

---

## Anmeldelser

OLAV HAMMER OG JESPER SØRENSEN, *Religion – I psyke og samfund*, Univers-serien, Århus, Aarhus Universitetsforlag, 228 sider, kr. 198.

Bogen består af en indledning og to hovedafsnit. Indledningen, på godt og vel 40 sider, introducerer religionsvidenskaben som fag, diskuterer muligheden af et videnskabeligt studie af religion og gennemgår religionsvidenskabelige grundbegreber. Det første hovedafsnit, bogens længste på ca. 70 sider, gennemgår evolutionspsykologiske og kognitionsvidenskabelige tilgange til studiet af religion. Det andet, på ca. 50 sider, gennemgår den sociale dimension af religion med inddragelse af sociologiske og magt-analytiske tilgange.

De to hovedtilgange til religion forklares til sidst i indledningsafsnittet ud fra den præmis, at religion kan findes to steder: I menneskers sind, hvor det i sidste instans kan studeres som "processer i ... hjerner", og i "menneskers samfund". Forfatterne selv siger opsummerende om bogens to hoveddele: "Den første gør rede for den nyeste forskning i religionernes kognitive forankring, mens den anden beskriver nogle af de måder, hvorpå religion skabes i menneskers sameksistens og udlevs i en bestemt samfundsmæssig kontekst" (s. 48).

Hver for sig er de to hovedafsnit eksemplariske indføringer i deres respektive områder, hvor måske især det første skiller sig ud som decideret fremragende. Tilsammen dækker de to helt centrale dimensioner af religion. I afslutningen af det kognitionsvidenskabelige afsnit bygges der bro til afsnittet om religioners sociale dimension: "Vi er på en gang en 'naturlig' og en 'kulturel' art, og skal vi forstå, hvilken rolle denne interaktion spiller for dannelsen af konkrete, historiske religioner, må vi ved siden af den evolutionære og kognitive forklaringer søge en forståelse af centrale sociale mekanismer og strukturer" (s. 145). Forfatterne gør igennem bogen forsøg på at binde de to hovedafsnit sammen. Alligevel sidder man tilbage med et grundlæggende spørgsmål, som er: Hvordan kan de to dimensioner forenes i et praktisk studie?

I afsnittet om den sociale dimension af religion kobles der tilbage til det kognitionsvidenskabelige afsnit i alt fire gange (s. 164. 189. 191. 197). Det er fint, men ikke tilstrækkeligt til, at læseren forstår, hvordan de to niveauer i praksis kan kobles. Problemet berøres i det kognitionsvidenskabelige afsnit, hvor det bl.a. forklares, hvordan kulturelle modeller kan besidde en form for immunologi over for de epidemiske, religiøse ideer. Desuden tages det sociale aspekt op via Harvey Whitehouse, og måske kunne netop Whitehouses teori om forskellige religiøse modi have fungeret som integrerende ingrediens mellem de to afsnit.

Hvor der på den ene side mangler en integration mellem de to afsnit, er der på den anden side et væsentligt sammenfald i synet på religion og hvilke aspekter af religion, som det er væsentligt at studere. Begge afsnit gør, på hver deres måde, op med religionsvidenskabens traditionelle fokus på de religiøse elites filosofiske og teologiske tekster. Begge fokuserer på praksis frem for tekst, og begge kritiserer de en for ensidig interesse i elitære tekster. Det siges bl.a., at et sådant fokus er et anakronistisk levn fra en kristen teologisk diskurs, hvor troen bliver set som det primære og handlingen som det sekundære (s. 122).

I det kognitionsvidenskabelige afsnit vægtes fx Justin Barretts eksperimentelle påvisning af, at den abstrakte 'teologiske korrekthed', som opnås gennem en elites refleksion over trosforestillinger, graviterer mod mere intuitive og antropomorferende begrebsliggørelser i den praktiske verden og det almindelige ikke-reflekterende menneskes kognition (s. 105-107). I det sociale afsnit vægtes en mere magtanalytisk tilgang, hvor det konstateres, at man for ofte har glemt de sociale mekanismer, der overhovedet har gjort det muligt for en fx buddhistisk elite at frembringe deres sindrige filosofiske tekster, nemlig bl.a. gennem udbytning af slaver (fx s. 194). Her er det lige før, man fornemmer den marxistiske religionskritiks tilbagekomst.

Bogens fokus er altså primært på 'folkelig' religiøs praksis. Årsagen til denne indsnævring af feltet er måske bl.a., at det er dette, som kan forklares med de kognitive teorier, som præsenteres. De 'teologisk korrekte' religionsforestillinger udlægges – sat på spidsen – kun i den udstrækning, at de er elitens forsøg på at tænke abstrakt omkring det religiøse og rive sig løs fra de kognitive filtre. Hvilken funktion og mening disse elitære tiltag kunne have, ud over magtpositionering, står hen i det uvisse.

Denne vægtning af forskningen har absolut sine gode sider, ikke mindst som korrektiv til tidligere excesser. Men samtidig gør den, at en anden væsentlig dimension af religion, nemlig verdensbygning og meningskonstruktion, ikke bliver behandlet. Et sted i bogen berører forfatterne spørgsmålet; men de varer sig for at tale om mening og vil hellere tale om betydning (s. 105-106). Når de undgår ordet 'mening', er det formodentlig netop for at undgå evt. religiøst-eksistentielle dagsordener med rødder i protestantisk kristendom. Men man kan savne social-konstruktivistiske indgangsvinkler, repræsenteret af folk som fx Peter L. Berger og William Paden, som karakteristisk nok ikke nævnes. I stedet trækkes der på sygdomsmetaforer omkring religion (epidemiologi, immunologi), og de religiøse ideers betydning for menneskelig adfærd drages i tvivl (s. 106).

Bogens fokus gør også, at gråzoner mellem religiøse og sekulære områder kommer til at ligge uden for dens analytiske horisont. Når teknologiens betydning for religion i bogens sidste afsnit nævnes, overses fx de studier af religion og teknologi, som viser, at det tekno-videnskabelige projekt i Vesten fra middelalderen og frem i talrige former har været forbundet med forskellige soteriologiske forestillinger. Denne blinde vinkel skyldes nok delvist bogens fokus på religionernes praksisformer, men sikkert også ønsket om på videnskabelig sikker, og klart afgrænset grund, at kunne studere religion.

På trods af at de fremstiller begrebet 'religion' som værende mere eller mindre arbitrært (s. 152), er det nemlig afgørende for Hammers og Sørensens indgangsvinkel, at den kognitive metode er baseret på et solidt, videnskabeligt fundament. Det skal sikre, at forskningen ikke bliver ved at producere hinanden modsigende religionsforklaringer (s. 58). Derfor tager de også relativismen ved vingebeinet, blandt andet ved at anklage den for at oprette en dualisme mellem det kulturelle og det biologiske, hvor det sidste ganske vist anerkendes af den relativistiske position, men ikke tildeles nogen nævneværdig indflydelse på det kulturelle og sociale niveau. Imidlertid fornemmer man dog, at bogens forfattere har taget mange af relativismens pointer til sig, bl.a. vedrørende selve religionsbegrebet.

Overordnet set er værket eksemplarisk let læseligt og optimalt pædagogisk indførende; ja, man fristes næsten til – med et glimt i øjet – at sige, at den opnår et pædagogisk kognitivt optimum. Bogen er tætpakket med information og dog så læselig og let forståelig, at den får én til at længes efter mere faglitteratur af samme karat. Bogen er en virkelig god generel introduktion til studiet af religion og, gætter jeg på, en af de bedste introduktioner til det kognitive studie af religion, der findes. Derfor kan man måske også godt tillade sig at påpege en enkelt mangel i det praktiske udstyr: En fyldigere litteraturliste. Brødteksten nævner heldigvis ofte de forskere ved navn, hvis resultater fremlægges. Det er dog ikke altid tilfældet og lidt synd for læseren, at der ikke er hjælp at finde her i en udvidet 'Videre læsning'-litteraturliste bag i bogen. Dette kunne man råde bod på i de næste oplag af bogen.

*Thore Bjørnvig, mag.art.  
Hans Egedes Gade 19, 1. tv  
2200 København N*

\* \* \* \* \*

TORBEN HAMMERSHOLT & CAROLINE SCHAFFALITSKY DE MUCKADELL, eds., *At kortlægge religion. Grundlagsdiskussioner i religionsforskningen*, Forlaget Univers 2011. 228 sider, kr. 249.

"Undskyld, vi roder", kunne være indgangsreplikken til Torben Hammersholts og Caroline Schaffalitzkys antologi med sigte til både bogen og religionsforskningen i det hele taget. Som diversiteten i antologiens bidrag viser med al tydelighed, har vi at gøre med en vidtforgrenet forskningstradition og et forskningsfelt, der næsten af sig selv kalder på grundlagsdiskussioner.

Med et par generelle bemærkninger om den samlede videnskabs arbejde med at kortlægge virkeligheden og om balancen mellem kortlægger, kort og virkelighed zoomer det korte forord hurtigt ind på religionsforskningen og ender i et fokus på de grundlæggende problemstillinger for emnet religion. Motivationen er klar: at hævde religionsforskningen som et selvstændigt forskningsfelt; og målet tydeligt at give de-

batten om religionsbegrebet et skud realisme samt at diskutere, om religionsforskning er lig med religionskritik. Som sådan bliver antologiens ambitiøse ærinde lanceret som et forsøg på at udvide spillerummet for religionsforskningen, som ifølge redaktørerne hidtil har været begrænset af et falsk dilemma mellem den metodologiske agnosticisme og en *sui generis* opfattelse af religion, der begge opfattes som problematiske, idet de sætter en del af de religiøse fænomener uden for forskningens rækkevidde. Selvom antologien savner en egentlig kapitelinddeling, sorterer forordet bidragene i fire temaer: Religionsbegrebets definition, insider/outsider-problemet, overvejelser over religionsvidenskabens metode og religionsforskerens rolle i samfundet. Antologien er delvist blevet til på baggrund af et symposium om samme emne på Syddansk Universitet i 2008, og flertallet af bidragsyderne har også hjemme der, ligesom redaktørerne begge har været ph.d.-studerende på stedet.

Caroline Schaffalitzky lægger selv ud med antologiens første bidrag. Hun går lige til sagen og opstiller med baggrund i sin ph.d.-afhandling en definition af religion. En sådan hævdes at være af afgørende nødvendighed for religionsvidenskaben. Schaffalitzkys religionsdefinition, som hun selv karakteriserer som realistisk og essentialistisk, opererer med tre træk ved religion: De nødvendige, de typiske og de associerede. Til de to sidste hører bl.a. ritualer og fanatisme, men det er de nødvendige elementer, der trækker læsset. Disse beskrives som en blanding af kognitive og praktiske aspekter, hvor førstnævnte udgør en balance mellem indhold og karakter: Der må være et overnaturligt indhold med normative implikationer, der spiller en afgørende rolle i den religiøse persons liv. Under mottoet: vi må skelne mellem ord, begreb og fænomen (s. 19), vil Schaffalitzky isolere begrebet og fænomenet religion fra sproglige fluktuationer, for således at kunne hævde et essentialistisk og realistisk religionsbegreb, der ikke er apologetisk. Lige i hælene på Schaffalitzkys definitionsforsøg følger Lars Albinus' overvejelser, der især kredser om forskeren som medproducent af den virkelighed, der undersøges. Det er selve den tilgrundliggende objektiveringsproces, der undersøges snarere end religionsbegrebet, og Albinus' pointe er, at neutral objektivering ikke gives. Dermed sættes bl.a. Schaffalitzkys alliance mellem begreb og fænomen under pres med appel til en refleksiv bevidsthed, der både indebærer, at vi ikke kan sætte parentes om den sproglige fortolkningssammenhæng, som begreber og ord opstår og bruges i, og at vi omvendt heller ikke må lade dette ende i ren relativisme.

