

Almengyldig fornuft og kristendommens sandhed

I denne artikel lægger biskop Giampaolo Crepaldi, der er sekretær for Det pavelige Råd for Retfærdighed og Fred, op til en bevidstgørelse omkring almengyldig fornuft og kristendommens sandhed. Det sker med udgangspunkt i tekster af Joseph Ratzinger / Benedikt XVI

Af Giampaolo Crepaldi¹

*Almen fornuft*² er den menneskelige fornuft, der anser det for muligt i dialogen og forskningen at nå frem til visse sandheder om mennesket og i særdeleshed om mennesket i samfundet. Almen fornuft er helt bestemt en kritisk fornuft, men også en konstruktiv fornuft; det vil sige, at den ikke blot er i stand til at opnå "konsensus" omkring meninger, men også til at nå frem til sandheden om mennesket og nå til, hvad der er det gode for mennesket i samfundet; i så henseende besidder denne fornuft en evne til at erkende og til at argumentere. Evnen til at forstå grundlaget for personens værdighed, hovedelementerne i det fælles gode, menneskerettighedernes ukrænkelighed, retfærdigheden, betydningen af den individuelle frihed og af, hvad der binder fællesskabet sammen: alt sammen afhænger det af, at den almene fornuft er en mulighed.

Problemet omkring den almene fornuft er først og fremmest at afgøre, om den er en mulighed, og dernæst, om den er tilstrækkelig i sig selv, eller om den har brug for en forbindelse med religionen og især med den kristne religion. Benedikt XVI har beskæftiget sig med dette emne ved adskillige lejligheder og på forskellige steder, idet han på den ene side har talt om fornuftens sandhed og på den anden side om religionernes sandhed.

¹ Født 1947, præst 1971, biskop og sekretær for det pavelige råd 2001. Artiklen er oversat af Kätthe Lund. Red.

² Det engelske *public* rummer (som det italienske *pubblico*) såvel betydningen *offentlig* som betydningen *almen*. I artiklen er *public reason* (it. *ragione pubblica*) alt efter sammenhængen oversat på den måde, som bedst forekommer at afspejle, at det handler om den menneskelige fornuft som almengyldig for ethvert menneske af god vilje og derfor som noget, der med rette kan gøres gældende i det offentlige rum. Red.

Den almene brug af fornuften og relativismen

Almen fornuft er ikke mulig inden for en kultur, der er domineret af "relativismens diktatur",³ og dét af en meget simpel grund: relativismen er et dogme, og derfor afviser den på forhånd rationel argumentation, også over for sig selv. Med en sans for paradokser kunne man sige, at relativismen er en fundamentalisme. Ved adskillige lejligheder har Benedikt XVI påpeget, at den nu er blevet et dogme eller en forhåndsantagelse, og at den ikke kan opretholdes undtagen gennem en form for tro.⁴ Der eksisterer derfor en blind tro i relativismen. Dette er uden tvivl selvmodsigende i og med, at ordene "dogme" og "relativisme" er uforenelige. Kendsgerningen er, at relativisme bliver en tro for at komme ud over sin indre modsigelse, men den havner på den måde blot i en ny. Faktisk kan relativismen ikke bygge på argumentation; gjorde den det, måtte den henholde sig til, at fornuften er i stand til at argumentere om sandheden. I så fald ville relativismen modsige sig selv, idet den indrømmede muligheden af sandheder, der ikke er relative. Således kan relativisme kun "antages dogmatisk". Relativismens "diktatoriske" karakter – kulturelt forstået – hindrer brugen af almen fornuft, fordi den forbyder almenlydig brug af fornuften.

Her kan det være interessant at gå tilbage til det skrift, hvor denne almene og offentlige brug første gang blev klargjort med vægt, nemlig i det korte essay med titlen "Et svar på spørgsmålet: Hvad er oplysning?", skrevet af Kant i 1784.⁵ For Kant tjener fornuftens almene, offentlige brug et kritisk formål. For at illustrere denne almene brug opholder Kant sig især længe ved den rationelle kritik af religionen, dvs. ved borgerens frihed og opgave i henseende til "offentligt at give udtryk for alle de tanker, som en omhyggelig og samvittighedsfuld undersøgelse har gjort ham opmærksom på med hensyn til fejl og mangler ved den pågældende bekendelse, og i henseende til at fremkomme med sine forslag til en reform af religionen og Kirken".⁶ Fornuften gør krav på med sine egne begrebsforståelser at være prøvesten og målestok også for tro og religion. Hvordan går det til, at en almenlydig fornuft, som Kant tilskrev så forpligtende opgaver, nu har reduceret sig til relativismen, der er ude af stand til at forholde sig kritisk ikke blot til religionen, men endog til sig selv?

