedish Missiological Themes / Svensk MissionsTidskrift* 86:4 (1998), s. 524.

⁵ På den inklusivistiske siden kan nevnes: Gavin D’Costa. For den pluralistiske side: Reinhold Bernhardt. Begge disse kan sies å være betydelige bidragsytere i kjølvannet av de ‘store’ evt. ‘klassiske’ religionsteologene som f.eks. H. Kraemer, K. Rahner, W. C. Smith, J. Hick, og P. F. Knitter.

⁶ *God and the universe of faiths*, 2.ed., Houndmills, Basingstoke, Hampshire/London: Macmillan, 1973/1988.

⁷ Denne kategorien rommer mange konkrete utforminger. Mest kjent er Rahners ‘anonyme kristne’. Andre lignende konsepter som faller i samme kategori, finnes f.eks. hos Theodor Jørgensen (‘Kristus-signatur’, se ‘Christianity in multi-religious societies: Missiological perspectives’, *Swedish Missiological Themes/ Svensk MissionsTidskrift* 86:4 (1998), s. 540) og Kenneth Cragg (‘Christic pattern’, se *The Christian and other religion. The measure of Christ*, Oxford 1977).

at pluralistiske posisjoner har blitt kritisert for at de egentlig ikke er pluralistiske (nok), men inklusivistiske. Særlig en del nyere bidrag har ført debatten om det pluralistiske paradigmet i denne retningen.⁸

Vi skal i det følgende se på *ulike måter å danne teori i møte med det religiøse mangfoldet*.⁹ Når jeg velger å konsentrere meg om det teoretiske, så innebærer ikke det at jeg ønsker å isolere det teoretiske fra det teologiske. Det vil vise seg i arbeidet med ulike teoretiske tilnærminger til religionspluraliteten at nettopp forholdet *mellom* det teoretiske og teologiske utgjør en nøkkel til å forstå tilnærmingen til det religiøse mangfoldet. Etter min mening vil det være rimelig å stille som krav til en teori at den må kunne tilkjenne en avhengighet til en bestemt religiøs tradisjon, normalt formidlet ved teologisk refleksjon. Jeg spør med dette som en forståelsesbakgrunn: *På hvilke premisser kan man etablere en teori om det religiøse mangfoldet?*

I det følgende reserverer jeg begrepet 'pluralitet' og 'plural' (adj.) til *beskrivelsen* av den situasjonen at mange forskjellige religiøse uttrykk og tradisjoner lever side om side i de aller fleste samfunn i verden. Dette begrepet forsøker da å fange inn det som har å gjøre med forskjellighet og differanse til forskjell fra likhet, mangfold til forskjell fra enhet, osv. Begrepet 'pluralisme' vil jeg bruke om én type teori(er) om religionsmangfoldet – de pluralistiske. John Hick kaller disse "a family of theories about the relationship between religions".¹⁰ Innenfor disse pluralistiske teoriene vil jeg forvente at

⁸ Se f.eks Kenneth Surin, 'A "politics of speech": Religious pluralism in the age of McDonald's hamburger', i Gavin D'Costa 1990/1995, s. 192-212. Jfr. også S. Mark Heim, *Salvations. Truth and difference in religion*. Maryknoll, New York: Orbis Books (Faith Meets Faith Series), 1995, som vil bli behandlet under pkt. 3.c, og Schreier 1998, s. 523f.

⁹ Jeg avgrenser meg her fra det Schreier kaller de *kulturelle, strategiske og praktiske* sidene ved det religiøse mangfoldet. Disse er bl.a. knyttet til hvordan kristendommen skal aksentuere sin tro innen det religiøse mangfoldet, og hvordan man som kan hjelpe samfunnet i møte med de problemene som et multikulturelt samfunn genererer, Schreier 1998, s. 515f og 525.

¹⁰ Jfr. J. Hick, *The rainbow of faiths: Critical dialogues on the religious pluralism*, London: SCM Press, 1995, s. 148.

situasjonen (pluraliteten) innordnes overgripende synspunkter av kvalifiserende eller legitimerende art. Disse kan tillegge pluraliteten mening qua pluralitet, se den som et gode, som adekvat, forstå den som en genuin måte å være mennesker på, kvalifisere den som gudgitt, motsvarende til Guds handling med verden, eller lignende.

Teoretiske tilnærminger til religionspluraliteten

Dersom man tar utgangspunkt i en slik forståelse av ‘pluralitet’ og ‘pluralisme’, kan man tenke seg forskjellige aspekter ved ulike teoretiske tilnærminger til religionspluraliteten. Innenfor den store bredden som faktisk finnes i den religionsteologiske diskursen, skal jeg forsøke å skissere to slike muligheter knyttet til utvalgte arbeider av John Hick og S. Mark Heim. Disse vil deretter bli drøftet i forhold til det jeg anser som vesentlige vitenskapsteoretiske spørsmål som aktualiseres i møte med disse teoriene.

Min forståelse av ‘teori’ tar for det følgende utgangspunkt i en definisjon av Otto Krogseth: “teorier er begrepsmessige forutsetninger eller kategorisystemer som tjener til identifisering og forklaring, men som ikke er gitt ut fra kildene selv”.¹¹ Det som skal identifiseres og forklares, og som er “kildene selv”, er det religiøse mangfoldet. I den sammenheng vil det hypotetiske, epistemologiske og paradigmatisk ved teoriene komme i forgrunnen.¹²

Kantiansk pluralisme: John Hick

Den britiske religionsfilosofen John Hick (ved Institute for Advanced Research in the Humanities, University of Birmingham) er kanskje den av de pluralistiske religionsteologene som klarest har formulert filoso-

¹¹ Otto Krogseth, ‘Compare necesse est – komparative metoder i sosial- og humanvitenskapene’, *Veiledningsseminar i teologi/kristendoms kunnskap: Komparative metoder i teologi og religionsvitenskap*, Samarbeidsutvalg for forskerutdanning i teologi/kristendoms kunnskap, Granavolden 19.-22. april 1989, s. 7.

¹² Krogseth, *ibid.*

fiske premisser for sin teoretiske tilnærming til religionspluraliteten. Jeg skal i det følgende forsøke å rekonstruere en sammenheng i hans teoretiske synspunkter på forholdet mellom de ulike verdens-religionene.

La oss starte med religionsforståelsen. Religion bestemmes av Hick for det første som “belief in the transcendent”.¹³ Religion utgjøres av mennesker som på ulikt vis tror på noe som går ut over det man kan sanse. Vi skal senere se at denne transcendens-betoningen til sist utgjør en nøkkel til å forstå hans tilrettelegging av forskjellighet og enhet i det religiøse mangfoldet. For det andre fokuserer Hick på de store “post-axial age” verdensreligionene, dvs. religioner som er etablert siden midten av første årtusen f.Kr. Disse karakteriseres ved deres felles anliggende om “salvation/liberation as the realisation of a limitlessly better possibility”, og ikke som “the pre-axial religions”: “to keep life on an even keel”.¹⁴ Religionene er først og fremst et sted for frelse og frigjøring.

