

Cecilie Rubow

Den skjulte religion

Kulturbegrebet har længe været genstand for kritik i human- og samfundsvidenskaberne. Studier i Vesteuropa, blandt andet i det danske folkekirkelige felt, viser, at der er flere paralleller at drage til religionsbegrebet. Der er behov for at bevæge sig væk fra den rutineprægede beskrivelse og gøre opdagelser i variationen af måder at på tro.

I daglig tale er kultur flere ting. Kultur er for det første menneskers allestedsnærværende prægning af genstande og aktiviteter. Mennesker opbygger, nedriver og genopbygger deres livsverden. Den lades med betydning og adskiller sig derved fra den rene natur. Det ved vi for eksempel, når vi støder på særpræg i livsformen hos os selv og andre, og når vi ser det kulturelle præg i landskaberne. Kultur fremtræder for det andet som forskellige kulturer som for eksempel dansk, tyrkisk, somalisk og amerikansk kultur. Nationale, regionale og etniske variationer i levevis, vaner og præferencer ses som udtryk for forskellige kulturer, ned i helt lokale størrelser som for eksempel virksomhedskulturer med forskellige værdisæt, indre varemærker og imageprofiler. Dertil kommer den tredje fremherskende betydning, hvor kultur er tæt forbundet med kunsten, museet og særligt bevaringsværdige folkelige traditioner. Her er kultur typisk de professionelle kunstneres og kulturmedarbejderes område samt udvalgte folkelige fritidsaktiviteter.

Religionsbegrebet har en lignende opbygning med en tredobbelt betydning. Religion kan både forstås som et særligt prægende aspekt i menneskelige aktiviteter; som et begreb for forskellige religiøse traditioner og som udtryk for et særligt område i samfundslivet. I den første betydning er religion dét, at der er en kraft, magt eller instans at føle sig forbundet med og forpligtet overfor – eller i mere dagligdags begreber – dét, at noget betyder så meget for én, at det har den højeste betydning, man kan tænke på. Det kan være instanser som stater, politiske og etiske værdier, guder eller andre mennesker. Man kan dyrke popstjerner og andre moderne helte religiøst, og man kan gøre et synspunkt eller et arbejde til en religion.

I den anden betydning handler reli-

gion om afgrænsede klynger af trosforestillinger, myter, hellige genstande, ritualer og en højeste betydning, som typisk har med guder og det guddommelige at gøre (eller ånder, forfædre osv.). Der findes på den måde religioner såsom kristendom, hinduisme og islam, hvor hver enkelt religion består af en mere eller mindre sammenhængende kosmologi og en rituel tradition.

I den tredje betydning forstås den enkelte religion som et særligt institutionelt og erfaringsmæssigt område i hverdags- og samfundslivet på linje med andre specialiserede områder som sporten, kunsten og arbejdet. En kirke som folkekirken i Danmark kan anskues som sådan et område, der indbefatter kirkebygninger, rituelle begivenheder, embeder, undervisningssammenhænge og et ministerium i toppen af et administrativt hierarki mv.


Prototypisk tyngde

Religions- og kulturbegrebet har almindeligvis den samme tyngdefordeling i den dagligdags forståelse. Det er den første form, som har mindst ballast. Kultur og religion som prædikater har en svagere vægt og substans end substantiverne. Den prototypiske forståelse er, at der er forskellige *kulturer* og *religioner* i verden, og at hvert samfund har et område særligt afsat til indbegrebet af kulturel prægning (typisk kunstneriske genstande og aktiviteter) og til indbegrebet af religiøs praksis (typisk hellige steder og rituelle aktiviteter).