Hvor Albinus forholder sig diskuterende til de essentialistiske og realistiske rammer, der udstikkes i forordet, falder de næste bidrag næsten ubemærket uden for disse. Mikael Aktor lægger i sit bidrag vægten på dyrkelsen af religion frem for religiøse begrebsdannelser og advokerer for et flydende religionsbegreb, der synes at annullere præmissen i forordet om, at et klart defineret religionsbegreb er en betingelse for religionsforskningen i det hele taget. Ritualer og kulten, der for Schaffalitzky var et typisk, men ikke nødvendigt træk ved religion, fremhæves af Aktor som det afgørende. Tove Tybjerg angriber sagen fra en forskningshistorisk vinkel og præsenterer den som et minefelt mellem tro og religionsvidenskab, hvor ikke blot forskerens egne overbevisninger, men også selve forskningsprocessens dynamik anses for styrende faktorer.

Med Søren Harnow Klausens bidrag er vi imidlertid tilbage på sporet. Her argumenteres der ud fra et enhedsvidenskabeligt synspunkt, og Klausen hævder, at religionsvidenskaben er defineret ud fra sit særlige genstandsfelt og ikke sin metode. Dette må ikke drive forskeren ud i den metodologiske agnosticisme, der søger at tilsidesætte stillingtagen til det, som religiøse overbevisninger er rettet imod, eller ud i en reduktionistisk kritik. Begge slipper ifølge Klausen for let om ved definitionen af selve sagen, som religionsvidenskaben trods alt undersøger. En balanceret blanding af årsagsforklaring og fænomenologiske eller hermeneutiske studier er ønskelig. Den metodologiske agnosticisme får endnu adskillige skud for boven i henholdsvis Jesper Sørensen, Torben Hammersholts og Olav Hammer og Asbjørn Dyrendals bidrag. Sidstnævnte mener bl.a. at kunne afsløre en af dens varianter som skjult positivisme, idet den sætter et uholdbart skel mellem det ved de religiøse fænomener, som kan konstateres med absolut empirisk sikkerhed, og det, som ikke kan, og som vi derfor må forholde os tavse om (s. 129). Gennem en kritik af Ninian Smarts mystikforskning søger Hammersholt på sin side at etablere et begreb om metodologisk naturalisme, hvor man både forsøger at forstå og beskrive fænomenet religion, men også teoretiserer inden for en naturalistisk ramme. Hammersholt ligger således i forlængelse af Søren Harnow Klausens bidrag. Jesper Sørensen udruller i sit bidrag den kognitionsteoretiske tilgang til religion i en diskussion af religionsvidenskabens konsekvens for religionernes sandhedspræstationer. Sørensen argumenterer for, at vi med en naturalistisk tilgang til religion kan undgå den metodologiske agnosticisemes forskydning af religiøse udsagns sandhedspræstationer til et essentialistisk eller funktionelt niveau og i stedet må gå hele vejen med en metodologisk ateisme. Ifølge Sørensen er den kognitionsteoretiske forklaring, der ser religiøse forestillinger som et resultat af kognitive selektionsprocesser, underminerende for både disse forestillingers sandhedspræstationer på den ene side og for ideen om deres eventuelle (sociale) funktionelle karakter på den anden side.

Antologien slutter af med to beretninger fra verden 'uden for murene', hvor læseren kan få indblik i, hvordan det må være at være religionsforsker, der kommer til at udtale sig som sådan under Muhammed-krisen (Tim Jensen), og hvordan en lærebog om kristendom kan blive overraskende modtaget (Annika Hvithamar). Det er interessant og spændende læsning, der fungerer fint som eksempler på, hvordan religionsforskningen i Danmark modtages i samfundet, men som ikke bidrager synderligt til grundlagsdiskussionen.

*At kortlægge religion – grundlagsdiskussioner i religionsforskningen* er et inspirerende bekendtskab, om end den, som nævnt, giver et noget rodet indtryk. Mens redaktørerne hævder vigtigheden af et klart defineret religionsbegreb som motivationen for antologien, kan man diskutere, om ikke den understrøm af videnskabelig realisme, der synes at bære denne motivation, bliver problematiseret så meget i indtil flere af bidragene (Aktor, Tybjerg og til dels Albinus), at forordet ikke formår at favne alle antologiens bidrag. Mon ikke en længere indledning end det fire sider korte forord kunne have nuanceret spillerummet for de forskellige bidrag så tilstrækkeligt, at de for nogles vedkommende ikke decideret synes at falde helt uden for antologiens målsætning. Det

er en skam, for antologiens sammensætning rejser vigtige spørgsmål: Ville Jesper Sørensens metodologiske ateisme være en naturlig konsekvens af Caroline Schaffalitzkys essentialistiske men ikke-apologetiske religionsdefinition, eller er det måske snarere Søren Harnow Klausens enhedsvidenskabelige balancegang? Det kunne også være interessant at få belyst, hvilken type grundlagsdiskussioner der ville have været relevant i forbindelse med Tim Jensens og Annika Hvithamars eksempler? Det nævnes, at redaktørerne ser antologiens publikum som religionsstuderende på de videregående uddannelser, og at den kunne finde anvendelse i den videnskabsteoretiske undervisning. Det ville den uden tvivl kunne; men dens ramme er for svag til at kunne levere artiklerne som et selvstændigt bidrag i den sammenhæng, selvom emnet og indholdet er både relevant og vigtigt.

Lars Madsen, *ph.d.-stipendiat, cand. mag.*  
*Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund*  
*Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

KOCKU VON STUCKRAD, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*, Brill, Leiden 2010, xiv. 242 sider, € 99.00

Som en af de mest markante bidragydere til forskning inden for vestlig esotericisme har Kocku von Stuckrad (professor ved Groningen Universitet og adjungeret professor ved Religionsvidenskab, Aarhus Universitet) gjort sig til talsmand for en diskursteoretisk tilgang, hvor man flytter fokus fra brugen af esotericisme-begrebet som en paraplybetegnelse, der dækker over en række mere eller mindre relaterede historiske strømninger (hermetisme, neoplatonisme, alkymi, astrologi etc.), til et begreb om 'esoterisk diskurs' som et strukturelt element i en bredere konciperet europæisk religionshistorie. Baseret på en række centrale artikler i von Stuckrads forfatterskab, der til lejligheden er blevet udvidet og suppleret med yderligere materiale, er *Locations of Knowledge* dermed en samlet og sammenhængende præsentation af von Stuckrads position.

Udgangspunktet for von Stuckrad er en kritik af forestillingen om kristendommens historiske og kulturelle dominans i Europa på den ene side, og på den anden side forestillingen om, at Europa er vidne til en entydig sekulariseringsproces i den tidlige modernitet. Fortællingen om et moderne, rationelt Europa med rødder i en monolitisk kristen tradition har ifølge von Stuckrad udgjort et dominerende 'master narrative', som har spillet en afgørende rolle for europæisk identitet helt frem til i dag, både når det gælder vores syn på jødedommen og islam, forståelsen af religionens rolle i det moderne samfund og vores opfattelse af forholdet mellem religion og videnskab. Som sådan har denne 'singulariserende' diskurs, som von Stuckrad kalder det, været med til at hindre en mere nuanceret forståelse af Europas kulturhistorie. Der argumenteres

for, at Europa, ikke blot i den moderne periode, men siden antikken har været grundlæggende præget af en kulturel og religiøs pluralisme, som har haft afgørende betydning for den historiske udvikling, og hvori den kulturelle interaktion og udveksling mellem muslimer, jøder og kristne har spillet hovedrollen. Denne pluralisme er kommet til udtryk dels gennem en mangfoldighed af religiøse overbevisninger og polemiske traditionskonstruktioner, dels gennem en spænding mellem forskellige videnskulturer. Det er i denne kontekst, von Stuckrad indplacerer esoterisk diskurs som et element, der går på tværs af traditionelle skel mellem religiøse traditioner og mellem religion, filosofi og videnskab. Esoterisk diskurs er således ifølge von Stuckrad karakteriseret ved påstande om opnåelse af perfekt eller absolut viden, der artikuleres i en dialektik mellem hemmeligholdelse og åbenbaring, eller mellem til- og afsløring. En sådan 'totaliserende hermeneutik' finder vi ifølge von Stuckrad ikke kun i religiøse traditioner, det være sig islamisk illuminisme (Suhrawardi), jødisk kabbala (Abraham Abulafia) eller kristen teosofi (Jakob Böhme), men også i renæssancefilosoffernes reception af neoplatonismen, i Hegels filosofi, samt i den moderne genetik.

Bogen består dels af en række teoretiske kapitler (1-3), hvor von Stuckrad, med udgangspunkt i en sammenkobling af Michel Foucaults diskurs-begreb og Pierre Bourdieus felt-begreb, kridter banen op for en diskursteoretisk analyse af europæisk religionshistorie og folder sin definition af esoterisk diskurs ud, dels af en række historiske enkeltstudier (kap. 4-9), hvor manifestationen af esoterisk diskurs i krydsfeltet mellem forskellige religiøse, filosofiske, kunstneriske og videnskabelige traditioner eksemplificeres. Von Stuckrad fremhæver således, hvordan påstande om opnåelsen af absolut, umiddelbar viden hinsides syllogistiske fornuftsslutninger på forskellig vis kommer til udtryk i neoplatonismen og i de hermetiske skrifter, i den jødiske kabbala samt i middelalderlige astrologiske tekster af både muslimske og kristne forfattere. Samtidig benytter von Stuckrad sit begreb om esoterisk diskurs til at problematisere en rigid skelnen mellem videnskab og religion, som han betragter som et produkt af Oplysningstidens polemisk motiverede grænsedragning mellem legitim og illegitim viden (s. 143), eksemplificeret ikke mindst ved 'uddrivelsen' af de såkaldt 'okkulte videnskaber' fra den acceptable videnskab. Med blikket rettet især mod Tyskland søger von Stuckrad i stedet for at vise, at den tidlige modernitet var karakteriseret ved en sammenstrømning af videnskabelige og religiøse videnskulturer, i hvilken rationalistisk og aristotelisk filosofi eksisterede side om side med neoplatonisme og hermetisme. Som eksempel undersøges bl.a. Johann Heinrich Alstedes (1588-1638) eklektiske kombination af aristotelisk filosofi med hermetisk naturfilosofi i *Encyclopaedia septem tomis distincta* fra 1630.

Von Stuckrad viser en betydelig faglig spændvidde, og hans argumenter drager nytte af et frugtbart samspil mellem teori og empiri. Styrken ved hans fremstilling er især inddragelsen af nyere post-strukturalistisk teori i forsøget på at skabe et solidt teoretisk fundament for studiet af esotericismen. Som sådan står hans tilgang i modsætning til det historisk-kritiske paradigme, som hidtil har været dominerende inden for esoterik-forskningen, og som især hos Antoine Faivre og Wouter Hanegraaff har

været præget af en mærkbar skepsis over for nyere teoridannelser. Ikke mindst er der med von Stuckrads begreb om esoterisk diskurs potentiale for en bredere anlagt, komparativ esoterik-forskning. Hvor tidligere forskning i høj grad har set på esoterikken som et i overvejende grad vestligt, kristent fænomen, bidrager von Stuckrad til en problematisering af traditionelle geografiske og kulturelle skel og integrerer i højere grad jødedom og islam i den europæiske religionshistorie. Det er dog uklart, hvorfor begrebet om esoterisk diskurs – netop som analytisk, snarere end deskriptivt redskab – skulle være knyttet entydigt til en kristen, jødisk eller islamisk kontekst, og hvorfor det ikke kan finde anvendelse i studiet af fx asiatiske religiøse og filosofiske traditioner inden for rammerne af en komparativ, tværkulturel esoterik-forskning. Von Stuckrad gør sig overraskende nok ikke nogle overvejelser herom; men vejen synes i det mindste banet for, at andre kan gå i en sådan retning. Derudover savner man en mere grundig behandling af esoterisk diskurs i et filosofihistorisk perspektiv, ikke mindst i lyset af den modsætning mellem esoterisk diskurs og rationalistiske epistemologier, som forfatteren flere steder noterer sig. En mere detaljeret skitsering af, hvorledes denne modsætning har præget den europæiske tænkning, kunne have tydeliggjort, hvilken rolle esoterisk diskurs har spillet på tværs af religiøse og filosofiske traditioner op gennem historien.

Til trods for disse få kritiske indvendinger, er *Locations of Knowledge* en velskrevet bog, der imponerer både i sin bredde og dybde. Med sin overbevisende argumentation for og demonstration af en diskursteoretisk tilgang til studiet af esoterik og religionshistorie generelt er den et uomgængeligt værk inden for sit felt, og kan læses med stort udbytte af alle med interesse for religionshistorie.