Vi merker oss at dette karakteriseres ved hjelp av det vi kunne kalle uendelighets-terminologi (limitlessly). Forøvrig er begrepene formale; de knytter seg ikke eksklusivt til bestemte religiøse uttrykk, selv om språkbruken til tider er preget av bestemte tradisjoner, særlig de(n) kristne. Hensikten er å generalisere så mye at han makter å skape begreper som kan fungere på tvers av ulike tros-tradisjoner. Man må, i følge Hick, kunne gå bakenfor “den dominerende selv-forståelsen i hver tradisjon”.¹⁵ Samtidig innrømmer Hick at hans teori må ta utgangspunkt i hans egen partikulære religiøse tradisjon, som er kristendommen, fordi det finnes “lite av et tradisjons-nøytralt religiøst vokabular”.¹⁶ Men selv om vi bruker begreper fra én tradisjon,

¹³ *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*. Basingstoke, Hampshire/ London: Macmillan, s. 5ff. Dette er det mest helhetlige og sammenfattende arbeidet av Hick. Her holder han sammen både sin tidlige og mer tradisjonelle religionsfilosofiske produksjon, og hans senere interesse for religionspluraliteten. Boken er et resultat av hans Gifford Lectures i 1986-87, University of Edinburgh.

¹⁴ Ibid., s. 12.

¹⁵ Ibid., s. 2.

¹⁶ Ibid., s. 9.

må vi av kommunikasjonsmessige årsaker “strekke de semantisk” for å dekke “idéer” i andre tradisjoner.

Ved denne konsentrasjonen omkring transcendens og frelse/frigjøring ønsker ikke Hick å definere religion ved å ta utgangspunkt i en felles kjerne for all religiøsitet.¹⁷ Poenget er heller å understreke en *kontinuitet* mellom ulike religiøse uttrykk, “a family resemblance”. Hick snakker derfor om et “nettverk av likheter som overlapper hverandre og går på kryss og tvers”. En annerledes måte å si dette på, er å lokalisere *forskjellene* mellom de ulike tros-systemene til “snittflaten” (the interface) mellom “det Virkelige” og “våre ulike religiøse mentaliteter og kulturer”.¹⁸

Et tredje element i Hicks religionsforståelse gjelder hvilken type gyldighet han innrømmer religiøs tro. Kort sagt hevder han et *realistisk* synspunkt. De religiøse tradisjonene har et bestemt *kognitivt* innhold der referansen (det Virkelige) forutsettes å eksistere. Dette betyr at de må anerkjennes som *religiøst gyldige*. Hick mener det derfor gir mening å slutte seg til tradisjonene, ved det han kaller “a cognitive choice” eller “faith”.¹⁹ Hick mener at forskjellen mellom en religiøs og naturalistisk religionsfortolkning ligger her.²⁰ Hans mål er derfor å gi en “religious but not confessional interpretation of religion in its plurality of forms”.²¹

¹⁷ Ibid., s. 4.

¹⁸ Hick 1995, s. 25.

¹⁹ Hick 1989, s. 12. Slik begrepet ‘faith’ brukes i denne sammenheng, er det klart påvirket av Wilfred Cantwell Smith. Se f.eks. *Faith and belief*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

²⁰ Hick 1995, s. 28, Hick 1989, s.3. Det betyr ikke at kritiske religionsteorier (Freud, Durkheim, Feuerbach nevnes) underkjennes i sin helhet, Hick 1989, s. 1 og 6. Hick understreker tvert i mot at de *interne* og *eksterne* (humanvitenskapelige) tilnærmingene til religion må kombineres, s. 2. Det henger nok sammen med det *hypotetiske* aspektet som tillegges alle utsagn om Virkeligheten, religiøse som ikke-religiøse, se nedenfor.

²¹ Hick 1989, s. 1, min uth.

Spørsmålet som raskt melder seg, er hvordan man da skal forstå de forskjellene som faktisk eksisterer mellom de religiøse tradisjonene. De store verdens-troene, kristendommen medregnet, er “different and independently authentic spheres of revelation and salvation”.²² Der-som disse tros-tradisjonene hver for seg skal anses som religiøst gyldige, vil man raskt havne i åpenbare selvmotsigelser. Hva gjør man da? Må man da utelukke noen som sanne? Hele Hicks tilnærming går i mot en slik løsning.

Vi må gå en liten omvei for å få grep om Hicks løsning av dette problemet. Et av premissene for Hicks tilnærming, er det han kaller “epistemisk distanse”. Dette begrepet trekker han veksler på fra sine tidligere religionsfilosofiske arbeider. Poenget er å etablere en avstand mellom guddommen og menneskene. Dette transcendens-grepet frigjør for det første Gud fra å bli bundet til bestemte beskrivelser. Men det setter også mennesket fri til å skape og erfare i sin egen kulturspesifikke sammenheng. Konsekvensen er at Guds natur på den ene siden forblir skjult for mennesket, og at mennesket på sin side er prisgitt sine egne fortolkninger av guddommen, kalt “experiencing-as”. Det siste representerer en kantiansk variant av en *perspektivisme*.²³ Resultatet er et uendelig antall mulige fortolkninger av Virkeligheten, det han kaller “universets religiøse ambivalens”.²⁴ Disse fortolkningene har alle hypotetisk karakter som må testes på våre liv og vår adferd.

Hick opererer ikke i et vakuum når han opererer slik. De filosofiske premissene ligger i dagen; han er eksplisitt kantiansk når han tilrettelegger dette slik. La meg bare henviser til hvordan han forsøker å integrere religiøs erkjennelse og en kantiansk kategorilære:²⁵

²² Hick 1973/1988, s. vii, i nytt forord.

²³ Hick 1995, s. 29: “This approach assumes the now very widespread view that what is perceived is always partly construed by the perceiver”. Hva Hick her mener med “partly”, skal jeg ikke gå inn på. Det er rimelig å tenke seg at det ligger en forståelse bak dette som tillegger det Virkelige en selvstendig aktivitet i verden forut for menneskets fortolkning av den. Se også Hick 1989, s. 6 og 14.

²⁴ Hick 1989, s. 12.

²⁵ Hick 1995, s. 29.

“Kant suggested that we are aware of our natural environment in terms of certain categories which the mind imposes in the formation of our conscious experience – for example, the categories of substance, or thinghood, and of casuality. I am suggesting analogously that we are aware of our supernatural environment in terms of certain categories which the mind imposes in the formation of religious experience. The two basic religious categories are deity (the Real as personal) and the absolute (the Real as non-personal).²⁶ Each of these categories is then made concrete, or in Kant’s terminology ‘schematized’ – not, however, (as in his system) in terms of abstract time but in terms of the filled time of history and culture as the experienced Gods and Absolutes of the various religious traditions”.

Men viktigere enn at han tematiserer det kategoriale og “konkrete”, er forståelsen av det nouminale, ‘the Real’.²⁷ Hick skiller mellom ‘The Real’ *an sich*, og “the Real as humanly perceived”. Dette skillet er selve nøkkelen til å forstå Hicks teori om det religiøse mangfoldet fordi det muliggjør en bestemmelse av ‘the Real’ *an sich*, som kilde for alt annet, underforstått: som kilde for forskjellige *oppfatninger* av hva ‘the Real’ er. Samtidig blir det umulig for en enkelt religiøs tradisjon å si noe uttømmende om ‘the Real’ (‘the Real’ som ‘ineffable’). Følgelig knytter ‘the Real’ seg til en bestemt transcendent-forståelse.

Forståelsen av Det virkelige strukturerer også hans pluralistiske hypotese. Denne kan inneha følgende form: “...the infinite Real, in itself beyond the scope of other than purely formal concepts, is differently conceived, experienced and responded to from within the

²⁶ Dette begrepsparet, som tilsvareer skillet personal-apersonal, er brukt for å fange opp religiøs erfaring i alle religioner. Det ikke-personale skal dekke de hinduiske, buddhistiske og taoistiske tradisjonene.