Almen fornuft og fornuftens begrænsning af sig selv

Grunden har sammenhæng med fornuftens "selvbegrænsning", som Benedikt XVI adskillige gange har påpeget.⁷ Denne selvbegrænsning ligger til grund for den dogmatisk blinde antagelse af relativismen og dennes manglende evne til at spille nogen form for kritisk rolle. Troen på relativismen opstår kun, hvis fornuftens muligheder er blevet drastisk begrænset. Fornuftens selvbegrænsning

³ "Dét at have en fast tro i overensstemmelse med Kirkens trosbekendelse får ofte sat etiketten fundamentalisme på sig. Mens relativismen, det vil sige dét at lade sig drive "hid og did af hver lærdoms vind" (Ef 4,14), fremstår som den eneste holdning, der er på højde med nutiden. Et relativismens diktatur er ved at danne sig, der ikke anerkender noget som definitivt, og som alene har jeg'et og dét, man umiddelbart har lyst til, som sin sidste målestok." (Joseph Ratzinger, *Prædiken forud for pavevalget, nemlig under messen "Pro Eligendo Romano Pontifice"*, 18. april 2005. Denne prædiken er oversat i catholica.dk som artikel #1044; **klik her** for at se artiklen). Se også Benedikt XVI, *Tale i Laterankirken til deltagerne i bispedømmet Roms synode*, 6. juni 2006. Denne tale er oversat i catholica.dk som artikel #1056; **klik her** for at se artiklen (især side 5). Se endvidere G. Crepaldi's analyse, *Brevi note sulla laicità secondo J. Ratzinger–Benedetto XVI*, i "Bollettino di Dottrina sociale della Chiesa", januar-februar 2006, pp.3–1.6 (teksten er ikke tilgængelig på internet)

⁴ Udtryk såsom "relativismens dogme", "relativismen som forudsætning", eller relativisme som "det moderne menneskes religion" er hyppige i bogen: J. Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions*, Ignatius Press, San Francisco, 2004.

⁵ Immanuel Kant, tysk filosof, 1724–1804. Red.

⁶ Immanuel Kant, *An Answer to the Question: What is Enlightenment?*, oversat af Ted Humphrey i *Immanuel Kant, Perpetual Peace and Other Essays*, Hackett, Indianapolis 1983, ss. 41–46.

⁷ "Fornuftens selvbegrænsning" er det udtryk, Ratzinger benytter (J. Ratzinger, *Christianity and the Crisis of Cultures – The Europe of Benedict*, Ignatius Press, San Francisco 2006).

består i dens reduceren sig selv til matematisk-eksperimentel viden,⁸ dvs. til en slags rationalitet, der er ude af stand til at skabe grundlag endog for relativismen. Denne slags viden – den matematisk-eksperimentelle – har ganske enkelt ikke relativismen som "forsøgsresultat" og kan ej heller have det, da den ikke er et empirisk observerbart faktum. Relativismen er ikke et faktum, men en filosofi, og dens fundament ville kræve en anden form for ræsonnement, som den selvbegrænsede fornuft imidlertid udelukker. Det er derfor, relativisme kun kan være enten "implicit", det vil sige noget, man lever med, men ikke retfærdiggør, eller den kan være dogmatisk "antaget", dvs. accepteret gennem tro. I den forstand er "relativismens diktatur" derfor den nødvendige følgeslutning på fornuftens "selvbegrænsning". Men med relativismen mister fornuftens sin almengyldige rolle i det offentlige rum.

Ved nærmere eftersyn var en sådan selvbegrænsning allerede tilstede i Kants tænkning. I ovennævnte korte essay fra 1784 var det hans "påstand" at tildele fornuften en almen, offentlig rolle i henseende til at kritisere endog religionen, men det var en uforsigtig påstand, da hans syn på fornuften allerede var begrænset til den matematisk-eksperimentelle viden. Derfor må denne påstand afvises – men samtidig med, at man afviser den og påviser, hvordan den fører til relativisme, må det også siges, at en anden slags fornuft, en fornuft, der har bevaret sin fulde bredde, kan spille en rolle i det offentlige rum og udøve også en form for religionskritik.