Søren Feldtfo Thomsen, ph.d.-stipendiat, cand.mag.  
Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund,  
Aarhus Universitet

\* \* \* \* \*

DAREN KEMP & JAMES R. LEWIS, eds., *Handbook of New Age*, i serien *Brill Handbooks on Contemporary Religion 1*, serieredaktør James R. Lewis, Brill, Leiden og Boston 2007. x + 486 sider, € 143.

MURPHY PIZZA & JAMES R. LEWIS, eds, *Handbook of Contemporary Paganism*, i serien *Brill Handbooks on Contemporary Religion 2*, serieredaktør James R. Lewis, Brill, Leiden og Boston 2009. x + 649 sider, € 148.

Brill lancerede i 2007 en ny bogserie, *Brill Handbooks on Contemporary Religion*. Det erklærede mål med serien er at udgive "cutting-edge scholarship" og udstikke nye retninger for forskningen i samtidsreligion ("contemporary religion"), forstået som religion i den vestlige verden siden 1960'erne. De to første udgivelser i serien, *Handbook of New Age* og *Handbook of Contemporary Paganism*, fokuserer begge på nye og alternative for-



mer for samtidsreligion, og det vil også gælde kommende håndbøger i serien, fx *Handbook of Hyper-Real Religions* (udkommer 2012). Andre håndbøger tager nye bevægelser inden for mere konventionelle religioner op, fx *Handbook of Mega-Churches* (planlagt), eller temaer, som går på tværs af religiøse traditioner, fx *Handbook of Religion and the Authority of Science* (2011).

*Handbook of New Age* er et imponerende værk fyldt med særdeles læseværdige artikler, både i form af genoptrykt materiale og artikler skrevet specielt til håndbogen. Rækken af eksperter inden for feltet, som har bidraget til håndbogen, er imponerende og omfatter Wouter J. Hanegraaff, Steven Sutcliffe, J. Gordon Melton, Adam Possamai, James R. Lewis, Christopher Partridge, Marion I. Bowman og Olav Hammer. Som det altid er tilfældet med denne slags antologier, svinger kvaliteten af bidragene, og en del af det tidligere publicerede materiale fremstår her noget ude af kontekst. Men det er mindre skønhedsfejl.

Håndbogen består af 22 artikler, som falder i fem sektioner: 1. Introduction, 2. New Age and Social-Scientific Research, 3. New Age, Culture, and Society, 4. Global Aspects of New Age og 5. New Age and Worldviews. Tre genoptryk af stærke, historiske artikler findes i sektion 1: Sutcliffe skitserer New Age-bevægelsens oprindelse i mellemkrigstiden; Hanegraaff kortlægger New Age-religionen, som den så ud i 1980'erne; og Melton diskuterer transformation af New Age siden den såkaldte harmoniske konvergens (Harmonic Convergence) i 1987, væk fra millenarisme og i retning af den kulturelle mainstream.

Mere fascinerende end de historiske oversigter finder jeg de artikler i håndbogen, som behandler aspekter af New Age fra sociologiske, antropologiske og psykologiske synsvinkler. De sociologiske artikler findes i sektion to, som åbnes af Liselotte Frisks meget brugbare, anoterede bibliografiske oversigt over de (få) kvantitative studier af New Age, der er foretaget – mest i England og Sverige. I samme sektion diskuterer både Adam Possamai og Dominic Corrywright det alternativt spirituelle miljøes sociale organisation. Possamai udvikler en værdifuld typologisk matrix over kultformer, som tager motivationen (somme tider et simpelt ønske om underholdning) med i betragtning. Medredaktør James Lewis' artikel, den bedste i sektion tre, indeholder et antal interessante ideer om det komplekse forhold mellem New Age og videnskab, inklusiv en sammenligning af Max Webers og Olav Hammers ideer om legitimering af religioner.

Artiklerne i sektion fire samt Adrian Ivakhivs artikel udgør fem antropologiske case studier af New Age på specifikke lokaliteter verden rundt. Tre af artiklerne fokuserer på hellige steder: Bowman ser på Glastonbury, England, Ivakhiv på Sedona, Arizona, og Mikael Rothstein på Hawaii. De to øvrige artikler behandler receptionen af New Age (forstået som en anglo-amerikansk importkult) i Latinamerika (María Julia Carozzi) og Japan (Inkel Prohl). Disse artikler indeholder et væld af skarpe observationer af lokale detaljer, som især Bowman og Carozzi formår at udvikle til teoretiske ideer. Imod teoretikere, som hævder, at religiøs eklekticisme og pragmatik er unik for den globaliserede, postmoderne tilstand, gør Bowman for eksempel gældende,

at folkereligion ("vernacular religion") altid har været eklektisk og pragmatisk. Globaliseringen har ikke ændret denne religionsforms dynamik, men alene dens geografiske horisont. Carozzi noterer, at New Age-værdier som individuel autonomi og permanent, social cirkulation er i overensstemmelse med generelle, kulturelle værdier i Nordamerika og Vesteuropa, men i konflikt med de mere fællesskabsorienterede latinamerikanske værdier. I Latinamerika kræver New Age-engagement derfor en egentlig omvendelse.

New Age-psykologi er repræsenteret i håndbogen ved en enkelt, meget interessant artikel af Miguel Farias og Pehr Granqvist. På baggrund af forskning udført af Granqvist og kolleger i Stockholm viser forfatterne, at folk med ængstelig/ambivalent og desorganiseret tilknytning oftere er aktive i New Age og har New Age-forestillinger. På baggrund af forskning udført af Farias og kolleger i Oxford viser de yderligere, at skizotypisk personlighed kan forudsige engagement i New Age. Det er imidlertid ikke overraskende, idet tendens til magisk tænkning, fx tro på, at overnaturlige kræfter virker i verden, og at alle hændelser er meningsfuldt forbundne, er et af de definerende træk ved skizotypisk personlighed. Selvom forfatterne mener, at årsagen til visse individers tendens til en magisk tolkning af verden skal findes i disse individers personlighed snarere end i deres miljø, indrømmer de, at det forbliver et åbent spørgsmål. Det ville have været interessant, hvis Farias og Granqvist havde diskuteret deres resultater og ideer over for Tanya Luhrmanns teori, i *Persuasions of the Witch' Craft* (1989), om en magisk kognitiv stil som et tillært resultat af sekundær socialisering og 'fortolkningskred' ("interpretive drift").

Det er værd at fremhæve to væsentlige temaer, som ofte overses i New Age-forskningen, men som heldigvis behandles i flere artikler i håndbogen. Det første tema gælder forholdet mellem New Age og kristendommen, som navnlig diskuteres af Marion Bowman og medredaktør Daren Kemp. Diskussionen er interessant, fordi den kvalificerer Paul Heelas og Linda Woodheads konklusion fra *The Spiritual Revolution* (2005), at det kongregationelle domæne ("congregational domain") og det holistiske miljø ("holistic milieu") er to strengt adskilte størrelser. Kemp og Bowman viser, at selv om det kongregationelle domæne og det holistiske miljø måske udgør socialt adskilte sfærer, forhindrer dette forhold ingenlunde overførsler af diskursive og rituelle elementer mellem miljøernes traditioner. New Age-tankegods findes i det kongregationelle domæne (Kemp), og kristne ideer i det holistiske miljø (Bowman). Kombinationer af kristendom og New Age er naturligvis endnu tydeligere blandt de mange, som hverken er aktive i det kongregationelle domæne eller det holistiske miljø, men som alligevel både fejrer jul og læser horoskoper.

Det andet oversete tema, jeg ønsker at fremhæve, er klasser og klassebundne religionsformer. I forbindelse med en diskussion af forskellige alternativt spirituelle modi argumenterer Sutcliffe for, at 'New Age' ikke er ét fænomen, men derimod består af to strømninger, der hører hjemme i hver sit samfundslag. Han er mest interesseret i, hvordan teosofien og dens arvtogere udviklede en 'søgerkultur' ("quest culture") for middel- og overklassen, men sørger for også at gøre opmærksom på eksistensen af en

folkereligøs strømning for de lavere klasser. Sutcliffe kortlægger den folkelige New Ages parallelle historie og identificerer spiritualismen som dens væsentligste indeks i mellemkrigstiden og astrologien som dens mest markante udtryk efter Anden Verdenskrig. Det er en vigtig indsigt, men for en skandinavisk læser ikke ny. Lars Ahlin har i flere publikationer gjort opmærksom på forskellen mellem de to former for New Age og er endda gået et skridt videre, end Sutcliffe her gør. Ahlin har teoretisk forbundet folks oplevelse af 'locus of control' (følelse af selv at kontrollere sit liv, henholdsvis at andre, fx arbejdsgiveren, staten eller systemet, har kontrol) med religionsformer, der reflekterer denne oplevelse. Middelklassefolk med succes, selvværd og kontrolfølelse tiltrækkes typisk af 'selv-religion' med fokus på spirituel vækst og tendens til selvguddommeliggørelse, mens mindre privilegerede uden kontrolfølelse er parate til at tro på overnaturlige magter, som styrer ens tilværelse, men som man kan opnå indsigt i via divination og påvirke ved hjælp af magi. Også Carozzi har øje for klasseforskelle i sin analyse af New Age i Latinamerika. Hun observerer her en tendens (med paralleller andetsteds) til middelklassepurisme (i hvert fald som ideal) og lavklassesynkretisme.

Selvom jeg generelt glæder mig over kvaliteten af de socialvidenskabelige artikler, er jeg en smule skuffet over, at de næsten udelukkende måler, analyserer og teoretiserer tilstande frem for processer. Jeg savner for eksempel en diskussion af New Age i relation til gængse teorier om kulturel og religiøs forandring, fx Steve Bruce (og andre) om sekularisering, Paul Heelas & Linda Woodhead om subjektivisering og spiritualisering, Colin Campbell om 'østliggørelse' ("Easternisation") og Christopher Partridge om genfortryllelse. I forhold til kognitive processer havde jeg den samme følelse af uforløst potentiale. Ideer om magisk tænkning og New Age-kognition diskuteres i adskillige artikler: Bowman taler om "sacredness by association" (s. 292), Rothstein viser, hvordan etnisk og geografisk hawaiiansk hellighed kan overføres til vestlige objekter og lærere; Hanegraaff, Partridge, Lewis og Hammer diskuterer New Age-epistemologi; og Michael York demonstrerer, hvordan kognitiv dissonans mellem kosmisk determinisme og fri vilje inden for astrologien er blevet løst ved at psykologisere praksissen. Tilsammen peger disse forfattere på et fascinerende materiale, som kunne have fortjent at blive systematisk analyseret med værktøjer fra den kognitive religionsvidenskab.

Et andet problem i håndbogen er den begrebsmæssige forvirring omkring og nærmest skamfuldhed ved selve New Age-begrebet. Selvom de fleste bidragydere pligt-skyldigt anvender termen, angiver de tydeligt deres ubehag ved den. Især når de taler om New Age i bred forstand, dvs. som det kultiske miljø *in toto*, foretrækker mange bidragydere andre termer. Sutcliffe taler om "quest culture" og "popular religion" (s. 51-52, 60), Melton foretrækker "the occult-metaphysical sub-culture" (s. 96), Frisk benytter "popular religiosity" (s. 119), Possamai "perennism" (s. 153), Ivakhiv "alternative spiritualities" (s. 263) og Bowman "vernacular religion" (s. 296). Der er ganske vist også bidragydere, fx Chrissydes (s. 16) og Hanegraaff (s. 29-32), som eksplicit forsvarede brugen af New Age som betegnelse for hele det alternativt religiøse felt. Disse forfattere

betoner endvidere kontinuiteten mellem New Age i 1980'erne (hvor termen New Age stadig blev anvendt) og i det 21. århundrede (hvor bevægelsen har droppet termen og er blevet mere mainstream). Andre forfattere mener, at 'New Age' bør referere snævert til en bestemt historisk bevægelse, men er uenige om, præcis hvad og hvornår New Age var. For Sutcliffe refererer termen mest meningsfuldt til en gruppe supernaturalistiske, millenaristiske grupper fra 1930'erne til 1960'erne, ledet eller inspireret af Alice Bailey (70-71). Meltons New Age derimod er Bailey-gruppernes umiddelbare arvtagere omkring David Spangler og tidsmæssigt fastsat til perioden mellem 1976 og 1988 (s. 77. 85. 89-90). Konsekvenserne af denne begrebsusikkerhed er, at mange bidragydere har en tendens til at bevæge sig mellem forskellige betydninger af termen New Age, og at læseren efterlades med en noget tåget ide om, hvad håndbogens empiriske felt præcis var.