Historisk set har den anden og tredje betydning også spillet en dominerende rolle i kultur- og religionsvidenskaberne. Det er i al fald dét billede, de senere års begrebskritik tegner. Verden er blevet begrebet som en klode med plamager af store og små kulturer og religioner, der kan skelnes fra hinanden på linje med nationalstaters grænser. De enkelte kulturer

er blevet forstået som sociale enheder med stabile egenskaber, regler og traditioner. Kritikken har fokuseret på, at der derved har fundet en selvstændiggørelse og isolering af levet liv sted i form af fremskrivningen af særlige, stabile livsformer, uagtet at kulturel og religiøs praksis ustandseligt dannes, nedbrydes og omformes, og dét typisk med en større hast og indbygget smidighed end nationernes grænsekrige. Er der virkelig en dansk kultur som sådan, spørger man; er der en somalisk og amerikansk kultur, eller er det en forestilling, der hviler på en overdrivelse af indre lighed og homogenitet i livsformer? Har man ikke vendt det blinde øje til variationerne og de indre modsætninger i den kulturelle prægning? Fokus er nu på den kulturelle *praksis* og de sociale, psykologiske og historiske *processer* i det levede liv (f.eks. Barth 1993, Hastrup 1989, Tambiah 1990, Liep & Olwig 1994). Man vender opmærksomheden mod den første betydning af kultur og vægter aspektet af åbenhed og prægning i principielt set alle de menneskelige aktiviteter: Det handler om identitetsdannelse, udveksling, ritualisering, læring, kropsliggørelse osv. Det er verbal-substantivernes tid. Det handler om bevægelser, modus og det regelmæssige frem for tilstande, former og regler.

I human- og samfundsvidenskaberne har kritikken været hårdest og mest gennemgribende over for kulturbegrebet. Strømningen har ikke mindst været markant i antropologien som et slags selvopgør i en disciplin, der i høj grad har defineret sin særegenhed ved at beskæftige sig med netop kultur. Ingen antropolog ved sine fulde fem ville i dag kunne udgive en monografi, der giver et portræt af én kultur som den danske eller den maoriske, eller redigere et kulturelt atlas over azandernes, canadiernes, kinesernes og resten af alle verdens kulturer. Det osrer af gamle tiders raritetskabinetter og de



Cecilie Rubow
Ph.d. i antropologi.
E-post:
Cecilie.Rubow@
anthro.ku.dk

knap så gamle monografier med deres forudsigelige og forenklede typologi for kulturel egenart: social organisering, økonomi, produktion, religion og køn.

Det er anderledes i religionsvidenskaben. I Danmark viser det sig i disse år i en række udgivelser af religionsvidenskabeligt inspirerede grundbøger fra de store forlag om verdens religioner og religiøse bevægelser. Det er en slags atlas over de enkelte religioner. Sikkerheden råder i afgrænsningerne og klassifikationerne. Der er "verdensreligionerne" islam, jødedom, kristendom, hinduisme og buddhisme, "andre religioner" som shinto og daoisme, foruden "oprindelige folks religioner" og "nye religioner". Religionerne beskrives i generelle træk ved deres historie, centrale forestillinger, myter og ritualer. Forfatterne er ved deres fulde fem og er opmærksomme på, at fremstillingerne af disse konglomerater af forestillinger og livsformer er begrænsede billeder af religion. Der gives en del forbehold, for eksempel dét, at man finder sig på et generelt plan og henholder sig til "overordnede konventioner" om, hvad religion er. Dvs. man ikke tilstræber "en undersøgelse af, hvad levende mennesker svarer, når de får stillet et spørgsmål, eller af, hvordan de faktisk

lever" (Jensen & Rothstein 1998: 40, 41). Dels understreges det, at "religionerne aldrig eksisterer i sig selv – de er altid elementer i komplekse kulturelle systemer" (Rothstein & Warmind 2000:8). Der er derfor også grund til at gå fra en "historisk" og "teologisk" indgangsvinkel til at fokusere på religionernes "internalisering i samfund i nutiden" (Müller 1996: 10,11). Og mht. til religionsbegrebet fremhæves det, at det måske bedst kan karakteriseres ved en række "familieligheder" frem for en fast definition med "håndfaste kriterier" (Sørensen 1994:10). Men det bliver stort set ved forbeholdene og små ridser i religionsbegrebet. Der er tillid til, at religioner findes, og at de kan beskrives ved deres historie, forestillinger og ritualer. Religioner findes, og der undervises i dem, der sammenlignes og diskuteres i skolerne, i aviserne, i bøgerne.