²⁷ Hick foretrekker dette fellesnavnet (generic name, også i likelydende former som ‘the Ultimately Real’, ‘ultimate Reality’, ‘the Ultimate’ eller ‘Reality’) fremfor f.eks. ‘God’, ‘the Divine’, ‘the Eternal One’, ‘Ultimate Reality’ og ‘the Transcendent’, Hick 1995, s. 18; Hick 1989, s. 10f. Argumentet er å finne et begrep som er mest mulig felles for og samtidig gjenkjennbart i de ulike tradisjonene. Han røper likevel sans for både P. Tillich’s *ultimate concern* og Wilfred Cantwell Smiths transcendent-begrep/*transcendentology*, idem 1989, hhv. s. 4 og 6 (og s. xiv).

different cultural ways of being human”.²⁸ Mens de ulike kulturelle uttrykkene kan opptre som pluralistiske i betydningen ‘forskjellige’, reduseres imidlertid forskjelligheten i lys av den *holdningen* til *Det virkelige* som de forskjellige religiøse uttrykkene skaper. Det er nemlig den *adekvate* holdningen til det Virkelige som er det avgjørende, ikke de konkrete beskrivelsene av hva det Virkelige skulle være. hvordan derimot “adekvat” skal forstås, er uklart hos Hick.²⁹

Vi finner her en kombinasjon av at religionene representerer utsagn som *intenderer* å si noe om den aboslutte Virkelighet, samtidig som de tolkes i lys av den *virksomheten* de medfører. Denne pragmatiske eller mytologiske forståelsen av religiøse utsagn henger selvsagt sammen med grunntrekkene i en kantiansk ontologi og epistemologi, særlig dualismen mellom erfaringsutsagn og vesensutsagn. Som nevnt, bygger Hick på dette skillet.

Dette pragmatiske aspektet utvikles hos Hick i sammenheng med hvilke type kriterier man kan bruke for å teste ulike religioner “som helheter” i forhold til hverandre. Hick mener i utgangspunktet at de religiøse tradisjonene må testes på et *soteriologisk* kriterium. Dette henger sammen med en forståelse av religionene som primært frelses- og frigjøringsveier, der det filosofiske og teologiske nedtones.³⁰ Soteriologi hos Hick er nøye knyttet til begrepet ‘transformasjon’. Frelsen er nemlig transformasjon, nemlig i form av at den menneskelige eksistensen dreies fra å være selv-sentrert til å bli Virkelighets-sentrert.³¹ Poenget til Hick er at denne endringen best kan observeres ved sine moralske frukter, forstått i lys av idealet om kjærlighet/medlidenhet (*agape/karuna*).³² At religionene – som

²⁸ Ibid., s. 14. Jfr. tilsvarende hypotese i idem 1995, s. 27: “an ultimate ineffable Reality which is the source and ground of everything, and which is such that in so far as the religious traditions are in soteriological alignment with it they are contexts of salvation/liberation”.

²⁹ Hick 1995, s. 102.

³⁰ Ibid., s. 18.

³¹ Hick 1973/88, vii; Hick 1989, s. 14; Hick 1995, s. 18.

³² Hick 1989, s. 14; 325ff.

menneskelige konstruksjoner – også kan være sted for det motsatte (hat, utbytting, krigshissing, tortur, etc.), ligger under som en meget reell mulighet.

Denne forståelsen legger også premissene for hvordan Hick velger å tilrettelegge spørsmålet om sant og usant i religionene. Dersom det finnes motsigelser mellom ulike utsagn, mener Hick at disse kan løses på to ulike nivåer. Noen motsigelser er *tilsynelatende*. De er forskjellige i sin litterære eller verbale form, men har samme funksjon for den troende i forhold til ‘the Real’ idet de skaper “love, compassion, self-sacrificing concern for the good of others, generous kindness and forgiveness”.³³ Men det finnes også *virkelige* forskjeller som ikke kan utlignes slik de fremstår i sin historiske form. Disse kan bare evalueres i en *eskjatalogisk gyldighetstest*. At denne vil medføre at noe blir funnet å være usant, er Hick overbevist om. Hick legger her inn en tidshorisont som avlaster hans øvrige teori for en del vanskelige problemer.

En slik tilrettelegging må få sterke *agnostiske* drag. Dette kan tillates så lenge saken – hvorvidt forskjeller er reelle eller mytologiske – kun har *sekundær* funksjon i hans religionsteoretiske system. Det primære er både det erkjennelsesmessige, utilgjengelige numinøse – ‘the Real’ – og den moralsk, spesifiserte adferden som representerer en saks-svarende respons på ‘the Real’s virkelighet, innen ulike partikulære tros-tradisjoner. Disse responsene er parallelle fordi den nouminale Virkeligheten er den samme. Slik sett er forskjellene “kompatible” med den overordnede “hypotesen” – Det virkelige.³⁴

“Orientational pluralism”: S. Mark Heim

En av de mest markante kritikkene av pluralistene (i praksis: J. Hick, W. C. Smith og P. F. Knitter), kommer fra professor S. Mark Heim ved Andover Newton Theological Seminary. Kort sagt ønsker han å gå bakenfor både eksklusivismen og pluralismen ved å pluralisere

³³ Ibid., s. 325.

³⁴ Ibid., s. 15.

det som religionene sikter mot av mål, oppfyllelser, frelse, etc. Derav tittelen på boken: *Salvations*.³⁵ Heim hevder at de pluralistiske teoriene hos Hick, Smith og Knitter er preget av et grunnleggende enhetsperspektiv – “a comfortable and unitary reference point” – hvilket gjør dem “not religiously pluralistic at all”, tvert i mot: De er like eksklusive som den eksklusivismen de selv forkaster.³⁶ Hos Hick gir dette, som vi har sett, seg utslag i tanken om et numinøst ‘Real’, hos Smith etableres ‘faith’ som en felles eksistensiell karakter ved ulike religiøse erfaringer, mens Knitter finner fellespunktet i en frigjørende praksis (‘soteriocentrism’). Heim mener dette singulære perspektivet utgjør et dobbelt problem:³⁷

For det første: Hvordan kan man etablere slike entallsperspektiver som et metaperspektiv uavhengig av de mangfoldige perspektivene som religionene representerer? Disse metateoriene utgjør selv et av mange perspektiver på det religiøse mangfoldet. Pluralistene må også selv bli pluralisert! Dersom man f.eks skal hevde en universell gyldighet av noe, skjer det ut ifra et bestemt perspektiv. Dette betyr igjen at man må tillate andre å gjøre det samme, selv om dette innebærer å fremsette eksklusive påstander. Det finnes ingen mulighet for å etablere et “God’s-eye view” som skal bestemme hva man skal godta eller forkaste av de ulike sannhetskravene.³⁸

For det andre: Ingen av de viktigste religiøse tradisjonene forstås som normative ved en slik tilnærming. Religionene forholder seg alle til samme type sannhet, men ingen blir egentlig tatt alvorlig i sine sannhetspretensjoner. I tillegg kommer avstanden mellom de pluralistiske teoriene og religionenes liv til å bli forsterket ved at de fellesmålene som stilles opp, ikke fyller noen aktuell funksjon i religionene, de er utvendige i forhold til det religionene oppfatter som deres sannhet. Som Heim selv spør i tilknytning til Hick: Hvordan

³⁵ *Salvations: Truth and difference in religion*, Maryknoll/NY: Orbis Books, 1995.

³⁶ *Ibid.*, s. 129f. 139f.

³⁷ *Ibid.*, s. 129f.