Uenighed omkring terminologi og definitioner er naturligvis ikke nogen nyhed inden for religionsvidenskaben; men termen New Age adskiller sig fra mange andre omstridte videnskabelige termer, fordi den har fået klart nedsættende konnotationer i retning af overfladiskhed og kommercialisering. Allerede i 1992, da den første akademiske antologi om New Age, *Perspectives on the New Age*, blev udgivet, noterede Lewis (også dengang medredaktør), at de fleste New Agere var blevet ubekvemme ved termen og desuden havde bevæget sig væk fra de millenaristiske ideer, som den implicerer. I hvert fald siden 2000 har mange 'New Age'-forskere derfor undgået begrebet. Titlen på Sutcliffe og Bowmans antologi fra 2000, *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, illustrerer det terminologiske skifte, som har fundet sted i hvert fald i britisk religionssociologi. I 2000'erne er teoretiske fremskridt i 'New Age'-feltet i stigende grad gjort under andre betegnelser, fx 'occulture', 'alternative spirituality', 'holistic spirituality' og 'spiritualities of life'. Ved at fastholde termen New Age har håndbogen en tendens til at ekskludere disse nye perspektiver fra diskussionen. Mange bidragydere søger et teoretisk helle i Hanegraaffs *New Age Religion* og Heelas' *The New Age Movement*, to mesterværker fra 1996, hvor New Age-begrebet stadig var relativt uproblematisk. Disse to værkers ubetvivlelige kvalitet til trods er det en skam, at de 11 år senere i en sådan grad får lov til at sætte rammerne for diskussionen af alternativ spiritualitet, at man som læser får en (ikke helt fair) fornemmelse af et stillestående felt.

I 2009 kom anden udgivelse i Brills serie, denne gang om 'samtidshedenskab' ("Contemporary Paganism") eller 'den moderne hedenske bevægelse'. Disse termer benyttes for at afgrænse den nye form for hedenskab fra før-kristne, romantiske og völkische former. Den moderne hedenske bevægelse er en samlebetegnelse for en række nye religioner, som er opstået i 1940'erne, og som begyndte at identificere sig som 'nyhedenske' ("Neo-pagan") fra 1970'erne. De vigtigste typer omfatter Wicca (moderne hekseri), gudindedyrkelse, druide-bevægelsen samt forskellige rekonstruktioner af før-kristne mytologier, fx keltiske og nordisk-germanske. I Danmark kendes eksempelvis Forn Siðr (Den Gamle Sæd), et kirkeministerielt godkendt ase- og vanetrossamfund.

Samtidshedenskaben er en bevægelse af betragteligt omfang. Helen A. Bergers numeriske oversigt dokumenterer, at bevægelsen oplevede en eksplosiv vækst i 1990'erne, hvor den muligvis tidobledte sit medlemstal. Mere end 0,1% af befolkningen i lande som USA, Storbritannien og Australien identificerer sig som hedning, heks, druide osv., når de adspørges i kvantitative religionsundersøgelser. Det løber op til mindst 500.000 hedninge på verdensplan. Som Douglas Ezzy peger på i sin artikel, er vækstraten dalet i 2000'erne, og hedningebevægelsen er gået ind i en konsolideringsfase. Ét tegn på denne konsolidering er bevægelsens navneforandring fra "Neo-Paganism" til "Contemporary Paganism". En anden indikation er siden slut-1990'erne etableringen af universitetspositioner i 'Pagan Studies' og en deraf følgende produktion af ph.d.-afhandlinger og bøger om aspekter af bevægelsen. I 1999 lancerede Equinox *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* som det første akademiske tidsskrift helliget alene til studiet af hedningebevægelsen.

*Handbook of Contemporary Paganism* kan ses som et forsøg på at gøre status efter 10-15 års akademisk hedningeforskning. Den omfatter i alt 24 artikler fordelt på syv sektioner: 1. Historical Approaches, 2. Sociological Approaches, 3. Magic and Ritual, 4. Pagan Theology and the Goddess, 5. Varieties of Paganism, 6. Family, Youth and Popular Culture og 7. Racial-Ethnic Issues. Blandt bidragyderne er mange af dem, som har været med til at definere og tegne feltet, heriblandt Chas S. Clifton, Helen A. Berger, Michael York, Graham Harvey og Sabina Magliocco. Clifton, Berger og Magliocco står for nogle af de bedste bidrag; men det siger meget om feltet, at de to øvrige svær vægtede, Harvey og York, opfatter det som deres opgave at levere systematisk hedningeteologi. Deres artikler er fascinerende – som kilder, nemlig til hvordan hedningeteologer approprierer og genfortolker gamle antropologiske kategorier som Tylors animisme (nu forstået som kommunikation med virkeligt eksisterede ånder, Harvey) og Marretts mana (fortolket som det energikompleks, guder er gjort af, York).

Artiklerne af York og Harvey er ikke de eneste problematiske insider-bidrag til antologien. Tværtimod. En del andre artikler er simpelthen metodisk og teoretisk absolut under det akademiske lavmål. Det gælder fx Susan Greenwoods løjerlige sammenligning af et rituel drama i en skov i England, hvor deltagerne på åndeplanet blev jaget af en gruppe spøgelse – en tolkning Greenwood ukritisk overtager, med 'circle of life'-agtige jagt ritualer blandt ædle vilde i Afrika. Det gælder også den selvidentificerede naturopat Dawne Sansons hævde af shamanismens overlegenhed som psykoterapi. I adskillige andre tilfælde optræder mildere former for, hvad man vel bedst kan beskrive som 'amatørisme'. Hermed sigter jeg både til en udtalt kærlighed og respekt for de(t) studerede og den deraf følgende, ofte eksplicit og stolt vedkendte, ligeså udtalte mangel på videnskabelig selvopfattelse og kritisk metode. En række alvorlige, metodiske problemer går igen, herunder: (1) ideologisk betingede udeladelser af historiske fakta og relevante akademiske diskussioner (især Drury); (2) loyal og ukritisk overtagelse af informanternes synspunkter (fx Greenwood, Winslade, Salomonsen, Harvey, Blain & Wallis, Sanson, Pizza, Johnston, Aloi, Wallis & Blain); (3) religionistisk henvisning til eksistensen af magter og guder (Greenwood, York, Harvey,

Sanson); samt (4) forsøg på at konstruere hedningebbevægelsens essens for at udgrænse blandt andet racistiske hedninge, magtliderlige ledere og New Age-hekse som ikke rigtige hedninge (redaktørernes forord (!), Puckett, Blain & Wallis – og Melissa Harringtons artikel i *Handbook of New Age* om forholdet mellem New Age og hedningebbevægelsen). Kender man til feltet, vil denne grelle tingenes tilstand ikke komme som en overraskelse. Føromtalte hedningetidsskrift, *The Pomegranate*, begyndte ikke sit liv hos Equinox, men var oprindeligt et amatørmagasin for hedningeteologer. En del af disse er siden, som de selv siger, “gone native in reverse” og har kolonialiseret det akademiske studie af hedningebbevægelsen – meget sigende under navnet ‘Pagan Studies’ og ikke ‘Studies of Paganism’.

Kun Helen Berger, Siân Reid, Marguerite Johnson, Carole M. Cusack, James R. Lewis og Mattias Gardell undslår sig fuldstændig at prædike hedningebbevægelsens fortræffeligheder for til gengæld på ganske almindelig religionsvidenskabelig vis, sagligt, metodisk, teoretisk funderet og kritisk, at studere hedningebbevægelsen. De leverer til gengæld mesterlige bidrag. Inden man læser Drurys insider-version af Wiccans historie, gør man klogt i at skærpe sin kritiske sans med Lewis’ stærke analyse af opfindelsen af druidetraditionen og Johnson og Cusacks fine redegørelser for gudindebevægelsens kreative brug af historiske, folkloristiske og arkæologiske kilder. En effektiv vaccine mod Salomonsens hævde, at initiation blandt Reclaiming-heksene i San Francisco er “radically different from conversion to a sect” (s. 371), findes i Siân Reids fremragende artikel om konvertering til hedningebbevægelsen. Reids artikel er måske den stærkeste i hele antologien. I første omgang vender hun sig mod den blandt hedninge udbredte opfattelse, at man ikke konverterer til hedningebbevægelsen, men ‘kommer hjem’. Hun går imidlertid også videre end det. På baggrund af Giddens og generel konversionsforskning udvikler hun en teori om, hvorledes konversionsfortællinger, frem for at rationalisere en antaget forudgående konversionsoplevelse, selv retorisk tilvejebringer den gradvise ændring i verdenssyn.

Trods deres udtalte hedningsympati fortjener også Magliocco og Ezzys bidrag at blive fremhævet. Maglioccos analyse af ekstatiske, hedenske ritualer nyder godt af hendes baggrund som både antropolog og folklorist; og Ezzys artikel er den eneste, der udbreder perspektivet til verden uden for USA og Storbritannien. Hans artikel suppleres med en redegørelse for hedningebbevægelsen i Australien. Det ville selvfølgelig have været at foretrække, hvis håndbogen også havde haft noget at sige om fx tysk, skandinavisk, italiensk, ukrainsk og brasiliansk hedenskab for blot at nævne nogle af de lande, hvor jeg har kendskab til lokal forskning. Det tætteste håndbogen fx kommer på tysk hedenskab er en henvisning til organisationen Arbeitsgemeinschaft Naturreligiöser Stammesverbände Europas, på tragikomisk vis gengivet som “Arbeitsgemeinschaft Naturreligiöser Stammesverbände Europas” (s. 585), alle tre stavfejl *nota bene* løftet over fra en tidligere udgave af artiklen i tidsskriftet *Diskus* i 2000.

Generelt er Brills nye serie om samtidsreligion kommet temmelig svingende fra start med én ganske udmærket og én stærkt problematisk udgivelse. I skrivende stund (februar 2011) er tredje bind, *Handbook of Religion and the Authority of Science*, netop

udkommet. Det er et særdeles voluminøst bind på 932 sider. Blandt de 32 artikler ser der ud til at være flere rigtig gode imellem; men de drukner i en overflod af mindre relevant materiale. Det ville klæde *Brill Handbooks on Contemporary Religion* at vægte kvalitet højere end kvantitet i fremtidige udgivelser.

*Markus Davidsen, ph.d.-studerende, cand.mag.  
Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet  
Leids Instituut voor Godsdienstwetenschappen, Leiden Universiteit, Holland*

\* \* \* \* \*

AKSEL HAANING & MAGNUS RIISAGER, eds., *Mystik – i filosofi, religion og litteratur*. Forlaget Univers 2011. 394 sider, kr. 319.

Haanings og Riisagers antologi er et forsøg på at følge op på Per Bilde og Armin Geertz' essaysamling *Mystik – den indre vej?* (Bilde & Geertz 1990), der på flere måder kan siges at have indledt en moderne dansk religionsvidenskabelig diskussion af fænomenet mystik. Men samtidig ønsker redaktørerne at brede det teoretiske felt ud ved at inddrage andre tilgange til fænomenet end de religionsvidenskabelige. I denne antologi er der således kapitler, der behandler mystik ud fra religionshistoriske, semiotiske, litteraturteoretiske, forskningshistoriske, antropologiske, kognitionsteoretiske, filosofiske og psykologiske tilgange. Denne elasticitet skaber interessante nye synsvinkler men bliver også slap. Mystik her er virkelig mange forskellige ting – fra middelalderlig klostermystik (Britt Istoft) til børns "spirituelle oplevelser" i fem-årsalderen (Ole Vedfelt) og oplevelser af "totalperception" i nyere skønlitterære værker (Gísli Magnússon). Er det nu alt sammen det samme?