Det hellige, det religiøse i samfund

Hvis den antropologiske kritik af den prototypiske forståelse af kultur skulle overføres på religionsbegrebet, ville den gå ud på at tage forbeholdene alvorligt og lægge en større vægt på den første og mere åbne dimension af religion. Man skulle begynde at lave religionsvidenskab med handlende og prægende mennesker i og koncentrere sig om den religiøse praksis på alle leder og kanter; i børns opvækst, i undervisning, i ritualer, samtaler, kunst, skrift, meditation, arbejde osv. Spørgsmålene vil være: Hvad foretager folk sig, hvilke erfaringer gør de sig, hvordan taler de om det – og hvordan kan man fremstille de prægnante linjer i denne livfuldhed af handlinger, erfaringer og ytringer med en sans for detaljer og det levede livs kontekster, skift og udviklinger.

Den prototypiske forståelse af religion kom på begreb omtrent samtidig med religionsvidenskabens opståen i det 19.

århundrede. Den har hurtigt nået en dominans, men der har også lige siden fra forskellige kanter været kritik og tilløb til alternative religionsbegreber. Et klassisk eksempel er Emile Durkheims (1965 (1915)) påstand om, at det religiøse forhold opstår ved en almen, menneskeligt prægende egenskab i form af en fundamental grænsedragning, en skelnen mellem det, som Durkheim kalder for "det profane" og "det sakrale". Durkheim forklarer det på den måde, at når der er tale om en adskillelse mellem nogle fænomener på en ren kontrastiv og hierarkisk måde, er det lig med en skelnen mellem det profane og det sakrale. Hvor f.eks. det gode og det onde er i opposition til hinanden inden for den samme klasse, det etiske, organiserer en skelnen mellem det profane og det hellige verden i to helt forskellige klasser af fænomener, hvor det sakrale er overordnet det profane og isoleret af beskyttende forbud.

I Durkheims forståelse er denne skelnen mellem det profane og det sakrale et grundlæggende træk i menneskers *sociale* orientering; dét, at mennesker indgår i fællesskaber og danner forestillinger om samfundet. Det er i forlængelse af Claude Henri Saint-Simon og Auguste Comte tidligere i det 19. århundrede, at Durkheim gennem sin analyse af totemisme skærper forståelsen af religion som et socialt forhold. Religion hører ikke alene fællesskabet til, det udgør det menneskelige fællesskab. Det elementære religiøse forhold mellem det profane og det sakrale skaber dét, at et samfund står i forhold til sig selv, at det forestiller sig selv, objektiveret i det hellige objekt, som principielt kan være et hvilket som helst objekt (steder, mennesker, ting). Realismen i de religiøse erfaringer, dvs. af det sakrales kraft, stammer fra den genuine magt, som samfundet har over individet. Uden samfundet var mennesket ikke civiliseret (i besiddelse af nogen viden).

Da der ikke er et samfund, uden at det har en forestilling om sig selv, er der intet samfund uden religion. Durkheims betragtning er, at det sakrale kan udformes på mange måder og ikke kun er bundet til traditionelle gudebilleder såsom den kristne Gud og den hinduistiske gudeverden. Den Franske Revolution anser Durkheim for eksempel som en religion, og han forestiller sig, at nye guder og helligdomme bestandigt vil opstå og udskille sig fra den profane verden: "I lige så høj grad som tidligere ser vi, at mennesker skaber sakrale ting ud af almindelige ting" (1965:243).