³⁸ *Ibid.*, s. 153.

skal man spesifikt leve som menneske for å tilpasse seg de målene som er satt (“the Real”/”better possibility for humanity”)?

Heim stiller selv frem “a more pluralistic hypothesis” ved hjelp av den logiske og personale filosofien til Nicholas Rescher.³⁹ Denne er i utgangspunktet brukt omkring nyere filosofiske debatter omkring som objektivitet og relativisme, men Heim mener den har sterk relevans for religiøse relasjoner også.⁴⁰ Rescher kaller sin tilnærming for “orientational pluralism”. Rescher forsøker å komme til rette med det pluralistiske problemet innen filosofien omkring kravet om rasjonalitet på den ene siden, og det faktum at man stort sett ender opp med dissens i viktige spørsmål. Rescher mener at man dels må innfinne seg med disse mangetydige svarene, samtidig som man fastholder tanken om en enhetlig virkelighet. Av dette følger en grenseoppgang mot tre posisjoner:⁴¹

1. “Unique reality view”, det at det bare finnes én riktig oppfatning av tilværelsen.
2. “No-reality view”, det finnes ingen absolutt virkelighet, i alle fall ingen som kan erkjennes. Filosofiske problemer er derfor “pseudo-problemer”.
3. “A multifaceted reality”. Alle konkurrerende sannhetspretendenter “yter sannhet”, men ingen forvalter hele sannheten.

Som et alternativ til disse lanserer Rescher en *orientational pluralism*. Denne legger på sin side følgende premisser til grunn:⁴²

1. En posisjon kan bare etableres ut ifra et bestemt perspektiv.
2. Det finnes en stor variasjon av ulike perspektiver.
3. Når man etablerer en posisjon, vil den fremtre som den beste. Man knytter seg altså til en “unique reality view”, jfr. (1) ovenfor. Ingen handler etter ulike orienteringer.

³⁹ *The strife of systems*, Pittsburgh: Pittsburgh University Press, 1985.

⁴⁰ Heim 1995, s. 133ff.

⁴¹ Ibid., s. 133.

⁴² Ibid., s. 134. 138.

Det er viktig å merke seg forskjellen mellom denne “perspectival view” og det som ble omtalt som (3) en multifasettert virkelighetsforståelse. Kort sagt kan ulike fasetter kombineres, mens ulike perspektiver i følge Rescher utelukker hverandre. Derfor hører det med et “eksklusions-prinsipp” til orienteringspluralismen.

Reschers karakteriseres på mange måter ved at han går inn for å benytte seg av verdiladet argumentasjon. En nøytral, rasjonal analyse kommer i prinsippet ikke utenom å gripe tilbake verdidommer eller en lojalitet til bestemte verdier. Dette illustrerer han ved såkalte *aporetiske samlinger* (aporetic clusters) av påstander. Disse fremstår hver for seg som innlysende, men samlet sett fremstår de som innbyrdes selvmotsigende. For å innfri kravet om *konsistens*, blir neste skritt å utelate bestemte bestanddeler/ påstander fra dette aporetiske knippet. Og dét kan bare gjøres ved å foretrekke visse epistemiske verdier fremfor andre. Disse verdiene identifiseres av Rescher som konstituerende for en “orientation”.⁴³ Slik blir orienteringspluralismen verken nøytral eller udogmatisk.⁴⁴ Viktigere enn dette, er imidlertid at enhver pluralistisk teori anvender sitt perspektiv på seg selv. Pluralismen må være konsistent med seg selv.⁴⁵

S. Mark Heim overfører dette på forståelsen av det religiøse mangfoldet. Han reflekterer riktignok noe over forskjellene mellom Reschers filosof-perspektiv (og den plurale situasjonen mellom ulike filosofiske posisjoner) og hans eget arbeid med ulike teologiske forståelser av den religiøse pluraliteten, men mener at Reschers konsepsjon har enda større relevans for en religiøs situasjon.⁴⁶

Et springende punkt er knyttet til hvilken *teoretisk status* de ulike pluralistiske teoriene skal inneha. Kort sagt, mener Heim at disse kun er “an argument over what kind of argument we are having”.⁴⁷

⁴³ Ibid., s. 135.

⁴⁴ Ibid., s. 136.

⁴⁵ Ibid., s. 136.

⁴⁶ Ibid., s. 139f.

⁴⁷ Ibid., s. 142.

Pluralismene er med andre ord ikke noe annet, eller mer, enn det de forsøker å teoretisere. På denne måten kommer de på samme tid til å bli både 2. og 1. ordens utsagn: “Accounts of religious diversity of any stripe – exclusivist, inclusivist, pluralistic – are at the same time second-level descriptions of religions *and* first-level religious assertions”⁴⁸ Men dermed er også skillet mellom beskrivelse og preskripsjon brutt: “the minute one attempts to draw any kind of conclusion from these descriptions one has entered the doctrinal realm”⁴⁹

Ut fra slike synspunkter er det umulig å stille opp et monistisk prinsipp som all forskjellighet skal utlignes i forhold til. Heim reflekterer rundt dette ved å stille opp et knippe av religionsteologiske påstander:⁵⁰

1. Religious truth is one;
2. Religious truth is called by many names, experienced in many forms;
3. Cultural and personal categories are constitutive of our know-ledge and experience of reality: all experience is “experiencing as”;
4. Religious aims and fulfillments are various.

Heim hevder at pluralistiske teologer vanligvis vil benekte (4), mens han selv vil beholde det. Av ham selv vil dette kreve en tilsvarende utfordring i å fortolke (1). Utgangspunktet består i en påstand om det finnes svar på spørsmål som angår virkeligheten, de kan ikke bare reduseres til å bli “salvifically irrelevant” (Hick): “There are real metaphysical differences, real ontological questions with real answers”.⁵¹

Dersom man dropper (1), sitter man imidlertid igjen med en form for polyteisme. Det er tydelig at Heim ønsker å sammenholde (1) og (4), der (4) blir understreket i og med at denne som oftest utelates av pluralister. Selve hovedsynspunktet i *Salvations* er nettopp å pluralisere religionenes bestemmelser og oppfyllelser (ut fra et inklusivistisk ståsted!), og befri dem fra ulike varianter av “God’s-eye view”.

⁴⁸ Ibid., s. 140.

⁴⁹ Ibid., s. 141.

⁵⁰ Ibid., s. 145.

⁵¹ Ibid., s. 154.

I dette ligger det også en påstand om at Heims “pluralistiske inklusivisme”⁵² vil kunne gi de ulike religiøse tradisjonene bedre muligheter til å vise hvordan de selv forstår den religiøse pluralismen, enn hva de pluralistiske teoriene er i stand til. Dette følger av at man innrømmer religionene mulighet til tale for seg selv, etablere sine egne, innbyrdes forskjellige formål, uten innblanding eller overprøving ved hjelp av eksterne teoretiske perspektiver.

På den annen side er det klart at Heim først og fremst ønsker å etablere en *begrensning* av de teoretiske mulighetene for å konseptualisere det religiøse mangfoldet. Et hint om hva dette innebærer, finnes i hans svar på spørsmålet om den ene religionens målsettinger kan være like gode som en annens: Prinsipielt er de ikke det, sier han, men dersom man skal si noe om dette, vil man komme til å gjøre nøyaktig det samme som religionene selv forsøker å si.⁵³ Konsekvensen av det er at man etablerer sin *egen* religiøse tradisjon.