Man kan i alle fald spørge sig, hvad det er, der forener disse tilgange. Det synes, når alt kommer til alt og bogen er læst, at være ideen om 'den spirituelle oplevelse', som det hedder i flere kapitler. Dette fokus på oplevelsen er i tryk forlængelse af forskningstraditionen og afslører dermed en vis konservatisme på trods af de friske pust af kognitionsteori og antropologisk feltarbejde. Jeg savner især, at mystikforskningen bevæger sig videre i to retninger. På den ene side er der behov for en bevægelse fra mystisk oplevelse til mystisk praksis, dels fordi de praktiserende kvantitativt udgør det konkrete religionshistoriske fænomen i højere grad end mesterens tekstligt bearbejdede højdepunktsoplevelser, dels for nærmere at forstå, hvad det er ved de mystiske traditioners teknikker, der frembringer disse bevidsthedsforskydninger. På den anden side, men forbundet med dette, er der behov for en bevægelse fra mystikere til mystikmiljøer for nærmere at forstå mystikken i dens bredde, dvs. som institution, fx dens sociale dynamik, dens autoritetspotentialer og historiske betydning. Det skal straks siges, at der faktisk er elementer af begge bevægelser i bogens kapitler, men sporadisk. Jeg nævner dem undervejs, men af pladshensyn diskuterer jeg i det følgende kun de kapitler jeg mener bidrager til en egentlig diskussion af det religionsvidenskabelige

fænomener mystik. Indledningsvist vil jeg godt fremhæve, at der samlet set er tale om en vigtig antologi, hvorfra flere kapitler utvivlsomt kommer til at indgå i fremtidige kursusforløb – i alle fald mine.

I den første religionshistoriske del er Klaus Bo Nielsens kapitel om daoistisk mystik en forbilledlig religionshistorisk baggrundstekst. En sådan har længe været savnet. *Guds religionshistoriske tekster* rummer nogle af disse interessante daoistiske tekster; men uden en kompetent religionshistorisk kommentar (og den mangler jo dér) er man virkelig på glat is. Kapitlets grundige redegørelse for den kinesiske kontekst hænger fint sammen med den teoretiske tilgang: I valget mellem Katz' partikularisme og Formans universalisme hælder Nielsen mest til Katz, fordi forskellene her i forhold til andre mere transcendentorienterede mystiktraditioner er afgørende. Kapitlet giver også et rimeligt klart indtryk af de teknikker, der anvendes, herunder brugen af en alkymistisk begrebsramme.

De følgende to fine bidrag diskuterer hellenistiske tekster: Jørgen Podemann Sørensen de gnostiske Eugnostosbrevet og Filipsevangeliet, Nanna Liv Olsen Plotins Enneader. Det gælder for begge bidragsydere, at de ikke uden videre opfatter disse tekster som beskrivelser af mystiske oplevelser eller som teologi udledt af dem, men snarere som redskaber beregnet til et miljø af mystikeraspiranter – en art meditationsguider (s. 101). Nanna Olsen taler i denne forbindelse om teksternes 'majeutiske' (fødselshjælpende) funktion (s. 113). Dette er en vigtig tilgang til teksterne, der betoner deres brug i en praksiskontekst. Men samtidig finder der i teksterne en rituel udnævnelse sted af meditationen til at være vejen til enheden med Gud – "ligesom man i kirken udnævner en kiks til at være Kristi legeme" (Podemann Sørensen, s. 90). Dog mener jeg, at der er det særlige ved mystikkens teknikker, fx meditation, åndedræts-træning m.m., at de ud over den rituelle effektivitet typisk også har en reel psykosomatisk virkning; de gør noget ved den mediterende eller åndedrætstrænende selv uden den rituelle udnævnelse, der snarere bliver en fortolkningsramme, inden for hvilken disse virkninger kan reguleres.

Plotins tekster udgør derudover et materiale, der i særlig grad egner sig til en analyse af den mystiske teksts typiske ophobning af negative udsagn. Denne 'apofatiske' sprogbrug er speciel ved ikke blot at benægte, "at det guddommelige er noget manifest, men hævder også, at denne benægtelse ikke har nogen referentiel værdi" – "det guddommelige er så uudsigeligt, at det end ikke er uudsigeligt" (s. 108).

Et interessant aspekt ved mystik, som bl.a. kommer til syne i den kristne middelalder, er dens kønnethed. Dette er en labil kønnethed med skiftende kønsidentiteter. Mandlige mystikere, der orienterer sig i retning af en mandlig guddom, kan antage en kvindelig rolle, og kvinder kan vælge at se deres egen sjæl som mandlig og Gud som en kvindelig skikkelse (s. 134. 140). Britt Istoft gennemgår kompetent dette materiale i bogens kapitel seks.

To kapitler, Torbens Hammersholts om mystikkens forskningshistorie og Martijn van Beek & Andreas Roepstorffs om neurovidenskabelige miljøers tætte forbindelser til buddhismen, er begge interessante analyser af, hvad der sker, når videnskabelig



forskning og mystik bliver så forelskede i hinanden, at grænserne mellem dem udviskes. I første tilfælde, mystikkens forskningshistorie, er forelskelsen nok mere ensidig – det er forskerne, der elsker mystikken eller i det mindste de religioner, hvori den har udfoldet sig, og som derefter ender med at agere apologeter, hvor subtilt denne rolle end viser sig i de videnskabelige arbejder. Hammersholt sætter sig for at optræve de sammenvævede interesser og udfører dermed et nødvendigt udredningsarbejde. Det er nødvendigt, fordi sammenvævningen af interesser er skyld i, at mystikbegrebet begrænses i overensstemmelse med forskerens personlige, religiøse ståsted eller mystiske praksis, som når Zaehner placerer den teistiske mystik øverst på værdiskalaen, eller Forman reducerer den mystiske erfaring til en “ren bevidsthed”. Som forebyggende metode ender Hammersholt med at anbefale en systematisk skelnen mellem tre niveauer i repræsentation af mystik: 1) et fokus udelukkende på rapporten, dvs. den konkrete mystiske beskrivelse inklusive dens kildeproblemer, fx eventuelle skolastiske konstruktioner; 2) et fokus på rapporten plus den oplevelse, den beskriver, dog udelukkende forstået fænomenologisk, altså som udtryk for en tilstand hos mystikeren; og endelig 3) et fokus på rapporten og oplevelsen, men nu forstået som en reel erfaring af et ontologisk faktum (s. 222). Hammersholt fastholder, at en egentlig religionsvidenskabelig udforskning af mystik ikke kan tage springet fra niveau et og to til niveau tre. For med dette spring omfavner forskeren mystikkens egne præmisser og bevæger sig ud i en fortolkning af det oplevede, som en videnskabelig praksis ikke har mulighed for at dokumentere.

Van Beek og Roepstorff undersøger et vældigt interessant felt af gensidige interesser mellem dele af det neurovidenskabelige miljø og religion. De skelner mellem, hvad de kalder *spirituel neurovidenskab* og *neurospiritualitet*. Spirituel neurovidenskab undersøger “neurale ‘korrelater’ af religiøse erfaringer og praksis”, fx hjerneaktivitet under bøn eller meditation. Neurospiritualitet går et skridt videre i selve forskningsdesignet ved at fremhæve “den direkte personlige involvering af forskerens og/eller det eksperimentelle subjekts ‘førstepersonserfaringer’ i udredningen af kontemplative og religiøse erfaringer” (s. 235-236). Mest prominent i denne kategori er netværket Mind and Life Institute, hvis mission er “at etablere gensidigt respektfulde samarbejder og forskningspartnerskaber mellem moderne videnskab og buddhismen – to af verdens mest frugtbare traditioner for forståelsen af virkelighedens natur ...” (Institutets hjemmeside citeret s. 237). Institutet er bl.a. kendt for sine dialogseminarer med Dalai Lama, der dog meget sigende ikke accepterer den religionshistoriske påvisning af, at Mahayana-sutraerne ikke er fremsagt af den historiske Buddha (ibid.). Forfatterne til dette kapitel er generelt velvilligt indstillet over for at forbinde et tredjepersons- og et førstepersonsperspektiv i disse neurofænomenologiske undersøgelser, men er skeptiske på grund af den komplekse sammenvævning af interesser og (mere eller mindre bindende) “andenpersonsinteraktioner”, som projektet indebærer (s. 251) – fx økonomiske, kunne jeg tilføje.

I forlængelse af disse to kapitlers fokus på sammenvævningen af mystikforskning og mystik/religion virker sammenstillingen af de to næste kapitler, læst i deres ræk-

kefølge, næsten som en joke fra redaktørernes side. For her demonstreres springet fra Hammersholts niveau to til tre da med pædagogisk tydelighed. Armin Geertz har sat sig for at underbygge sin argumentation fra 1990-antologien med de i mellemtiden indvundne evolutions- og kognitionsteoretiske indsigter. Ifølge disse har vi brug for illusionsproducerende mekanismer for at overleve. Hjernen medierer vores perceptioner ved hjælp allerede etablerede forventninger, der fungerer som modeller. "Vor perception er således ikke af verden, men af *hjernens model af verden*" (s. 261). At være overbevist om noget er ikke et simpelt resultat af erfaringen af dette noget, men af *følelsen* af at være overbevist, som de neurobiologiske systemer producerer i forbindelse med denne erfaring. Tilsvarende producerer også kroppen og dens tilstande (fx gennem askese), psyken og de kulturelle mekanismer de modeller, hvorigennem erfaringerne medieres. Derfor *er* der ingen direkte linje fra den mystiske oplevelse til "Gud eller universets ontologiske essens, som såvel mystikerne som store dele af mystikforskerne hævder" (s. 260).

I modsætning til denne erkendelse, som forekommer mig overbevisende, hævder Magnus Riisager i det umiddelbart efterfølgende kapitel om Jes Bertelsen, at det er "forsvarligt at antage, at Jes Bertelsens mystiske enhedsoplevelser udgør en pålidelig kilde til indsigt i de mest generelle og fundamentale træk ved Virkelighedens beskaffenhed" (s. 315). Riisager gør dog dette udsagn betinget af, at der findes en "holografisk givethedsmåde", altså en bevidsthedstilstand, hvor alle elementer i erfaringen, ligesom i et hologram, rummer den helhed, de er en del af, og hvor helheden derfor er "indfoldet" i hver enkelt del (s. 310-311). Det er svært at gå ind på denne argumentations præmisser. For hvem er det, der har adgang til denne særlige holografiske givethedsmåde? Det er Jes Bertelsen efter mange års tidskrævende meditation. Jeg har det ikke. Og som jeg læser argumentationen, er denne erfaringsmåde netop specifik for mystikernes oplevelse, så alle vi andre i det store intersubjektive felt er afskåret fra den. Hvordan så vurdere Riisagers påstand om Jes Bertelsens enhedsoplevelse som kilde til indsigt i Virkelighedens natur? I øvrigt er dette en helt almindelig argumentationsstruktur i mange mystikmiljøer: Mesteren har i en helt særlig bevidsthedstilstand virkelig erfaret Virkelighedens Natur, hvis ontologiske realitet dermed er bevist; for alle kan have samme erfaring – når først de har opnået dette høje bevidsthedsniveau eller fået del i det ved andres særlige mellemkomst.

En sådan argumentationsstruktur siger meget om miljøerne omkring mystikeren. Den ene mystiker repræsenterer det idealpunkt, mod hvilket de mange mennesker omkring ham eller hende har orienteret deres liv. Mystikeren og miljøet omkring ham er ét fænomen. Derfor er antropologiske feltarbejder i disse miljøer også så ønskværdige. Martijn van Beek har udført et sådant feltarbejde netop på Jes Bertelsens Vækstcenter i form af egentlig deltagerobservation (s. 330). Kapitlet har længere uddrag fra interviews med Jes Bertelsen om importen af tibetansk-buddhistiske teknikker; men de beskrivelser af centerdeltagernes (ikke Bertelsens) praksis, meditationsteknikker og -erfaringer, personlige overvejelser, forhandlinger i forhold til andre i miljøet, til familie og samfund m.m., som van Beeks deltagerobservation skaber forventning om,

finder vi ikke her. Van Beek antyder, at deltagerobservation i et forholdsvis selvbeskyttende miljø som Vækstcenteret skaber nogle begrænsninger.

Vurderet samlet er niveauet i bogen i alt fjorten kapitler svingende; men som det forhåbentligt fremgår, er der blandt dem flere væsentlige bidrag, der både bringer vores forståelse af mystikken videre og bidrager til diskussionen af mystikforskningens problemer.