Durkheims forståelse af religion er måske igen særligt interessant, fordi vi nu er kommet ud på den anden side af den sekularisering, han kiggede ind i for hundrede år siden. Det er den sekularisering, hvor både religion og kultur bliver til særlige domæner i samfundet. Det 20. århundreders store ideologiske og politiske strømninger fra liberalisme til marxisme var enige om, at samfundet var den store kategori for den verdsliggjorte stat. I dag er afkastet en levende og virksom idé om samfundet som en slags kasse eller container, der rummer alle indbyggernes aktiviteter, men som samtidigt er opdelt i en mængde rum og institutioner, hvorfra man kan tage en vis distance til samfundet. Fra såvel universitetet, museet, kirken og svømmehallen kan man kigge ud i samfundet og tale om, hvad der foregår derude. Religionens og kulturens sekularisering ses på samme vis i statsapparatets opdeling med et kirkeministerium og et kulturministerium blandt alle de andre ministerier. Og den afspejler sig f.eks. også i de statistiske oversigter over kultur- og fritidsaktiviteter, som opgøres på foranledning af kulturministeriet med optællinger af, hvor mange danskere, der går i zoo, i biografen, i kirke, i teatret... Det er det klassiske sekulariserede verdensbillede, hvor det med reli-

gion ikke alene er en særlig samfunds-institution, men mere præcist en kulturinstitution på linje med museet, zoo, dagbladene og de politiske partier.

Durkheim levede i begyndelsen af sekulariseringen, og vi befinder os i en aftagende fase eller måske en helt ny og endnu mere uddybet sekulariseret fase. Det klassiske sekulariserede verdensbillede lever, og det har både vægt og dominans, men i mange sammenhænge er det på retur. Det kulminerede formodentligt midt i århundredet. Senere er ungdomsoprøret, videnskabskritikken, nye spirituelle strømninger, den kolde krigs afslutning og globaliseringen ofte nævnt i forbindelse med den klassiske sekulariserings vigende kraft. Én af de skarpeste kritikere af overtagelsen af det klassiske sekulariserede religionsbegreb inden for religionsvidenskaberne er Thomas Luckmanns *The Invisible Religion. The problem of Religion in Modern Society* fra 1967. Kritikken formes ud fra en videreførelse af Durkheims perspektiv på religion. Religion skal ikke kun tænkes ud fra kirke, dogmer og ritualer, dvs. i de traditionelle former, som det konventionelle og klassiske sekulariserede religionsbegreb har tænkt som egentlige trosforestillinger og religiøse rituelle handlinger, men sættes ind i en bredere social sammenhæng. Som alternativ tilbyder Luckmann et fokus på "den elementære religiøse funktion". Denne funktion er i Durkheims ånd, og med Luckmanns ord, at mennesket i socialiseringen overskrider sin isolation som biologisk organisme ved integrationen i overordnede, relativt fleksible "verdensbilleder" eller "meningssystemer". Den del af disse meningssystemer, som har "ultimativ betydning", dvs. angår det sakrale, og som i forhold til det samlede meningssystem har et grundlæggende strukturelt træk for hele verdensbilledet, er "religiøse".

Luckmann opregner i den forbindelse

en række væsentlige religiøse temaer i vestlig sammenhæng, som bliver usynlige i fokuseringen på kirke, kult og kosmologi. For Luckmann er individuel autonomi, selvrealisering, seksualitet, familisme samt ideen om mobilitet alle former for religion, som forsvinder i den officielle religionsmodel. Det er motiver, som tillægges ultimativ værdi, om end de ikke nødvendigvis giver anledning til dannelsen af en systematisk kosmologi (en dogmatik, en tros lære, et program) og en social organiseringsform (i menigheder, trosamfund og foreninger) som i den prototypiske forståelse og udformning af religion.

Kan Luckmanns temaer genkendes i dag – og er det udtryk for nye gennemsekulariserede former for religiøsitet? Man kunne f.eks. tænke på den lejlighedsvis dyrkelse af nationale klenodier som Storebæltsbroen, cykelryttere, film-skabere, flaget og kongehuset. Eller de internationale begivenheder som skaber helte, guder, guruer og store fortællinger såsom Murens fald, Dianas død, De Olympiske Lege, aktieindeksets bratte fald og Internettets vækst. Eller foreningsdannelserne af humanitær eller politisk art eller alle interesseorganisationerne, der kæmper for miljøet, motorvejene og sociale reformer. Eller de mere individualiserede fromhedsformers højdepunkter: kroppen, familien og den venskabelige kærlighed. I et luckmannsk perspektiv er det værdier, der kan opnå ultimativ værdi. I mere aktuelle erfaringsmættede kategorier er det begivenheder, "sager", ting og mennesker, der kan standse tiden, den profane tid, som typisk identificeres med det hurtige, komplekse, stressede og overfladiske. De kan give erfaringer af flow, højdepunkter, dybde, nærhed, mening og indsigt, som mennesker kan placere på skalaen profan-hellig, fordi de erfares eller værdsættes som radikalt anderledes, som hellige.