Sett under ett, kan det se ut som Heim legger seg på en form for *dialektisk integrasjon* mellom eget normativt perspektiv og andres perspektiver. Det *dialektiske* ligger i at det egne perspektivet både vil påvirke, og bli påvirket av, andres perspektiver. Det *integrative* ligger i at ulike perspektiver søker å berike seg i en gjensidig prosess, forstått som dialog, selv om dette skjer i ydmykhet for andre tradisjoner. I denne transformasjonsprosessen oppstår det “relativt objektive normer” (Cobb) som både representerer en tilknytning til tradisjonens fortid, men også en utvidelse i møte med konkurrerende perspektiver. I denne sammenheng vil det kristne perspektivet vise seg overlegen. Heim støtter seg her eksplisitt på den tilretteleggingen John Cobb har gjort av den interreligiøse dialog. Han mener denne ligger nær orienteringspluralismen.⁵⁴ Et forsøk på å tydeliggjøre de *teologiske* sidene ved denne religionsteorien blir gjort i tilknytning

⁵² Ibid., s. 152. Heim forstår dette som “en begrenset klasse” innen inklusivistiske posisjoner.

⁵³ Ibid., s. 152f.

⁵⁴ Ibid., s. 143f.

til en *trinitarisk* religionsteologi, ikke minst inspirert av Gavin D'Costa og Raimundo Panikkar.⁵⁵

Drøfting av de ulike teoriene

Jeg skal nå drøfte to trekk ved teoriene om pluraliteten hos Hick og Heim som jeg mener har vitenskapsteoretisk relevans. Det gjelder:

- a) forholdet mellom det jeg vil kalle *perspektiv* og *overperspektiv*
- b) fortolkningen av *forskjellene* mellom ulike religiøse uttrykk og tradisjoner

Når det gjelder (a) vil det være naturlig å spørre hva som er forholdet mellom i) teorier man etablerer om religionspluraliteten med utgangspunkt i bestemte religiøse tradisjoner, og ii) teorier man etablerer med større uavhengighet til religiøse tradisjoner. Dette ligger nær forståelsen av forholdet mellom partikularitet og universalitet, eller mellom de mange utkikksperspektivene og “Det store perspektivet”. Dette punktet forsøker på denne måten å fokusere teoriernes epistemologiske status. Jeg bruker begrepet ‘perspektiv’ i betydningen ‘teori om religionspluraliteten på bakgrunn av egen religiøs tradisjon’ når det ikke kvalifiseres nærmere, og ‘overperspektiv’ i betydningen ‘teori om religionspluraliteten innenfor en overgripende forståelsesramme’.

Det andre punktet (b) fokuserer *forskjellene* mellom ulike religiøse tradisjoner. Dette er ment som en eksemplifisering av forholdet mellom perspektiv og overperspektiv. Jeg ønsker å drøfte hvordan religionsdifferansene fortolkes i de ulike teoriene med tanke på hvilken virkelighetstilknytning de har eller skal tillegges. Jeg fokuserer på dette punktet hvordan teoriene behandler teoriens *objekt*; religionspluraliteten. Ved dette håper jeg å klargjøre hvilke ontologiske trekk teoriene fremtrer med. Jeg bruker her bevisst “ontologiske trekk” til forskjell fra “en velutviklet ontologi”. Denne tematikken ligger

⁵⁵ Ibid., s. 166ff.

naturlig nok tett opp til sannhetsspørsmålet, selv om dette ikke vil bli behandlet utførlig.

Perspektiv og overperspektiv. Teorienes epistemologiske status

Både Hick og Heim tematiserer sine egne partikulære perspektiver på religionsmangfoldet. Hick sier at dette er eneste måten å respondere adekvat på den absolutte Virkeligheten. Tilnærmingen til den ytterste Virkelighet skjer i religionene. Som vi har sett, henger dette sammen med hans understrekning av det moralske liv som enten viser seg å være i overensstemmelse med 'the Real', eller som motsier denne Virkeligheten. Slikt liv leves ut i religionene. På den annen side kan man både fra et religionsfilosofisk og ikke-religiøst ståsted fremsette hypoteser om Virkeligheten. Dette muliggjøres ved en kantiansk epistemologi der Virkeligheten unndras enhver vesensbestemmelse. Ved dette etableres det et hypotetisk rom både *i og utenfor* religionenes ulike verdener i historien. I dette rommet kan man danne seg teorier om både religionene, forholdet mellom dem, og om Virkeligheten.

Heim tar et skarpt oppgjør med enhver form for overperspektiv, særlig de han finner hos "pluralistene". Hans poeng er at et slikt overperspektiv ikke er noe annet enn et religiøst, partikulært perspektiv. Som sådan er det legitimt på linje med enhver religiøs ytring. Med et slikt perspektiv kan man gjerne ytre seg om andre religioner, men da med en bevissthet om perspektivbegrensningen dette innebærer. På denne måten søker han å detronisere ethvert "God's-eye view". Religionene er de eneste som innvilges talerett i saker som har med religion og religionsmangfold å gjøre. Eller mer presist: Enhver teori om religioner og religionsmangfold er religiøs.

Spørsmålet om perspektiv og overperspektiv er meget sentralt for den religionsteologiske teoridannelsen. Dette spørsmålet dreier seg til sist om hvilken epistemologisk status man skal gi til en teori om religionspluraliteten. På hvilke premisser er det mulig å si noe om flere religioner samtidig? På bakgrunn av særlig Heims kritikk, må

man spørre om det er mulig å gjøre dette uten å bli beskyldt for å være partikulær? På den annen side kan man stille spørsmål ved om det gir mening å snakke om teori i det hele tatt dersom man formulerer seg slik Heim gjør.

Hick forsøker med utgangspunkt i sin egen kristne tradisjon å etablere samlebegreper og "navn" som kan "strekkes semantisk" til også å omfatte andre religioners "idéer". Hans sentralbegrep – 'the Real' – er nettopp et forsøk på å formidle mellom ulike religiøse tradisjoner, i dette tilfellet mellom et personalt gudsbegrep og et a-personalt absolutthetsbegrep. Hick mener at hans begrep om Virkeligheten er så generelt at det kan gjelde alle religioner ved at deres egne tradisjoner er gjenkjennbare i dette og andre begreper.

Man kan spørre seg om begrepet er for generelt, og om det faktisk lar seg gjøre å kjenne seg igjen i det ut ifra ulike tradisjoner? Et slikt spørsmål må i det minste kunne besvares ut ifra ens egen tradisjon. Kravet må være at overperspektivet lar seg forene med den religionsforståelsen som gir seg på interne premisser. Dersom denne "operasjonen" lykkes, kan man i neste omgang tillate at overperspektivet ligger på et mer generelt eller abstrakt nivå enn det man oppfatter som en beskrivelse av det sentrale i sin tro. På bakgrunn av dette kan man eventuelt gå videre og forsøke det tilsvarende innen andre religiøse tradisjoner. Denne prøvingen bør fortrinnsvis utføres av mennesker med tilknytning til de aktuelle tradisjonene.

Hicks tilnærming må i utgangspunktet anses som en mulig teori om religionsmangfoldet. Samtidig mener jeg at med den sterke tilknytningen til partikulære tradisjoner som jeg her har gjort meg til talsmann for, vil dette kreve at et slikt forsøk legitimerer seg *religiøst* for å være en normativ teori om religionsmangfoldet. Det utelukker ikke muligheten for å danne ikke-religiøse teorier om deler av pluraliteten (jfr. Hick).