I 2004 deltog kardinal Ratzinger i en debat i München med filosofen Jürgen Habermas, hvor der netop fokuseredes på fornuftens almene og offentlige rolle.⁹ Ved den lejlighed var det hans argument, at hvis terrorisme, der næres af religiøs fanatisme, er symptom på en mulig patologi i religionen,¹⁰ som bør korrigeres af fornuften, så er på samme måde den teknisk-videnskabelige kapacitet til at producere mennesker et symptom på en patologi i fornuften, som trænger til at korrigeres af religionen. Dette er hans konklusion: "Der er patologier i religion, der er i høj grad farlige, og som gør det nødvendigt, at vi betragter fornuftens guddommelige lys som en kontrolmekanisme (...). Der eksisterer patologier også i forbindelse med fornuften, der ikke er mindre farlige (...). Derfor må også fornuften mindes om sine grænser, og den må indlære evnen til at kunne lytte, når det handler om menneskeheds store religiøse traditioner".¹¹ Som det ses, tilskriver han fornuften evnen til "kontrol" i forhold til religionen. Kristendommen beder altså ikke fornuften om at holde sig fra sin almene rolle, men om helt at udfylde den; men for at kunne gøre det, behøver fornuften at genopdage sin egen storhed. Kristendommen ønsker en fornuft, der er i stand til at ånde frit, og den er indstillet på at hjælpe den med at gøre det. Den ønsker at blive "sat på prøve" af denne fornuft.

Filosofisk relativisme og religiøs relativisme

Hvad er følgen af relativismens diktatur og af et så indskrænkende syn på religionerne fra fornuftens side? Virkningen af filosofisk relativisme kan kun blive religiøs relativisme: alle religioner er ens, og alligevel er der mange forskellige af dem; de er irrationelle; de er resultat af et ubegrundet valg, og som sådanne kan de ikke sammenlignes med hinanden. Relativismen, som uden at være begrundet er dogmatisk, betragter religionerne som grundløse. Eftersom relativismen gør dette uden selv at være funderet, kan den ikke påvise, at det forholder sig sådan – derfor "tror den bare på det". Relativismen "tror", at religioner er ubegrundede, altså kan de ikke sammenlignes. Med andre ord tror relativismen, at religioner ikke har noget at gøre med fornuft og sandhed; at alle religioner altså er dogmatiske i den banale betydning af ordet, dvs. i betydningen "antaget uden at være begrundet"

⁸ Det er en "rent funktionel rationalitet", der "påstår, at man kun kan kalde dét rationelt, som kan bevises gennem eksperimenter" (op. cit.)

⁹ Jürgen Habermas og Joseph Ratzinger, *Fornuft og religion. Sekulariseringens dialektik*. Med efterord ved Jan Lindhardt. 77 sider, hardcover, 138 kr., Forlaget Hovedland 2006

¹⁰ Patologi, her: noget sygt. Red.

¹¹ Sammesteds; sideangivelsen svarer til den italienske original og anføres ikke her. Red.

(ganske som relativismen, men relativismen selv synes ikke at være klar over dette). I den fremherskende udgave af relativismen betyder ordet *dogme* både mere specifikt og i dagligdags brug faktisk "noget, der er antaget uden nærmere begrundelse og derfor på en ukritisk måde". Ligesom den filosofiske relativisme berøver fornuften en sand og ægte rolle at spille i det offentlige rum, således berøver den tilsvarende religiøse relativisme religionen dens mulighed for at spille sin offentlige rolle. Som vi vil se mere tydeligt i det følgende, så står og falder både fornuftens og den religiøse tros offentlige roller med hinanden.

På denne måde reduceres alle religioner til myter, dvs. til en måde at uddrive mystiske, bizarre og irrationelle kræfter på. Hvis religionerne er grundløse, betyder det, at de guddommelige kræfter, som de henviser til, er irrationelle, og at vilkårlighed regerer verden. Hvis urkræfterne er vilkårlige, er religion en slags forsikring mod følgerne af denne uberegnelighed. Derfor falder religiøs relativisme tilbage til en slags religiøs primitivisme: religion er en måde at fordrive irrationelle kræfter på.