Durkheim overvejede denne moderne pluralitets betydning og spejdede forgæves efter den nye store samlende religion. Men Luckmanns usynlige religion er måske ved at blive mere synlig som civil religion eller som sekulære, hellige kulte. Det bliver mere og mere almindeligt at bruge religionsbegrebet i de ikke traditionelt teistiske sammenhænge, om end der ofte hører en snert af ironi og pseudofornemmelse med, f.eks. i forbindelse med tilbedelsen af sportsstjerner. Religionsvidenskabeligt, filosofisk og kulturanalytisk er der forskellige tiltag til at komme tættere på en karakteristik af civil religion, moderne former for metafysik og det sekulært hellige¹, men det konventionelle religionsbegreb står stærkt. De alternative, hvoraf Durkheims og Luckmanns er væsentlige eksempler, virker knap nok alternative i betydningen: en reel valgmulighed. De har mere karakter af at være alternative som afvigende eller supplerende.

Den prototypiske forståelse af religion dominerer, og det moderne samfunds religion identificeres stadig allertydeligst i de traditionelle religioner samt i de nye religiøse bevægelser, hvis organisationsform og kosmologiske universer mere synes at minde om de gamle religioners tidlige stadier end om deciderede nye, alternative former for religion.

Det religiøse i religionen kristendom

Gisningerne og forsøgene på at identificere helt nye former for religion er slørede. Der ligger et forskningsfelt af uhyre store dimensioner med mulighed for at gentænke religionsbegrebet uden for de traditionelle institutionelle grænser. Samtidig ligger der et stort forskningsfelt i de etablerede religioners regi med mulighed for at medtænke det tredobbelte religionsbegreb.

Det typiske og hyppigste udgangs-

punkt for analyser af kristendom, den store religion i Vesteuropa, er det konventionelle religionsbegreb. De centrale spørgsmål angår hyppigheden i den rituelle praksis og troen på de forskellige elementer i tros læren. Et eksempel kan tages fra den danske del af en omfattende europæisk spørgeskemabaseret værdiundersøgelse, som Peter Gundelach og Ole Riis har fremlagt i bogen *Danskernes værdier* (1992). Der er tale om en undersøgelse, hvor den del, der omhandler religion, har spørgsmål om kirkegang, væsentligheden af kirkelige ritualer, om man er troende, og hvilke dele af den kristne trosbekendelse (samt reinkarnation, sjælen mv.), man tror på. Det giver anledning til spørgsmål som: "Tror De på Gud, tror De på et liv efter døden, tror De på synd, djævelen, paradiset, helvede..?" Resultaterne viser en sammenhæng mellem trosforestillinger og rituel praksis. Der kan formes en konsistent skala, hvor et flertal (65%) tror på Gud, og hvor det fåtal (8%), som tror på helvede, sandsynligvis også vil tro på de andre trossætninger (sjælen, et liv efter døden osv.). Ifølge Gundelach og Riis peger skalaen "på en trosopfattelse, der er i overensstemmelse med den kristne tradition", og de finder det ikke overraskende, at de hyppige kirkegængere angiver flere positive svar på trosspørgsmålene end andre. Der er tilsyneladende sammenhæng i tingene. Sammenholdt med data, der viser, at ca. 86% af den danske befolkning er medlem af Den Danske Folkekirke; at ca. halvdelen af bryllupperne er kirkelige, men at kun 2-5% deltager i en gudstjeneste i løbet af en uge (ved at være til stede i en kirke eller ved at lytte til radioen mv.), er den gængse konklusion, at Danmark og de skandinaviske lande i sammenligning med det øvrige Europa er meget sekulariserede samfund. Man er nok medlem af kirken og deltager i de forskellige overgangsritualer, og der er

på den måde et (kulturelt) tilhørsforhold til kirken og kristendom, men man er ikke nødvendigvis troende, religiøs eller kristen af den grund (se f.eks. Riis 1994).