Slik jeg leser Heim, kan jeg ikke se at han har vært velvillig nok i sin lesning av Hick. Jeg mener at Heim ikke tar høyde for at et religiøst perspektiv også kan romme muligheter for å danne teorier med et alment sikte. Dersom denne muligheten finnes, vil disse teoriene med nødvendighet måtte fungere i et annet rom enn det strengt partikulære. Etter min mening finnes det et slikt potensiale i bestemte utforminger av den kristne tro, nemlig på bakgrunn av forståelsen av forholdet mellom en generell gudsåpenbaring og moralerkjennelse, og den særlige eller definitive åpenbaringen i Jesus Kristus. Det kan se ut som om Heim på dette punktet identifiserer perspektiv og partikularisme (perspektivisme) på en uheldig måte.

Forholdet mellom perspektiv og overperspektiv kan ikke settes på en enkel partikularisme-universalisme formel. Verken Hick eller Heim er uenige i at ens eget religiøse perspektiv, i deres tilfelle: kristendommen, er avgjørende for hvordan man forstår det religiøse mangfoldet. Fra dette utgangspunktet velger de svært ulike veier. Hick hevder at man med utgangspunkt i eget perspektiv kan danne almen teori om andre religioner, mens Heim utelukker dette. Samtidig ser det ut til at begge sprenger en streng partikularistisk ramme, i alle fall på teoriplanet. Det tyder på at ens egen religiøse tradisjon rommer muligheter for å overskride en ren partikularisme.

Hva uttrykker forskjellene? Ontologiske trekk

En tydeliggjøring av forholdet mellom perspektiv og overperspektiv kan gjøres ved å iakttå hvordan de ulike pluralitetsteoriene på ulikt vis fortolker *forskjellene* mellom ulike religiøse uttrykk og tradisjoner. Som vi så, differensierer Hick mellom ulike typer forskjeller. Det finnes mytologiske forskjeller som er uegentlige i den forstand at de ikke utgjør påstander som sier noe vesensmessig om Virkeligheten, men på den annen side skaper en sakssvarende holdning til 'the Real' – på tvers av forskjellene. På den annen side finnes det en religiøs kjerne i alle religioner som sier noe vesensmessig (kognitivt) om den ytterste Virkelighet. De forskjellene som finnes mellom ulike tros-

tradisjoner på dette “reelle” nivået kan bare løses utenfor tiden, som en eskjatologisk løsning.

Hick kombinerer et dobbelt skille mellom kjerne (kognitive utsagn) og periferi (mytologi), og mellom tid og eskjaton. Spørsmålet er på hvilke premisser dette skjer? Når Hick andre steder⁵⁶ tar farvel med en nikensk-konstantinopolitansk kristologi på grunnlag av at den er “mytologisk”, er det da perspektivet eller overperspektivet som slår igjennom? Skillet mellom tid og evighet viser hvordan religionspluraliteten ikke løses hos Hick. Han skyver tvert i mot den reelle konfrontasjonen mellom konkurrerende trospåstander ut av historien og inn i den (tidstranscenderende) nouminale virkelighet. Samtidig påstår han at alle religioner er frelsesformidlende. Konsekvensen er at pluraliteten opprettholdes som et alment vilkår ved menneskelig erkjennelse, og at den nouminale virkelighet blir en eskjatologisk dommer mellom motstridende påstander om den enhetlige Virkelighet. Om ikke annet, får dette et sterkt abstrakt og hypotetisk preg over seg.

Hos Heim finnes det ikke noe konvergenspunkt for religionenes forskjellighet. Noe slikt kan verken etableres ved hjelp av epistemologi eller tidsforståelse, jfr. Hick. Forskjellene er reelle, både som påstander og med tanke på referanse. I tråd med dette kan Heim si at alle religioner rommer mulighet for frelse eller tilsvarende (!). Dersom disse “religionsmålene” i sin tid realiseres, vil det derfor ikke skje i form av noe som er felles eller lignende, men som noe *forskjellig* – og *på ulike premisser*. På samme tid hevder Heim at virkeligheten er én. Men, hvordan skal dét holdes sammen med det som er sagt ovenfor? Stikkordet er her “konkurransse”. De ulike perspektivene konkurrerer om den samme virkeligheten. Med hjelp av Cobb tenker Heim seg dette som en dynamisk prosess. Tros-tradisjonen kan bevege andre, og de kan selv bli beveget. Samtidig mener Heim det

⁵⁶ Se f.eks. Hick, ‘On Wilfred Cantwell Smith: His place in the study of religion’, *Method & Theory in the Study of Religion* 4:1-2 (1992), s. 15.

ville være meningsløst å hevde noe annet enn at ens egen kristne tro er den som kommer best til rette med fortolkningen av virkeligheten.

Heim er den som sterkest tematiserer betydningen av det vi kan kalle et eget, gitt utkikkstårn. Samtidig slår han seg ikke til ro med å bli stående der. Han innrømmer riktignok andre retten til å stå i andre tårn og kikke i andre retninger, med muligheten for at de i et spesielt (hellig?) øyeblikk kan se ting som Heim aldri ville kunne se fra sitt tårn. Samtidig hevder han at tårnene er plassert med utsikt til den samme virkeligheten, og at han skuer den best fra sitt sted. Hvorfor han kan gjøre det, får man aldri helt svar på, og det er ingen som kan garantere at det er slik. Men dét er også poenget hans. Han tror det er slik fordi han har en kristen tro, men dermed er ikke alt sagt i denne verden. Og: andre ting kan sies på andre måter uten komme i strid med andres sannhet. Reelt motstridende perspektiver kan være sanne på samme tid.

Det beskjedne ved en slik forståelse, er at andre innrømmes muligheten for å hevde sin overbevisning med full styrke. Ingen avskrives i utgangspunktet fordi de fremtrer som "fremmede". Dette skaper på den annen side et rom for Heim til fritt å tale om sin egen tro, inklusive en prinsipiell mulighet til å underkjenne andres trospåstander. Eksklusiviteten sikres altså ved et pluralistisk grep. Dette er i tråd med Heims kritikk av pluralistenes enhetsperspektiver. Det mest verdifulle ved hans bidrag, er imidlertid hans tanker om *konkurransen* mellom ulike perspektiver.⁵⁷ Hva kriteriene for dette skal være, er lite utviklet hos ham. Relevante spørsmål i denne sammenheng er: Hva vil det si å *styrke* sin posisjon gjennom en kamp med et annet tros-perspektiv? Er det mulig å *svekkes* i kampen om forståelsen av virkeligheten?

⁵⁷ Til en kort innføring i hvordan Horst Bürkle og Wolfhart Pannenberg tematiserer en slik konkurranse mellom kristendommen og de ikke-kristne religionene, se Erik Kyndal, 'Kristendommen og religionerne i systematisk-teologisk belysning', *Veiledningsseminar i teologi/kristendoms-kunnskap: Komparative metoder i teologi og religionsvitenskap*, Samarbeidsutvalg for forskerutdanning i teologi/kristendoms-kunnskap, Granavolden 19.-22. april 1989.

Dette er dristige spørsmål som krever ryddige resonnementer dersom man ikke skal havne i imperialistisk eller militaristisk språkbruk. Ikke minst på egne vegne bør dette kreve en åpenhet om hvordan den kristne tro i ulike utforminger har strevd med å fortolke virkeligheten. Uten en fortrolighet som åpner opp for slike refleksjoner, vil også vurderingen av andres fortolkning av virkeligheten virke truende eller nedlatende.