Mikael Aktor, lektor, ph.d.  
Institut for Filosofi, Pædagogik og Religionsstudier  
Syddansk Universitet

\* \* \* \* \*

GRO STEINSLAND, JÓN VIÐAR SIGURÐSSON, JAN ERIK REKDAL & IAN BEUERMANN, eds., *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages. Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*, NW 52, Brill, Leiden, Boston 2011. 405 sider, € 133.

Den tætte relation mellem magt og religion i vikingetid og middelalder er et alment anerkendt fænomen. Når det gælder vikingetid, har diskussionen traditionelt centreret sig omkring sakralt kongedømme og været begrænset til en forståelse af herskeren som repræsentant for guderne. De seneste årtiers forskning har imidlertid udvidet problemstillingen til at omfatte aspekter relateret til en religiøst informeret herskerideologi. I relation hertil har nyere forskning sat fokus på de nordiske landes rolle som aktører i udformningen af ideologi og kultur i forbindelse med kristningen, mens tidligere forskning har anset dem som passive modtagere. I denne kontekst sætter *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages*, redigeret af Gro Steinsland, Jón Viðar Sigurðsson, Jan Erik Rekdal og Ian Beuermann, fokus på kontinuitet og transformationer i relation til nordiske herskerideologier omkring religionsskiftet i Norden og er således et kærkomment bidrag til den aktuelle forskningsdebat. Udgivelsen er resultatet af et tværfagligt forskningsprojekt ved *Centre for Advanced Studies* i Oslo, 2007-2008, med det sigte at opnå en bedre forståelse af herskermagtens ideologiske aspekter i Norden i vikingetid og middelalder. Forskningsgruppens medlemmer tæller bogens otte forfattere, og resultaterne er publiceret for at inspirere til videre debat og forskning inden for feltet.

Bogen består af otte kapitler skrevet af hver af dens otte forfattere, en struktur der giver mindelser til antologiformen. Imidlertid understreges det, at der med udgivelsen er sigtet på at skabe en samlet helhed, om end der ikke søges at give et omfattende overblik. Bogens overordnede tese er, at der eksisterer en høj grad af kontinuitet mellem førkristen og kristen herskerideologi, og at dette finder udtryk i transformationer af centrale ideologiske elementer, der tilpasses eller blot overføres i mødet med kristne idealer fra Europa. Dermed har en religiøst informeret herskerideologi udgjort et afgørende element i overgangen fra vikingetid til middelalder. En stor styrke ved bogen

er således, at den ikke anskuer religionsskiftet ud fra en model af forskelle og ligheder, men derimod anser det som en langvarig proces af interaktion mellem ideologiske elementer.

Efter en kortfattet og generel indføring i centrale emner i relation til herskermagten i bogens indledning behandler Gro Steinsland i første kapitel ophavsmyter knyttet til herskermagten og disses plads som et vigtigt element i herskermagtens ideologiske fundament. Grundstenen i undersøgelsen er hierogamimyten, en mytetype, der tilskriver herskeren et ophav i ægteskabet mellem en gud og en jættekvinde. Formålet er at påvise denne mytes centrale funktion som redskab i herskerens magtlegitimering i såvel førkristen som i kristen tid. Der argumenteres for, at denne i udgangspunktet hedenske myte blev genbrugt i middelalderens historiografi i transformeret og tilpasset form, så den matcher den nye kulturelle og sociale kontekst.

Andet kapitel, af Jón Viðar Sigurðsson, behandler herskerideologier i lyset af de samfundspolitiske ændringer i perioden ca. 900-1300. Den ændring i magtstruktur, der følger Norges samling og underlæggelsen af Orkneyøerne og Island, medførte ændringer i herskerideologierne. De lokale herskere, hvis magtposition hidtil havde beroet på deres personlige kvaliteter og evner til alliancebygning, fik nu status som servicearistokrati, der tildeltes magt fra kongen. Samtidig undermineredes deres religionsideologisk funderede magtlegitimation, idet den øgede indflydelse fra ærkebispesædet i Niðaróss resulterede i, at de blev frataget kontrollen over de lokale kirker.

I kapitel tre foretager Ian Beuermann en undersøgelse af orkneyjarlernes status og magt i forhold til det fremspirende norske kongehus. Han argumenterer for, at jarlernes ophavsmyte i *Orkneyinga saga* indeholder en ligheds- og uafhængighedsideologi i forhold til de norske konger. Desuden foreslår han, at en del af sagaen idealiserer vikingetidssamfundets styreform, hvor herskeren var afhængig af sine aristokratiske fæller, i modsætning til det norske monarkis despoti. Kapitel fire er et arkæologisk baseret studie med fokus på Mälarenregionen. Her undersøger Oluf Sundqvist kontinuitet og diskontinuitet i herskerens tilknytning til kultbygninger og disses rolle i legitimeringen af herskermagten. Han påpeger, at såvel førkristne kulthuse som tidlige kristne kirker i Mälarenregionen har fungeret som multifunktionelle arenaer for eliten og dens interesser, hvor en manifestering og legitimering af herskermagten har fundet sted.

Bogens femte kapitel behandler det spændingsfyldte forhold mellem kongemagt og kirke i Irland. Gennem en strukturel analyse af tre irske kongefortællinger, hvor repræsentanter for præsteskrabet retter en skarp kritik imod kongen, skelner Jan Erik Rekdal en proces, hvorigennem kirkelig magt gradvist fortrænger en selvberørende kongemagt, og det fastslås, at kongeværdigheden opnås på kirkens præmisser.

I kapitel seks rekonstruerer Jens Peter Schjødt aspekter af førkristen krigerideologi. Kilderne vidner om et førkristent idekompleks, der gennem initiation knytter krigeren til Óðinn. Her tildeles krigeren de numinøse evner, som sætter ham i stand til at varetage sine samfundsfunktioner, bl.a. opnå succes i krig. Disse ideer har ligget til grund for reelle krigerinitiationer.

Anders Hultgård behandler i syvende kapitel Valhøllmyten som eskatologisk forestilling og brugen af denne som magtpolitisk instrument i kristen tid. Der argumenteres for, at det særlige forhold til Óðinn i efterlivet styrker kongens position i denne verden og således fungerer som legitimering af magten.

Ottende kapitel af Joanna A. Skórzewska omhandler de tre skandinaviske martyrkonger. Der argumenteres for, at det ikke var de respektive tronfølgeres og familiers magtkrav, der stod bag helgenkåringerne. Eftersom familien først fik en aktiv rolle i forbindelse med etableringen og finansieringen af relikvarier og kirker, konkluderer hun, at de blot drog nytte af en kult, som præsteskabet stod bag.

Udgivelsens bredde er absolut en styrke i kraft af de mange problematikker og tilgange, den omfatter. På den anden side må den mængde af perspektiver, der på grund af den manglende progression kapitlerne imellem efterlades ubehandlet, ses som en svaghed i lyset af ambitionen om udgivelsens karakter af en samlet bog frem for en artikelsamling. Imidlertid kompenserer bogens afsluttende konklusionsafsnit, skrevet af Ian Beuermann, til en vis grad herfor. På den ene side formår det at præcisere enkelte kapitlers konklusioner, udbrede perspektiver og således på troværdig vis skabe sammenhænge. På den anden side har afsnittet mere antydende end præciserende karakter. Dette træk tjener til gengæld til opfyldelse af det centrale mål, nemlig at inspirere til videre forskning. I det store og hele er *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages* således et vellykket, kompetent og værdifuldt bidrag til den eksisterende forskning inden for herskerideologi i vikingetid og middelalder.

*Sophie Bønding, stud.mag.  
Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund  
Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

LINDA WOODHEAD, *Kristendom – kort og godt* (oversættelse Gerd Have), Anis 2010. 128 sider, kr. 189.

Det er naturligvis en vanskelig opgave at gøre rede for kristendommens historie og udvikling på 120 sider. For at et sådant projekt skal kunne lykkes, må forfatteren vælge sit snit og være konsekvent i opfølgningen af sin vinkel på stoffet. Religionsforskeren Linda Woodhead formår netop at gøre dette med bogen, der på dansk har fået titlen *Kristendom – kort og godt*. Hun beskriver selv sit udgangspunkt på følgende måde:

Nogle har en tendens til at behandle kristendommen ud fra en rent positiv synsvinkel: religionens vækst, resultater, trossætninger, ritualer, store mænd, kulturel betydning. Sådanne emner behandles ofte løsrevet fra deres bredere, sociale og materielle sammenhænge. Denne bog følger en mindre idealistisk vej. Den anerkender, at kristendommen ligesom alle andre religioner handler om ('hellig') magt og ser på, hvordan denne magt

er blevet opfattet, udtrykt og udøvet – såvel som hvordan den har spillet sammen med den verdslige magt (s. 10).

Det overordnede perspektiv er således magt i bred forstand. Woodhead nævner selv i introduktionen til bogen, at hun helst arbejder ud fra et bestemt "sæt analytiske kategorier" frem for at være for bundet af kristne selvbetegnelser (såsom "kætter"). Dette giver sit udtryk i brugen af kategorier som "bibelkristendom", "kirkekristendom" og "mystisk kristendom". Dette er også en tankegang, man finder i andre af hendes værker. I nærværende udgivelse skriver Woodhead, at hun gerne vil finde en balance mellem de konventionelle begreber og så det nye sæt analytiske kategorier, for "Hensigten er at give læseren et nyt perspektiv på kristendommen og samtidigt angive, hvordan dette forholder sig til tilgange, han eller hun i forvejen kan være bekendt med [...]". (s. 9).

Det overordnede magtperspektiv og de analytiske kategorier suppleres hos Woodhead med et sæt spændingsfelter. En af Woodheads styrker som formidler af det komplekse stof, som også skinner tydeligt igennem i hendes værk *An Introduction to Christianity*, er netop, at hun ofte arbejder ud fra etableringen af spændingsfelter, som hun dernæst benytter til både at beskrive enkelte fænomener og til at danne overblik på tværs af forskellige historiske perioder og kontekster. I "Kristendom – kort og godt" lægger hun blandt andet vægt på to tendenser, nemlig "gud over mennesket" over for "gud i mennesket". I bogen bruges dette spektrum til at sige noget om forskellige tolkninger af Jesus-figuren og som baggrund for en præsentation af forskellige kristne traditioner for mystik. Et andet spændingsfelt, som optræder i bogen, er forholdet mellem kristendom og modernitet i Vesten med henvisning til den nyere tids historie, hvor kristendommen er på tilbagetog i Vesten, men i fremgang i Afrika.

Bogen består af syv kapitler med hver deres tema, samt en kort, samlet afslutning. Temaerne omhandler forskellige elementer fra kristendommens teologi og historie ud fra traditionelle emnekredse som "Jesus – gudemennesket" og "Moderne Kristendom – Vesten". Derudover er afslutningsvist et kapitel med et måske mere utraditionelt tema med udgangspunkt i spørgsmålet, om kristendom er: "En kvindereligion?".

Woodheads tilgang er ikke kristendomskritisk i en version, hvor formålet er at 'afsløre' kristendommen som problematisk; men samtidig tildeler hun heller ikke nogen beskyttende atmosfære omkring religionen. Det er en introduktion med et perspektiv ude fra på de mange forskellige kristendomme, der er i spil. Hun fokuserer fx i gennemgangen af Jesus-figuren på de mange divergerende fortolkninger og skrifter, der opstod. Woodhead holder sig fra at spekulere over den såkaldte 'historiske Jesus' og fokuserer netop via sit magtperspektiv på kristne grupperinger og deres fortolkningsunivers. Woodhead præsenterer centrale fortolkninger af Jesus-figuren ud fra diskussionen om Jesus' status som gud, menneske eller begge dele, i fire hovedgrupper. Dette gøres forbilledligt og kort med kommentarer, der understreger den sociale, historiske sammenhæng bag de forskellige, konkurrerende fortolkninger.

Niveauet er til den interesserede læge læser, som vil finde den danske (udmærkede) oversættelse mere tilgængelig end den engelske originalversion. Den vil også kunne fungere godt som baggrundslæsning for studerende, der ønsker at stifte bekendtskab med kristendommens temaer på en let og overskuelig måde, som indgang til yderligere læsning om emnet. Der er gode forslag til en sådan læsning bagerst i bogen, opdelt efter emner.