Grækernes og Israels kritik af religionen som myte

At betragte religion som noget irrationelt står i følge Benedikt XVI fuldstændig i modsætning til hele vor vestlige og kristne historie. Faktisk afviste både græsk tænkning og jødisk religion såvel som naturligvis kristendommen synet på religion som myte og bevægede sig uden tøven i retning af religion som erkendelse og af Gud som Logos.¹²

Lad os kaste et kort blik på den græske tænkning. Hvis vi undersøger de græske "mysteriereligioner" og endog den olympiske religion, finder vi de karakteristiske træk ved den før-rationelle myte: mystiske og uudgrundelige kræfter, hemmelige, dunkle impulser fra undergrunden, gudernes vilkårlighed, hvor den samme menneskelige handling kan være enten god eller ond afhængigt af, hvordan den ene eller den anden guddom betragter den, menneskets kamp for at formilde guddommelig vrede og uddrive disse uforudsigelige kræfter. Men de ioniske fysikere søger efter Archè,¹³ som er den nomos,¹⁴ der forvandler kaos til kosmos. Pythagoræerne¹⁵ siger, at dét at måle er alt, og for Anaxagoras styres alle ting af et rent, uafhængigt og ædelt *Intellekt*. I Platons *Euthyphro*¹⁶ spørger Sokrates Euthyphro, hvad hellighed er, og hvornår en handling kan siges at være hellig. Euthyphro svarer, at *hellighed er, hvad der behager guderne*. Sokrates bemærker imidlertid, at forskellige ting behager forskellige guder, og stiller så det kritiske spørgsmål: "er det hellige helligt, fordi det behager guderne, eller behager det guderne, fordi det er helligt?" I første tilfælde er guderne vilkårlige, i det andet tilfælde forbindes de med sandhed og godhed. Det spørgsmål, som Benedikt XVI bragte på bane i Regensburg¹⁷ ved at citere Konstantinopels kejser *Manuel II Paleologos* – "Dét ikke at handle i overensstemmelse med fornuften er i modstrid med Guds væsen" – det har, som man ser, dybe og ældgamle rødder. Det spørgsmål, som Sokrates rejser, er, om guderne er lunefulde og vilkårlige ligesom taskenspillere, eller om de selv holder sig til det sande og det gode. Euthyphro svarer ikke, men vejen er allerede nu åbnet af Sokrates og vil blive bekræftet af Platon: "Guderne er ikke troldmænd, som er ude på at forvandle sig selv og føre os på afveje med falske

¹² J. Ratzinger, *Introduction to Christianity*. "The God of Faith and the God of the Philosophers". Ignatius Press, San Francisco, 1990, pp. 93–104

¹³ Græsk: Den første begyndelse, det grundlæggende princip. Red.

¹⁴ Græsk: lov. Red.

¹⁵ Her forstået som matematikere, der (omkring 500–300 f. Kr.) arbejdede med logiske beviser for læresætninger inden for bl.a. aritmetik, geometri og musik. Red.

¹⁶ En af Platons dialoger, hvor Sokrates møder og diskuterer med en mand, Euthyphro, som har opnået berømmelse som religiøs ekspert. Red.

¹⁷ Benedikt XVI, Forelæsning på universitetet i Regensburg den 12. september 2006. Forelæsningen er i oversættelse bragt i catholica.dk som artikel #1136; **klik her** for at se artiklen

ord og gerninger".¹⁸ Derfor distancerer græsk filosofi sig fra myten og vender sig afgørende mod Gud som Logos. For Aristoteles er det oversanselige væsen *Intelligens*, der evigt og helt umiddelbart begriber sig selv. Verden har en orden og er gennemskuelig for fornuften, som kan erkende det, fordi guderne er rationelle og handler i overensstemmelse med sandheden – ligesom Platons *Demiurgos*,¹⁹ der ikke danner og former ting tilfældigt, men lader sig inspirere af sandhederne om de evige former.