Det ser ut som om både Hick og Heim legger en eller annen form for *enhetsperspektiv* til grunn for sine teorier om religionsmangfoldet. Dette knytter seg på ulike måter til “virkelighet” (hhv. “the Real” og “virkeligheten”). Ut fra dette virker det vanskelig, muligens også meningsløst, å tale om pluralistiske teorier som ikke på samme tid også har et sterkt drag av *enhet*. Forskjelligheten fremstår til syvende og siste ikke som *absolutt forskjellig*, men *relativt forskjellig*.

Hvordan man i neste omgang unngår en aksept av alle mulige forskjeller eller religiøse uttrykk, er nettopp knyttet til forståelsen av forholdet mellom enheten og mangfoldet i religionenes verden. Dette er selvsagt et avgjørende punkt dersom man ikke skal komme til å omfavne det Langdon Gilkey kaller “det demoniske” innen pluraliteten.⁵⁸ Som vi har sett, etablerer Hick dels moralske kriterier for å bedømme i hvilken grad mennesket motsvarer Virkeligheten, dels etablerer han et erkjennelsesmessig skille mellom den nouminale enhet og den fenomenale pluralitet. Heim utlyser, på sin side, en konkurranse mellom ulike perspektiver, som igjen – hver for seg – innebærer ulike mål og meninger. Hos han gjenstår det imidlertid å utvikle denne tenkningen.

Konklusjon

Jeg startet denne artikkelen med å plassere spørsmålet om teori-dannelse i møte med det religiøse mangfoldet innenfor en religions-teologisk diskurs. Mitt anliggende var å analysere premissene for å

⁵⁸ ‘Plurality and its theological implications’, *The myth of Christian uniqueness: Toward a pluralistic theology of religions*, Maryknoll, NY: Orbis, 1987/1992, s. 44.

danne teori om religionspluraliteten. Dette ble gjort i tilknytning til bestemte teorier om det religiøse mangfoldet, representert ved utvalgte arbeider av John Hick og S. Mark Heim.

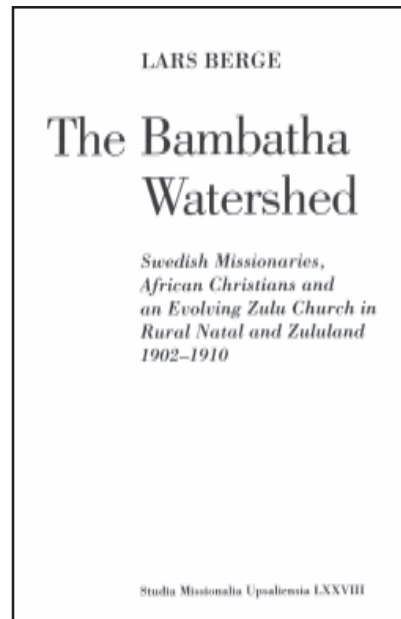
I drøftingen og sammenligningen av disse har jeg understreket betydningen av det *egne* religiøse utgangspunktet for teoridannelse i møte med den religiøse pluraliteten. Samtidig hevder jeg at dette “perspektivet” kan inneholde muligheter for å tematisere *andre* religioners trosinnhold. Betingelsen for å gjøre dette, må være at man selv og andre gjenkjenner sin egen tradisjon i et slikt “overperspektiv”, selv om en slik tematisering nødvendigvis må bli mer generell og abstrakt enn om man hadde operert på interne premisser alene. Jeg har i forlengelsen av dette synspunktet støttet en tilnærming som understreker *konkurransen*-aspektet mellom ulike religiøse tradisjoner.

Til slutt har jeg drøftet hvordan *forskjellene* mellom ulike religiøse tradisjoner skal forstås. Jeg ender opp med en konstatering av at teoriene som er drøftet, forutsetter ulike former for *enhet* på tvers av forskjellene. Forskjellene fortolkes til syvende og sist som *relative* forskjeller, i forhold til en enhet av ontologisk art. Hvordan man i neste omgang unngår ulike former for relativisme, er knyttet til forståelsen av forholdet mellom forskjellene (representert ved religionspluraliteten) og enheten.

Lars Berge

The Bambatha Watershed

Swedish Missionaries, African Christians and an Evolving
Zulu Church in Rural Natal and Zululand 1902-1910



The 1906 Bambatha uprising became a watershed in South Africa. Lars Berge demonstrates how the uprising differently affected regions and also the evolving Zulu Church in Rural Natal and Zululand. It was demonstrated that it was possible to be both a nationalist and a Christian. This also paved the way for large scale conversions. 416 pages.

Price: SEK 300 plus service charge, postage and VAT

Order from

**Swedish Institute of Missionary Research
P.O. Box 1526, SE-751 45 Uppsala, Sweden
Tel and Facsimile +46 (0)18 13 00 60
E-mail: gustaf.bjorck@teol.uu.se**

Swedish Missiological Themes, 88, 2 (2000)

ENGLISH SUMMARY

Religious Plurality: A Discussion of the Theories of John Hick and S. Mark Heim

Bård Mæland

Pluralism and theological approaches

Within the discipline of the theology of religions, the inclusivist and pluralist positions have been sharply debated. The pluralist position, being the less conventional, has been the more disputed one. It seems that a majority of the participants in the discourse establish approaches with inclusivist features. Still others find both of these positions unsatisfactory and want to expand the debate beyond the traditional classifications.

This article discusses various theories of religious diversity, and the premises from which such theories proceed. However, this concentration on theory does not imply an isolation from theology. As I see it, the very relationship between theory and theology is a key to any understanding of religious plurality. Moreover, any theory should be capable of integrating religious perspectives. Concerning terminology, I prefer to reserve ‘plurality’ and ‘plural’ to refer to the description of the situation or fact of religious diversity. The term ‘pluralism’ will refer to a certain kind of theories of this religious situation (what John Hick calls “a family of theories”) – the pluralist theories – where plurality is qualified or legitimised within a superior structure of meaning. I use ‘theory’ to refer to “conceptual presupposi-

tions or systems of categories that serve for identification and explanation, though not being deduced from the sources [(in this instance religious plurality) themselves”¹

Theoretical approaches to religious plurality

Taking this as a point of departure, a spectrum of theoretical approaches are at hand. I shall concentrate on only two positions, namely those of John Hick and S. Mark Heim. After a presentation, I will discuss their ideas in relation to what I perceive as major questions of relevance from the theory of science.

Kantian pluralism: John Hick

John Hick has formulated in a very clear manner the philosophical premises for his theoretical approach to religious plurality. Hick’s theory concentrates on both 1) transcendence (‘religion’ as “belief in transcendence”) and 2) salvation/liberation (the “post-axial age” religions as characterised by their ability of “salvation/liberation as the realisation of a limitlessly better possibility”). In this manner, Hick attempts to use concepts that can function in different traditions, although he admits the terminology at times conveys features of specific traditions, especially his own. He asserts that this is unavoidable since any theory has to take its point of departure from one’s own tradition as long as there is nothing like a tradition-neutral religious vocabulary at hand.

Hick does not attempt to find a common core underlying the various traditions. He only speaks of a “family resemblance”, a continuity, which may be located at the interface between “the Real” and “our

¹ My translation into English of a citation from Otto Krogseth, ‘Compare necesse est – komparative metoder i sosial- og humanvitenskapene’, *Veiledningsseminar i teologi/kristendomskunnskap: Komparative metoder i teologi og religionsvitenskap*, Samarbeidsutvalg for forskerutdanning i teologi/kristendomskunnskap, Granavolden 19.-22. april 1989, p. 7.

religious mentalities and cultures”. As one can recognise, Hick holds to a cognitive understanding of religions, what he calls a “religious but not confessional interpretation of religion in its plurality of forms”.