Bogen bidrager med en sammenhængende basisviden om grundbegreber, tidslinjer etc. inden for kristendommens historie. Woodhead går ikke ind i en faglig diskussion fx angående diskussion af brugen af beskrivelser som 'gnosticisme' og lignende. Bogen går således ikke i større grad ind i en diskussion af den faglige tilgang til religion, ud over de indledende bemærkninger om begrebsapparat etc. Men bogens fokus på en præsentation af forskellige rivaliserende fortolkninger af det kristne materiale giver et godt udgangspunkt for at øge læserens bevidsthed omkring de mange kristendomme som repræsentationer fra forskellige grupper. Bogens kapitler er ikke opstillet kronologisk fra antikken til i dag, og derfor hører man om de samme perioder i de forskellige kapitler. Den tematiske sammenhæng er således styrende, men med henvisninger til, hvad der står i de øvrige kapitler, kompenseres der til dels for den manglende kronologi. Der er også indsat en kronologisk oversigt bagerst i bogen. Samtidigt trækkes der hele tiden på et samtidsperspektiv; næsten halvdelen af bogen omhandler kristendommen fra moderne tid og til i dag. Det giver en god baggrund for at forstå sammenhænge i udviklingen af de forskellige temaer, fx i spændingen mellem, hvem der er højeste myndighed: kirken eller bibelen? Fra et formidlingsperspektiv er bogen overskuelig i form af tekst og tekstboks undervejs, men billeder (som er fraværende) kunne have været en gevinst for bogen.

Enhver tilgang til det store, komplekse stof vil naturligvis resultere i, at der er elementer og nuancer, som nogle vil savne. Men hvis man ser på den opgave, Linda Woodhead har givet sig selv, så må den siges at være løst yderst tilfredsstillende. Bogen kan i sin korte form naturligvis ikke stå selvstændigt som en introduktion til kristendommen i bredere forstand, men nærmere fungere som et godt udgangspunkt for en basisviden om emnet. Og det skorter jo ikke på værker for den læser, som er blevet interesseret i at dykke længere ned i bestemte perioder, personer eller fænomener fra kristendommens religionshistorie.

*Marie Vejrup Nielsen, adjunkt, ph.d.  
Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund  
Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

EVA MARIA JENSEN, *Død og evighed i musikken 1890-1920*, København, Museum Tusulanum 2011. 356 sider, kr. 300.

Man könnte sagen, daß da, wo die Religion künstlich wird, der Kunst es vorbehalten sei, den Kern der Religion zu retten, indem sie die mythischen Symbole, welche die erstere im eigentlichen Sinne als wahr geglaubt wissen will, ihrem sinnbildlichen Werte nach erfaßt, um durch ideale Darstellung derselben die in ihnen verborgene tiefe Wahrheit erkennen zu lassen.

Richard Wagner<sup>1</sup>

Som læser kan man måske undre sig over, hvorfor RvT anmelder musikvidenskabelige afhandlinger; men man kan også spørge, hvorfor vi først nu inddrager dette religionsvidenskabeligt væsentlige felt. Det er der formentlig to overordnede grunde til. For det første har religionshistorien traditionelt haft en – antagelig i sidste instans mentalitetshistorisk protestantisk sanktioneret – berøringsangst over for kristendommen, som man overlod til teologerne, mens religionshistorikerne tog sig af alt det andet. Bag arbejdsdelingen lå en nedarvet modstilling mellem evangelium og religion. For det andet har man nok også tænkt musik som noget, der lå uden for religionsvidenskabens kompetenceområde, selv om religion og musik i det meste af historien har været uadskillelige – ikke mindst i rituel sammenhæng. Den i vesterlandsk tradition moderne adskillelse mellem musik og religion er netop en, ja, moderne foreteelse, som ikke har mere end 200 år på bagen, og som er specifik for den vesterlandske kultur. I de fleste andre kulturkredse er der fortsat en tæt sammenhæng mellem musik og religion.

Begge grunde til ikke at arbejde religionsvidenskabeligt med musikhistorien er uacceptable. Det burde efterhånden stå enhver klart, at religionsvidenskab i sagens natur ikke kan være kristendom som del af sit genstandsfelt foruden, og da slet ikke, når den hævdevundne forbigåelse af kristendommen hviler på religiøst nedarvede fordomme. For det andet er det måske forståeligt, at religionsvidenskab uden specifik fagkompetence har forsømt musikhistorien, men det er ikke nogen undskyldning. Musikken er og bliver en central del af den religionsvidenskabelige empiri. Det gælder også den del af musikhistorien, som bevidst har frigjort sig fra sin oprindeligt religiøse ramme. Er man i tvivl, kan man blot læse Eva Marie Jensens (EMJ) spændende bog om *Død og evighed i musikken 1890-1920*.

Bogen består af tre hovedafsnit, et kort forord, en kort indledning, en kort konklusion og et fyldigt appendiks med tekster på originalsprog, som er centrale for de gennemgåede værker. Den er løbende forsynet med nodeeksempler og rummer seks farvefotos af malerier, som på forskellig måde knytter sig til de diskuterede værker og deres komponister. Dertil kommer enkelte sort-hvid gengivelser af Ernst Haigers *Symphoniehaus* og et sort-hvidt foto fra Neue Stadthalle i Heidelberg. Endelig rummer

1 Fra Richard Wagners essay, *Kunst und Religion*. Her citeret efter Martin-Gregor Dellin, *Richard Wagner. Sein Leben. Sein Werk. Sein Jahrhundert*, Piper, München og Zürich 1980, s. 743f.



bogen navne- og værkregister samt ordforklaring på de mest centrale musikvidenskabelige begreber og et kort noteapparat.

I bogens første hoveddel skildres den musikhistoriske periode 1890-1920, hvor forfatteren også trækker tråde tilbage i tid. Hun pointerer i forlængelse af den svenske musikhistoriker Catharina Dyrssen, hvordan koncertsalen i slutningen af det 19. årh. fik status af det 'nye tempel'. Det er bestemt ikke tilfældigt, at en række koncerthuse fra denne periode arkitektonisk blev iscenesat i forlængelse af klassisk græsk-romersk tempelarkitektur. Den rolle, som Wagner havde tiltænkt sit Bayreuth-tempel, overtages i slutningen af det 19. årh. af koncertsalen. I et underafsnit om forudsætningerne for sammenhængen mellem musik og religion i perioden gør forfatteren opmærksom på det centrale begreb *kunstreligion*, som stammer fra Hegels *Phänomenologie des Geistes* fra 1807, men som har paralleller hos en lang række senere tænkere. Fælles for dem er, at de tænker musikken som indgang til 'det guddommelige'. Det gælder eksempelvis E.T.A. Hoffmann (*Ahnung des Höchsten und Heiligsten*), Wackenroder (*heilige Kunst*) og Ludwig Tieck (*das letzte Geheimnis des Glaubens, die Mystik, die durchaus geoffenbarte Religion*) (s. 36).

Frem for som EMJ at tænke periodens musik som religionserstatning (s. 36f) kunne det måske have været mere frugtbart at se de sammenlignelige forskydninger i musik, kunst og litteratur som udtryk for religionstransformationer. Hvis Charles Taylor, som EMJ ikke henviser til, har ret i, at baggrunden for nutidens ekspressive religiøsitet mentalitetshistorisk skal søges i romantikken, havde det været oplagt at forfølge dette tema bredt frem for at drive en kile ind mellem musikken og de øvrige kunstarter.<sup>2</sup> Musikken får i forlængelse af Helmut Koenigsberger hos EMJ status af det, der kan repræsentere det absolutte og gøre det numinøse nærværende (s. 35f). Med en sådan oplevelsesteoretisk (religions- og) musikforståelse har forfatteren afskåret sig fra at gribe diskursive forandringer som udtryk for mere almene strømninger i kulturhistorien i almindelighed og i religionshistorien snævert. Retfærdigvis skal det siges, at EMJ rent faktisk i vid udstrækning inddrager både litteratur og kunst i sine overvejelser, men det kommer ikke til en dybere udfoldelse. Fx peger hun på, hvordan en række kunstnere, forfattere og komponister alle var optaget af antroposofi og teosofi, uden at betydningen heraf for alvor foldes ud (se fx s. 40). Dertil kommer, at hun med sin religionsforståelse får den betydelige række af problemer på halsen, som knytter sig til en oplevelsesteoretisk funderet religionsopfattelse. Hvis musikken tilmed tænkes som det medium, der i særlig grad formår at bane vej til 'det guddommelige' (– hvad det så end er), siger det næsten sig selv, at man ikke i tilstrækkelig grad har skabt teoretisk rum for at sammentænke udviklingssporene inden for kunsten – bredt forstået.

Mere tyngde i fremstillingen kommer der i de første værk gennemgange, som skal berede vejen for de senere analyser af den undersøgte periode i musikhistorien. Derfor

2 Se fx C. Taylor, *Varieties of Religion Today. William James Revisited*, Harvard UP, Cambridge, Mass. og London 2002, 79-107; *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard UP, Cambridge, Mass. 1989, 368-390 .419-455.

har afsnittene også meget passende fået titlen *Musikkens favntag med religiøsitet*. *Faser af en udvikling* (livtag havde nok været en mere dækkende betegnelse!). Første værk er Mendelsohns femte symfoni eller *Reformationssymfonien* udarbejdet i forbindelse med fejringen af 300-året for den Augsburgske Trosbekendelse i 1830. Symfonien uropførtes af forskellige grunde først i 1832 under Mendelsohns ledelse i Berlin og udkom posthumt i 1868. Allerede her er den protestantiske salmesang flyttet over i koncertsalens ramme med integreringen af koralmelodien *Ein feste Burg ist unser Gott* i slutsatsen. Samme fænomen er endnu tydeligere i Mendelsohns anden symfoni eller *Lobgesang* eller *Symphonie-Cantate nach Worten der Heiligen Schrift* uropført i *Thomaskirche* i Leipzig i 1840 i forbindelse med fejringen af 400-året for bogtrykkerkunstens opfindelse. Her har Mendelsohn integreret en række salmefragmenter i selve symfonien. Et yderligere profileret eksempel på kunstreligion er naturligvis Wagners *oeuvre*, hvor EMJ vælger at koncentrere sig om Parsifal, der uropførtes i Bayreuth-helligdommen i 1882 som et *Bühnenweihfestspiel*. I forlængelse af Heinz von Loesch fremhæver EMJ Bayreuths kultiske træk: Huset er et tempel, publikum en menighed, de udefrakommende mennesker pilgrimme og Wagner selv, nå ja, en mester (s. 57). EMJ er opmærksom på Schopenhauer indflydelse på Wagners forståelse af, at kunstværket bedre end liturgien formår at udtrykke 'det religiøse'; men hun forbigår helt Nietzsches afgørende påvirkning af Wagners kunstsyn (det er også påfaldende, at hun i sin bibliografi ikke medtager de to helt centrale Wagner-biografier Martin Gregor-Dellin og Joachim Köhler samt Roger Scrutons forskellige bøger om Wagner, der alle har udpræget sans for de religiøse aspekter i Wagners tænkning og værker).<sup>3</sup> Meget rammende slutter EMJ dette første hovedafsnit med en gennemgang af dels Mahlers 8. Symfoni, som hun meget dækkende betegner "den metafysiske musik i koncertsalen", dels en drøftelse af Skrjabins *Mysterium*, hvis afsnit komplementært til Mahler-afsnittet har fået undertitlen "den metafysiske musik uden for koncertsalen." I overgangen fra Wagner til Mahler finder der en bevægelse sted fra 'teater-' til 'koncertsalsreligion', og dermed er vejen banet for næste hovedafsnit om *Død og evighed*. Her forsøger EMJ under inspiration fra Ditlev Tamm at sammentænke den musikhistoriske udvikling med kunst og litteratur fra samme periode. Det er prisværdigt og et læseværdigt afsnit, hvor hun blandt andet gennemgår brugen af forskellige instrumenter i sammenhæng med døds- og evighedsmotiver.