Hvis vi kaster et blik på den jødiske religion, finder vi det samme forløb.²⁰ "Fædrenes Gud", som Israel ser hen til, er ikke en lokal eller politisk gud, han er ikke Baal eller Molok. Han er "den, han er", den, der var til før alle magter og vil vedblive med at være til også efter dem. Abrahams Gud er ikke speciel for et bestemt sted, men er overalt. Han er ikke forbundet med noget bestemt, han beror ikke på et folk, han beror end ikke på templet, han har ikke brug for ofre. Han er Visdommen, som verden er et spejlbillede af, han er Ånden, der er i stand til at skabe materien.²¹ Lige som græsk filosofi overhaler sig selv og går ud over sin egen myte-religion, sådan river Israels tro ham løs fra at tilhøre ét folk.

Af alle disse grunde sagde Benedikt XVI i Regensburg, at der er dyb harmoni mellem dét, som er græsk i bedste forstand, og dét, som er tro på Gud på Bibelens grundvold.

I kristendommen har alt dette fundet en ultimativ syntese: I Johannesevangeliet er Kristus Logos, han er den Guds Visdom, ved hvem alle ting er blevet skabt. Kristendommen er ikke hentet ud af datidens mangfoldige religioner, mytereligionerne, men peger på Gud som *Sandhed*, idet den knytter direkte an til græsk tankegang og udvikler Israels erfaring yderligere. Kristendommen henholder sig til "det guddommelige, som man kan få en anelse om gennem rationel analyse af virkeligheden ... I kristendommen er rationaliteten blevet religion".²² Vi tror, sagde Benedikt XVI i Tyskland, at ved begyndelsen står Det evige Ord, fornuften, og ikke det irrationelle.²³ Justin²⁴ mente i det 2. århundrede, at Ordet havde sået sin sæd også i den græske filosofi, eftersom dét, som er sandt for fornuften, også kommer fra Ordet. Clement af Alexandria²⁵ hævdede endog, at den græske filosofi havde været en naturlig åbenbaring af den kristne Gud. Der har ofte været fare for at glide over mod en irrationel Gud, men den er altid blevet bekæmpet og overvundet ved den autentiske linie for rettroenhed, som Kirken har fastholdt. William af Ockham²⁶ hævdede i det 14. århundrede, at Gud i sin almægt lige så godt kunne have skabt en verden, der var det diametralt modsatte af, hvad han skabte. Han kunne med sin absolutte frihed have givet os en lovens tavle, der var lige det modsatte af de ti bud. Ockham undfangede og lancerede mange lignende tanker, der allerede var kommet til

¹⁸ Platon, *Staten*, II, 376 c

¹⁹ Demiurgen, (græsk: "håndværker"), verdensbygmesteren, den mytiske skabergud i Platons dialog *Timaios*. Demiurgen har skabt den fysiske verden, ikke af intet, men ved at bringe orden i kaos med det evige (fornuften, idéer) som forbillede. Kilde: *Store danske encyklopædi*. Red.

²⁰ J. Ratzinger, *Introduction to Christianity* cit., pp. 77–93: "The Biblical Belief in God". Ignatius Press, San Francisco, 1990.

²¹ Flere gange og på mange steder stiller Benedikt XVI retorisk spørgsmålet, om det ikke er mere rationelt at tænke sig en Visdom, der skaber materien, end en materie, der skaber visdommen?

²² J. Ratzinger, konferencen "2000 år efter hvad?", Sorbonne Universitetet, Paris, 27. november 1999, i "Christianity. The Victory of Intelligence over the World of Religions", (engelsk tekst i tidsskriftet *30 Days*, nr.1/2000, ss. 33–44)

²³ "I sidste ende kommer det an på disse alternativer: Hvad kommer først, den skabende fornuft, Ånden, der virker alting og folder det ud, eller det ikke-fornuftige, som uden fornuftig grund dog mærkværdigvis frembringer et matematisk ordnet kosmos så vel som mennesket og dets fornuft?" (Benedikt XVI, prædiken på *Islinger Feld*, Regensburg, 12. september, 2006; denne prædiken er oversat til dansk og bragt i *catholica.dk* som artikel #1135; **klik her** for at se artiklen).

²⁴ Justinus Martyr, død ca. 165, er en af de ældste kristne apologeter, dvs. forsvarere af kristendommen over for den ikke-kristne verden. Red.

²⁵ Clemens af Alexandria, græsk teolog, lærer i Alexandria, ca. 150 – 216. Red.