What about the differences between religious traditions, then? Are they real or only apparent? On the one hand, Hick maintains that the traditions are “different and independently authentic spheres of revelation and salvation”. On the other hand, however, he tries to avoid contradictions between them. The solution seems to be the notion of “epistemic distance”. Hick discerns, in a Kantian way, between “the Real” *an sich* and “the Real as humanly perceived”. This makes it possible to keep the Real as the source of every perception while making it possible to maintain different views of what the Real is. The transcendent framework of this conception also prevents any religious tradition from saying the last word about the (ineffable) Real.

As the characterisations of the Real may vary legitimately, the “adequate attitude” towards it may unite. As one might see, this fundamental dualism between expressions of experience and of essence is Kantian. This division is a key to understanding Hick’s theory. Furthermore, the pragmatic aspect, the “adequate attitude” towards the Real, is developed by Hick as a soteriological criterion. Whereas philosophy and theology in the end receive lower priority than salvation and liberation do, ‘transformation’ from self-centredness to Reality-centredness becomes a major feature, best observed by its moral fruits (in the light of *agape/karuna*).

As a consequence of this emphasis, contradictions between religions have to be perceived as apparent. As long as “love, compassion, self-sacrificing concern for the good of others”, etc. follow from one or another tradition, they serve the same function and purpose. However, Hick maintains on another level that some differences might be real. If such is the case, they have to be assessed in an eschatological test of validity. Doing this, Hick draws on a horizon of time to relieve his theory of certain problems. This results in agnostic features on

the secondary level of his theory. This is acceptable to him as long as his focal point is preserved: the epistemological, ineffable 'Real', as well as the morally specified agency adequate to the reality of the Real, within a diversity of traditions. Thus, the differences become parallel and 'compatible' to the superior hypothesis, the Real.

Orientational pluralism: S. Mark Heim

One of the most pronounced criticisms of the pluralists (i.e. Hick, W. C. Smith and P. F. Knitter) has been delivered by S. Mark Heim of Andover Newton Theological Seminary. His aim is to go beyond both exclusivism and pluralism by pluralising the aims of the religions (cf. the title of his book: *Salvations*).

What Heim rejects most emphatically in the pluralists is their "comfortable and unitary reference point" which places them together with the exclusivists. The problem with these unitary premises is twofold. Firstly, is it possible to establish a unitary perspective as a metaperspective apart from the diverse perspectives of the religions? As Heim sees it, every metaperspective is itself a particular perspective among others. There is nothing like a "God's eye" at hand for the assessment of the validity of different religions. Secondly, in a pluralist approach no single perspective is understood to be normative. Since they merely relate to another kind of truth, none of the perspectives is taken seriously according to its own truth-claims. In addition, the common aims which the pluralists set up independent of the various traditions do not really have an actual function within any of them. Thus, these aims are external to what the believers conceive as truth.

Heim offers "a more pluralistic hypothesis" which relies heavily on the logical and personal philosophy of Nicholas Rescher. Heims finds this philosophy applicable also to religious issues. Rescher labels his approach "orientational pluralism" and takes the following premises as axioms:

1. Argument and inquiry can only operate from a particular perspective.
2. There is a great irreducible plurality of perspectives (“exclusion principle”).
3. One’s own perspective will appear as the best one. One cannot act on two different orientations. In the end we are all inclusivists.

According to this understanding, there is nothing like a neutral orientation or perspective. Quite the contrary, what constitutes an orientation is a deliberate choice of which values should get preference over others as a means of solving the problem of inconsistency by competing claims/values.

As Mark Heim brings Rescher’s theory into the field of the theology of religions, a crucial issue is what kind of theoretical status different pluralistic theories should be given. According to Heim, these theories are nothing but “an argument over what kind of argument we are having”. In other words, the pluralists turn out to be exactly what they aim to explain. Thus, the pluralist theories become both first and second order language. Developing a theory about religious traditions entails making a tradition yourself.

Heim seeks to combine the premise that “religious truth is one” and that “religious aims and fulfilments are various”. By adopting this “pluralistic inclusivism”, as Heim calls his position, he attempts to avoid both polytheism and a “God’s-eye view”. At the same time, he tries to limit the possibility of developing theories about religions. It seems that Heim combines the above premises by means of a dialectic integration. Whereas the dialectical refers to the mutual process of different perspectives having an impact on each other, the integrative refers to the process of transformation and expansion of one’s own perspective at the expense of another. In this respect, Heim asserts that the Christian perspective, understood as a Trinitarian theology of religions (cf. G. D’Costa and R. Panikkar), will come out as superior to that of other traditions (cf. J. Cobb).

Discussion

In a comparison of the theories of Hick and Heim, I find it relevant to focus on two matters:

- a) the relationship between what I call *perspective* and *metaperspective*, and
- b) the interpretation of the differences between diverse religious expressions and traditions. In this manner I aim to discuss the epistemological status of the theories of religious plurality and to clarify the ontological features of the theories.

Perspective and metaperspective: the epistemological status of the theories

Both Hick and Heim give room for their own particular perspectives on religious plurality. This is the case when Hick says that participation within a specific religious tradition is a prerequisite for acting adequately towards the Ultimate reality. As previously shown, this room for plurality is established on the basis of a Kantian epistemology (everybody may recognise something of the Real, because nobody knows everything). Heim argues sharply against any metaperspective. One may very well comment on other religions, he says, but that remains entirely a religious statement. In other words every theory of religion(s) is religious.

The crucial question is to what extent it is possible to develop theories about more religions simultaneously. As I see it, Heim misinterprets Hick to a certain degree. What Heim rules out is the possibility within religious traditions of making theories with general aims. If this is indeed possible, then these theories will certainly break out of any strict particular room. It seems that Heim identifies perspective and particularism in an unfortunate way. Evidence for this critique of Heim is the fact that he himself develops a theory of other religions than his own.

What do the differences signify? Ontological features.

Hick discerns between different kinds of differences. There are apparent and real differences according to his double division between core (cognitive expressions) and periphery (mythology, e.g. the Nicene-Chalcedonian Christology), and between time and the *eschaton*. Consequently, plurality is maintained as a general condition of human recognition, at the same time as the noumenal reality becomes an eschatological judge of contradicting statements about the unitary Reality. Persuasive or not, this is in the least an abstract and hypothetical strategy.

Heim perceives the differences as real, and any point of convergence is excluded. On the other hand, any religious tradition contains the possibility of salvation, or anything similar to it. If the fulfilments in time come true, they will do so on different premises. At the same time reality is one, according to Heim. His *leitmotif* is 'competition'. Why so? According to Heim, there is no external guarantee for his view. It is only an expression of his Christian faith, and there might be other true perspectives conceiving the same reality at the same time. Thus, exclusiveness is consolidated by a humble attitude to other perspectives, despite their being competitive ones. Heim's idea of competition is worth following up. The criteria are scarcely developed by him, and such bold questions as what it means to strengthen/weaken a perspective in competition with another perspective are left unanswered.

Lastly, the theories of both Hick and Heim have unitary features. This is a fundamental part of Hick's conceptual system, whereas it is only implicit, and not at all acknowledged, by Heim. It seems, therefore, difficult to establish pluralistic theories about religious plurality apart from a unitary frame of interpretation. How one subsequently escapes relativism is related to the connection between unity and diversity. This is conceived as morally and epistemologically dualistic by Hick and in terms of competition by Heim.