Bogens tredje og sidste hovedafsnit er en værk gennemgang af Richard Strauss' *Tod und Verklärung* fra 1889, Mahlers Anden Symfoni (*Opstandelsessymfonien*) uropført 1895, Elgars *The Dream of Gerontius* fra 1900 og endelig Schönbergs ufuldendte oratorium, *Die Jakobsleiter* fra årene 1914-1922. De fire værk gennemgange afsluttes med et yderligere Mahler-afsnit med titlen "Mahlers himmelske visioner", der omhandler himmelvisionerne fra Mahlers Tredje og Fjerde symfoni, samt et afsnit om yderligere "barnlige

3 M.-G. Dellin 1980; J. Köhler, *Der letzte der Titanen. Richard Wagners Leben und Werk*, Classen, München 2001; R. Scruton, *Death-Devoted Heart. Sex and the Sacred in Wagner's Tristan and Isolde*, Oxford UP, Oxford 2004. Retfærdigvis refererer EMJ i sin note 50 til M.-G. Dellin (ed.), *R. Wagner: Mein Denken*, München 1982, som er det nærmeste, man kommer Wagners selvbiografi; men den indgår ikke i bogens bibliografi, ligesom der heller ikke i registeret er nogen henvisning til Dellin.

himmelvisioner” hos Mahler. Frem for at betegne visionerne som ”barnlige” havde det været mere givtigt at drøfte, hvorfor Mahler griber til et for en elitær teologisk position troskyldigt billedsprog for at udtrykke sit budskab. EVJ får fint fat i dette i selve musikgennemgangene; men i overførelsen til teologisk sprog og kategorier kommer hun til kort. Det bliver ikke særligt dybsindigt – helt overflødigt er i sammenhængen et afsnit om engle i dybdepsykologisk perspektiv, der forfalder til Jungiansk dybdepsykologi, men som er fyldt med generaliserende og udokumenterede synspunkter (s. 240).

Grundlæggende er det en spændende og velskrevet bog, som alle med interesse for området religion og musik bør læse. Dertil kommer, at EMJ fokuserer på et i religionsvidenskabelig henseende overset, men betydningsfuldt empirisk genstandsfelt, som man kun kan håbe vil blive taget op af religionsvidenskaben. Der er meget at hente, hvis man vil forstå moderne former for religiøsitet i den vesterlandske verden. Det ligger lige for at bruge Taylor, ligesom også en række af de kunstreligiøse udtryk indbyder til nye og spændende ritualteoretiske analyser. Man kan også kun håbe, at forfatteren selv vil gå videre med komponister som fx Rued Langgaard eller Charles Ives, der, som hun antyder, også indbyder til refleksioner svarende til dem, hun har gjort i forhold til Schönberg, Elgar, Mahler og Strauss. Det gælder ikke mindst den sene Langgaard som en moderne apokalyptiker. Det ligger også lige for at kaste sig over Strauss’ sene operaer.

Når det positive er sagt, synes jeg imidlertid også, at bogen i nogle henseender er mangelfuld. Flere gange har argumentationen en både staccatoagtig og overfladisk karakter. Der antydes og nævnes for meget, uden at EMJ kommer synderlig i dybden (se fx s. 94.98.100.117.124.174f). Der siges for meget *en passant*, uden at der bliver fulgt ordentligt op på det. Forfatteren bruger i vid udstrækning at referere artikler eller bøger, hun har læst, i forhold til et bestemt emne eller en bestemt komponist. Det er prisværdigt; men jeg har flere gange savnet en forfatterstemme, der træder mere i karakter og selv tager livtag med de præsenterede synspunkter. Disse træk har ærgret mig; men det skal dog ikke skygges for, at bogen overordnet er både fornøjelig og inspirerende læsning – også for religionsvidenskaberen.

*Anders Klostergaard Petersen, professor MSO  
Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund  
Aarhus Universitet*

\* \* \* \* \*

NILS GUNDER HANSEN, JØRN HENRIK PETERSEN & KLAUS PETERSEN, eds., *I himlen således også på jorden? Danske kirkefolk om velfærdsstaten og det moderne samfund*, Syddansk Universitetsforlag 2010. 243 sider, kr. 248.

Det er en central debat, som bogen *I himlen, således også på jorden? Danske kirkefolk om velfærdsstaten og det moderne samfund* indskriver sig i, nemlig spørgsmålet om, hvilken form for samspil der eventuelt har fundet sted mellem folkekirken og det danske samfunds generelle udvikling. Det er en højaktuel debat, både inden for akademiske kredse og i den bredere samfundsdebat, som ikke alene omhandler spørgsmålet om velfærdsstaten, men er forbundet med en langt mere vidtrækkende debat om værdigrundlaget for det danske samfund som sådan. Det er en problemstilling, som også diskuteres i tidskriftet *Kritik* (nr. 195).

Siden Anders Fogh Rasmussens berømte kronik i *Politiken* i 2006, hvor han blandt andet henførte sine idealer om religion i det offentlige rum til to kilder, henholdsvis Jesus og Luther, er det kun blevet mere aktuelt at danne sig et overblik over dette spørgsmål: Hvilken rolle, hvis nogen, har kristendom, og særligt protestantismen, spillet for udviklingen af det danske samfund som det ser ud i dag? Og hvilke linjer tegner der sig blandt dem, som bidrager med deres svar på dette spørgsmål?

Bogen *I himlen, således også på jorden?* giver et bredspektret billede af de forståelser af velfærdssamfundet, der har ligget og ligger hos centrale kirkelige og teologiske retninger og grupper (Indre Mission v. Kurt E. Larsen; Tidehverv v. Torben Bramming; Kirkens Korshær v. Liselotte Malmgart), samt hvilke overvejelser nogle af kirkens og teologiens hovedpersoner har gjort sig om emnet (Grundtvig v. Kim Arne Pedersen; Hal Koch v. Jes Fabricius Møller; K.E. Løgstrup v. Jørn Henrik Petersen og Lis Holm Petersen). Det drejer sig om temaer, som fx hvordan Grundtvigcitateret "når få har for meget og færre for lidt" er blevet mottoet for den moderne velfærdstat, og hvordan dette citat skal ses i lyset af Grundtvigs tænkning. Det uddybes i flere af artiklerne, hvordan holdninger i form af både støtte til og kritik af den moderne velfærdstat har givet sig udtryk hos en lang række markante teologer og kirkefolk, fx i relation til kirkens sociale engagement.

Derudover bidrager Niels Kærgård med en analyse af sociale holdninger, som de kommer til udtryk i *Den Danske Salmebog*. Den afsluttende artikel af Jørn Henrik Petersen og Klaus Petersen perspektiverer bogens anliggende til diskussioner i Storbritannien og Norge.

Bogens første artikel med overskriften "Kirken, velfærdsstaten og det moderne samfund – indledende og forskningsmæssige overvejelser" af Nils Gunder Hansen, Jørn Henrik Petersen og Klaus Petersen giver et overblik over de forskningsmæssige overvejelser, der ligger bag, og er i sig selv en meget interessant artikel for enhver, som ønsker at få indsigt i de linjer og vidt forskellige konklusioner, der er blevet draget i debatten om sammenhængen mellem kirke, kristendom og velfærdssamfund. Derudover bidrager litteraturlisten til denne artikel med en oversigt for enhver, der gerne vil ind i emnet og opnå indsigt i, hvordan diskussionen ser ud i en international sammenhæng.

Bogen er dels udmøntningen af et samarbejde mellem forskellige grupper, deriblandt Center for Velfærdsstatsforskning, hvor en række af bidragsyderne er tilknyttet: Jørn Henrik Petersen, Klaus Petersen og Lis Holm Petersen, dels resultatet af et semi-

nar med overskriften "Kirken og velfærdsstaten". Bogen har således bidrag fra forskellige forskere fra forskellige faglige sammenhænge ud over Centeret, såsom Liselotte Malmgart fra Teologi, Aarhus Universitet; Kurt E. Larsen, Menighedsfakultet i Aarhus; Jes Fabricius Møller, Saxoinstituttet, Københavns Universitet; Niels Kærgård, Fødevarerøkonomisk Institut, Københavns Universitet og Nils Gunder Hansen, Institut for litteratur, kultur og medier, Syddansk Universitet – samt fra præster engageret i dette tema: Kim Arne Pedersen og Torben Bramming.

Et af de stærke træk ved bogen er, at den bevidst trækker den historiske linje op til nutiden. I stedet for at blive ved fx folkekirkenes dannelse eller tiden omkring 1900 fokuserer den i langt de fleste indlæg primært på tiden efter 1945 og dermed på den periode, hvor velfærdssamfundet i sin moderne form blev til. Dog trækker de fleste indlæg samtidig på perioden før 1945, og der er en del af bogen, der holder sig til tiden lige efter 1945. Men langt de fleste indlæg knytter an ved debatter og diskussioner, som netop hører til i samtiden, også når de går tilbage i historien for at se på dannelsen af bestemte holdninger og argumenter, og mange artikler, herunder den om Den Danske Salmebog, trækker debatten helt frem til i dag.

Bogen er fokuseret på synspunkter hos repræsentanter for kirke og teologi, og det er også dens formål, som det angives af redaktørerne. Som sådan er den meget brugbar som dokumentation for selvforståelsen hos de kirkelige retninger og førende personer i relation til den moderne velfærdsstat. Og dermed også som en kilde til forståelsen af de forskellige holdninger til denne, som lå og ligger i det kirkelige miljø. Samtidig dokumenteres der overordnet en generel støtte til velfærdsstaten hos mange i kirken, dog krydret med en skepsis, som i nogle kontekster blev mere skarpt formuleret end i andre. Dette er særlig markant i relation til, hvordan nogle kredse i det folkekirkelige landskab ser deres rolle som samfundsrevsende (jf. Tidehverv), mens andre fokuserer mere på interne anliggender.

Bogens artikler giver således, naturligvis fristes man til at sige, et blandet billede, da der ikke findes én overordnet stemme, hverken i folkekirken eller hos forskerne. De forskellige stemmer i bogen supplerer hinanden godt. Den kan både læses i sin helhed og bruges som opslag til de specifikke retninger eller personers syn på spørgsmålet om velfærdsstaten. Dermed er bogen et godt bidrag både til forskning og undervisning i spørgsmålet om relationen mellem religiøs tradition, kirkeinstitution og samfund, særligt set i lyset af, at fokus flyttes til efter 1945 og til dels op til vores egen umiddelbare samtid med den nødvendige historiske baggrund.

Bogen er som sagt udsprunget af et forskningssamarbejde og interessefællesskab hos en række personer, og derfor kan det måske virke lidt letkøbt at efterspørge yderligere perspektiver. Men i min læsning af bogen ville jeg gerne have haft perspektiver fra andre vinkler. Det er som sagt de officielle repræsentanter, eliten i kirke og teologi, og deres diskussioner, som dokumenteres; det kunne have været interessant at perspektivere dette til spørgsmålet om relationen mellem denne elite og lægfolket, medlemmerne af folkekirken fx, noget som ændres markant i den studerede periode. Og derudover kunne en belysning af netop de samfundsændringer, som sætter dagsorde-

nen for udviklingen af selvforståelsen hos de udvalgte repræsentanter, være ønskelig, fx fra en sociologisk vinkel. Markeringen af, at bogen historisk ønsker at bevæge sig et andet sted hen end tidligere studier, ville være blevet styrket gennem en præsentation af, hvad der kendetegner denne periode såsom en øget sekularisering, individualisering og pluralisme.

I forlængelse heraf kunne det også have været spændende med nogle yderligere refleksioner over, hvad man overordnet kan konkludere ud fra bogens forskellige cases. Dette gøres til dels i den afsluttende artikel, hvor nogle linjer trækkes frem, men kunne have været mere udbygget. Men alle disse ønsker peger nok primært på, at bogen var interessant læsning, som indgav lyst til at gå i dybden med en lang række spørgsmål!

Og ingen af disse ønsker trækker fra det generelle indtryk af bogen som et interessant og relevant bidrag til dokumentationen af, hvordan debatten om relationen mellem kirke og samfund har udviklet sig i Danmark, ved at give et bredt billede af en række udvalgte cases, der siger noget om de mangfoldige synspunkter, der er en del af det folkekirkelige landskab.

*Marie Vejrup Nielsen, ph.d., adjunkt  
Religionsvidenskab, Institut for Kultur og Samfund  
Aarhus Universitet*