²⁶ William fra Ockham, Occam, ca. 1287–1347, engelsk franciskaner, filosof og teolog. Red.

udtryk i de forudgående århundreder, og som blev genfremsat i de efterfølgende, især efter den protestantiske reformation. De gik ud på, at en Gud, der var undergivet sandheden, ikke var en almægtig Gud. Pointen her er, at heller ikke Gud kan give eksistens til noget, der i selve sit væsen er en umulighed. Men det er præcis, hvad Ockham hævdede: At sige, at Gud ikke kan give eksistens til noget, der i selve sit væsen er en umulighed, dét betyder at begrænse den guddommelige almægt. Her kommer den hellige Thomas så på banen.²⁷ Han mener følgende: "Dét, som indebærer indre modsætning, er ikke omfattet af den guddommelige almægt, fordi det ikke i sit væsen kan være bestemt til at være muligt. Derfor er det bedre at sige, at sådanne ting ikke kan gøres, frem for at sige, at Gud ikke kan gøre dem." Guddommelig almægt er ikke vilkårlig eller lunefuld, men viis.

Kristendommen og den offentlige brug af fornuften

Kristendommen – og specielt katolicismen – kan ikke acceptere den filosofiske relativisme; den kan ikke koble sig til filosofier, der udelukker sandhedens problem. Det ville være at fornægte skabelsen og eksistensen af en ordnende Visdom. Af samme grund kan det rationelle begreb "menneskelig natur", som man i vor tid sætter under diskussion, ikke opgives. Kristentroen bekræfter derfor og støtter den rationelle søgen efter sandheden og tilskynder til, at fornuften skal spille en almen rolle i det offentlige rum, som også udstrækker sig til kritik af religionerne. Faktisk kan man ikke sige, at alle religionerne forholder sig til sandheden og fornuften på samme måde, som kristendommen gør. De forholder sig til sandhed og fornuft på forskellig måde, hvilket er det samme som at sige, at de er mere eller mindre rationelle, og at de på mere eller mindre passende måde kan støtte fornuftens offentlige rolle. Det var det tema, der blev berørt af paven i Regensburg. En Gud, der prædiker vold, er ikke en rationel Gud, fordi fornuften afviser vold som middel til videregivelse af tro. Det, der ikke er rationelt, kan ikke komme fra den sande Gud.

Vi bemærker her et kriterium for vurderingen af religioner, der er nok så vigtigt, og som på nogle måder ser nyt ud for os. Religionerne angår den evige frelse. Den religiøse relativisme hævder, at hvad dét angår, er de usammenlignelige; det er ikke muligt at fastslå, hvilken af dem der er mest rationel. Men ud over at se frem mod en evig frelse, forkynder religionerne også, hvordan denne frelse begynder allerede her på jorden.²⁸ Hvis en religion lærer en livsførelse, der ikke er retfærdig og ikke i overensstemmelse med sandheden om mennesket i denne verden, kan den ikke være en sand religion. Det er kun, hvis mennesket ikke mere har øje for evnen til at erkende, hvad der er godt, og hvad der er sandt, at alle tilbud om frelse bliver ens. Hvis kriterierne for en ret måde at leve på mangler, så er alle religioner ens. Hvis kriterierne for det gode liv relativiseres, sidder mennesket tilbage som religionernes fange.

Dermed lægges igen op til at påvise, at den religiøse relativisme grunder sig på den filosofiske relativisme. Kardinal Ratzinger peger på, at den hellige Paulus ikke siger, at den, som ikke er kristen, vil blive frelst ved at følge sin egen religion, men ved at følge den naturlige fornuft.²⁹

Vi må imidlertid altid erindre os, at den omvendte indflydelse også er reel: den religiøse pluralisme nærer på sin side den filosofiske relativisme. Benedikt XVI har mindet om, at "en konvergens"³⁰

²⁷ Thomas af Akvin (ca. 1226–1274), kirkelærer, middelalderens store skolastiske teolog. Red.

²⁸ "Vi er nødt til at spørge, hvad himlen er, og hvordan den kommer til jorden. En fremtidig frelse sætter sit præg på en livsform, som gør personen 'menneskelig' her og i stand til at have et forhold til Gud" (J. Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* cit., p. 205. Ignatius Press, San Francisco, 2004).

²⁹ Rom 2,14–16: For når hedningerne, der ikke har loven, af naturen gør, hvad loven siger, så er de, uden at have en lov, deres egen lov. De viser, at de har den gerning, som loven kræver, skrevet i deres hjerte, og deres samvittighed optræder som vidne, og deres tanker anklager eller forsvare hinanden — på den dag, da Gud dømmes det, som skjuler sig i mennesker, efter mit evangelium ved Kristus Jesus.

³⁰ Konvergens, her: indbyrdes tilnærmelse. Red.

mellem forskelle bør ikke give indtryk af en overgivelse til den relativisme, som fornægter selve betydningen af sandheden og muligheden for at nå frem til den".³¹

Det almene gode og sandheden i religionerne

Hvis det er muligt at kritisere religionerne med udgangspunkt i menneskets fornuftsgrunde, må det være muligt at kritisere dem også ved at gå ud fra menneskets samfundsmæssige fornuftsgrunde,³² det vil sige ud fra en almen og offentlig fornuft. Deraf følger, at ikke alle religionerne viser lige megen respekt for, hvad der er godt for mennesket i samfundet. Og deraf følger også, at den politiske magt, der vil organisere samfundet i overensstemmelse med fornuften, ikke alene ikke kan betragte religionerne på samme måde, men også burde passe sine egne pligter i forhold til den sande religion. Hvis den politiske magt er baseret på relativistisk demokrati, vil den naturligvis ikke føle nogen forpligtelse i så henseende. Relativisme kan faktisk kun sige noget om proceduren ved brugen af den almene fornuft. Når sandheden erstattes af flertalsbeslutninger, så bliver kulturen sat i modsætning til sandheden. Den relativistiske forhåndsantagelse fører til, at man river folkenes åndelige rødder op, og at man ødelægger de sociale relationers netværk.³³ Relativismen tillægger alle religioner samme gyldighed. Det gør den på grund af sin manglende evne til at udøve en rationel og almengyldig kritik af religionerne i og med, at der for relativismen ikke findes et alment gode, som kan identificeres rationelt. Ved at gøre sådan udelukker den på forhånd den sande religions mulighed at give religiøs støtte til, hvad mennesker gør for at opnå det fælles gode. Også her bemærkes en negativ spiral: Det relativistiske demokrati frembringer religiøs relativisme, og dette forstærker den etiske og sociale relativisme.

Alt dette indtræffer, når et samfund ikke længere er i stand til at bruge en almengyldig fornuft til at kritisere religioner, som forkynder polygami; som foreskriver ritualer for fysisk lemlæstelse; som ikke respekterer kvinders værdighed; som prædiker vold eller anviser en religiøs praksis, der afpersonaliserer, eller som neddysser menneskelig fornuft og viden. Hvordan vil vor almene fornuft være i stand til at skelne mellem religioner, hvis autentisk menneskelighed er tabt af syne?

Staten, Kirken og problemet om det gensidige forhold

Statens og Kirkens respektive roller fremstår klart i deres komplementære forskellighed, hvis vi som eksempel undersøger den såkaldte "gensidighed". Benedikt XVI har flere gange understreget vigtigheden af interreligiøs dialog. Han har især fokuseret på dette under sin rejse til Tyrkiet. Uden gensidighed kan man imidlertid ikke tale om en reel dialog. Problemet er dette: Hvem er det op til at hævde en sådan gensidighed, Kirken eller Staten? Det er ikke op til Kirken, som bør lade sig lede af kærlighed og sandhed. I forhold til de troende inden for andre religioner er det dens pligt kun at vidne om Jesu Kristi kærlighed og sandhed. På den anden side bør gensidighed lede de staters virke, som genkender elementer af almen sandhed i kristendommen, dvs. erkender et grundlæggende bidrag til det almene gode. Disse stater anerkender ofte kristendommens bidrag til deres historie og til

³¹ Benedikt XVI, *Budskab* til biskoppen af Assisi i anledning af 20-året for det interreligiøse møde med bøn om fred den 27. oktober 1985; **klik her** for at se dette budskab (engelsk). "Man kan ikke simpelthen i enhver religion se, hvordan Gud kommer til mennesket og mennesket til Gud" (J. Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* cit., p. 75). Ratzinger reflekterede over temaet den fællesreligiøse bøn om fred og muligheden for, at dette kunne fremme relativismen, og gav i den forbindelse nogle klare svar, se også her *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* cit., pp. 106–112.

³² "Frelse begynder med at blive retfærdig i denne verden – noget, der altid indebærer de to poler: individet og samfundet." (J. Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* cit., p. 205. Ignatius Press, San Francisco, 2004).

³³ J. Ratzinger, *Truth and Tolerance: Christian Belief and World Religions* cit., p. 76. Ignatius Press, San Francisco, 2004.

dannelsen af deres kulturelle identitet. Dette er meget vigtigt: At vedkende sig, at ens egne rødder er grundfæstet i den græske tænkning, i den jødiske religion og i kristendommen, er et afgørende skridt, når det gælder at nå til bevidsthed om sin egen identitet. Alligevel er det ikke tilstrækkeligt, fordi fortiden desværre kan glemmes, og fordi det – i betragtning af den hurtige *affortryllelse*³⁴ hos de nye generationer – er muligt at tabe kristendommens vigtige betydning for det sociale liv af syne, selv når man står overfor historiske, kunstneriske og kulturelle eksempler på dens civiliserende funktion. Ud over at have historien og kulturen som kriterier er det nødvendigt også at have sandheden som kriterium – med andre ord: den almengyldige fornuft. Deraf vil også følge en værdsættelse af vor historie og selvbevidstheden om at have en bestemt identitet. Forstår vi omvendt ikke, at kristendommen rummer en sandhed, der svarer til, hvad der er menneskeligt, og at kristendommen i højere grad end andre religioner stemmer overens med autentisk almen fornuft, så svækkes også værdsættelsen af vor egen historie og selvbevidstheden om vor identitet. Når Benedikt XVI med beklagelse i stemmen stillede spørgsmålet, om Vesten virkelig elsker sig selv,³⁵ så er det præcist dette, han ville sige: elsker Vesten virkelig den sandhed, den gemmer i sig?

Dialogen mellem religionerne bygger ikke på nogen religiøs relativisme eller ligegyldighed. Dette er sandt for den katolske religion, men det er også sandt for en almen fornuft, der ikke totalt har overgivet sig til relativismens diktatur. Ved at forkynde retten til religionsfrihed har Kirken aldrig villet fornægte, at kristendommen er den sande religion, eller at staten har nogle pligter overfor den sande religion. Ifølge Andet Vatikankoncils dokument *Dignitatis humanae* om retten til religionsfrihed anfægter denne ret ikke "den traditionelle katolske lære om menneskenes og samfundenes moralske forpligtelse over for den sande religion og Kristi ene Kirke".³⁶ Men disse forpligtelser over for den sande religion, hvorfra kommer de nu til staten, som er sekulær? Ikke fra dét at være en "kristen" stat, men fra fornuften, dvs. fra den naturlige evne til at indse sandheder om mennesket, herunder mennesket i samfundet. Pligten kommer fra evnen til at forstå det almene gode. Derpå grunder sig også evnen til at se, at én religion styrker og hjælper med at forfølge humaniserende mål, mens en anden bidrager til at fornedre mennesket. Den kristne religion gør krav på dette: at prædike en "Gud med et menneskeligt ansigt".³⁷

Klik her for at udskrive artiklen (printerens skal være tændt)

Klik her for at sende artiklen til en ven eller bekendt (Outlook skal være startet)

Klik her for at komme til forsiden af catholica.dk

³⁴ Det engelske *disenchantment* (italiensk *disincanto*) er her gengivet med *affortryllelse* – et begreb, som er indført af den tyske sociolog Max Weber (1864–1920), der talte om en *Entzauberung der Welt* (en affortryllelse af verden). Red.

³⁵ J. Ratzinger, *Europas åndelige rødder: I går, I dag og I morgen*, i Jürgen Habermas og Joseph Ratzinger, *Fornuft og religion. Sekulariseringens dialektik*. Med efterord ved Jan Lindhardt. 77 sider, hardcover, 138 kr., Forlaget Hovedland 2006.

³⁶ Andet Vatikankoncil, Erklæringen om religionsfrihed *Dignitatis humanae* (7. december 1965), n.1. **Klik her** for at se dette koncilsdokument

³⁷ Benedikt XVI, *Tale til deltagerne i Veronas fjerde nationale kirkelige konvent*, 19. oktober 2006; **klik her** for at se teksten (engelsk). Den hellige Fader nævnte også "Gud med et menneskeligt ansigt" i sin tale under et besøg på Det pavelige Gregoriana Universitet den 3. november 2006; **klik her** for at se teksten (engelsk)