Denne fortolkning udfordres af andre tilgange, som afsøger det kirkelige felt med inspiration fra alternative religionsbegreber som Durkheims og Luckmanns. Et eksempel ses i Eva Reimers' analyse af dåben i Sverige (1995). Her forstås det religiøse som én måde at forholde sig til nogle ultimative værdier, som i "en eller anden forstand" holdes for hellige. I sit interviewmateriale finder Reimers, at dåbsforældrenes deltagelse i ritualerne faktisk vidner om "et fundamentalt religiøst forhold" – i modsætning til den gængse fortolkning, at det for en stor part handler om en kulturel vane, en tradition med højst en vag religiøs eller kristen betydning. Med referencer til bl.a. Durkheim opfatter Reimers den rituelle handling som en

symbolisk gestaltning av en dimension som i någon mening uppfattas som överindividuell och tidlös, dvs. i någon mening transcendent (1995:72).

Flertallet af dåbsforældrene tilkendegiver, at de ikke er kristne eller religiøse, men deltagelsen i dåben forstår Reimers ikke desto mindre som en religiøs bekræftelse af en række transcendent forhold. Den svenske kirke opfattes således som symbol på et kulturelt fællesskab, kirkerummet som helligt, navngivningen som identitetsskabende, dåben som højtidelig og som et symbol på det forpligtende slægtskab og indlemmelsen i generationernes cykliske forløb. Disse forhold får Reimers til at foreslå en revurdering af den udbredte forestilling om Sverige som et af verdens mest sekulariserede lande (1995:104).

Disse skæve og modsætningsfyldte

fortolkninger dukker jævnligt op. Også inden for samme undersøgelse. I den ovenfor nævnte undersøgelse af Gundelach og Riis er der ligeledes opstillet et mere bredt kriterium for religiøs tro. Gundelach og Riis er i deres indledende overvejelser til undersøgelsen inspireret af Luckmann og fremhæver, at religion ikke alene skal ses i relation til kirkelige institutioner. De foreslår, at man forstår religiøsitet som "en seriøs livstydning" og som fælles menings- eller sandsynlighedsstrukturer. Spørgsmålene her er få, men omfatter bl.a. om man ofte tænker på meningen med livet, og om man ofte tænker på døden. Det gør 72% "ofte" eller "af og til" – og de konklusioner, der kan drages, er, at ældre tænker oftere over disse ting end unge, kvinder mere end mænd – og "at det også er blevet mere udbredt i provinsen" (op.cit: 28). Det statistiske materiale kaster tilsyneladende ikke videre af sig om kollektive menings- og sandsynlighedsstrukturer.

Det skæve og modsætningsfyldte dukker også op i tolkningen af svarene på spørgsmålene stillet inden for det konventionelle religionsbegreb. Umiddelbart efter at have opstillet skalaen over rituel praksis og tilsagn til elementer i trosbekendelsen tilføjer Gundelach og Riis et forbehold:

Den [skalaen] peger imidlertid på én blandt flere former for kristen tro. I en dansk sammenhæng vil skalaen pege på pietistisk eller Indre Missionsk form. Moderne skabelses- eller eksistens teologer vil placere sig lavt på skalaen selv om de efter andre kriterier er rettroende kristne (1992:21).

Forbeholdet bemærkes, men uddybes ikke videre. Hvad er det for andre kriterier, og hvorfor tager man ikke højde for dem? Der spørges i stedet til en religiøsi-

tet i retningen af en nyreligiøs, spirituel forståelse, det vil bl.a. sige om Gud forstås som en kraft, om troen på reinkarnation mv. Den generelle konklusion bliver, at sekulariseringen er opbremsset; at der er tale om en stabilisering af kirkens status, og at der er en "styrket religiøs interesse på det private plan i retning af en diffus, spirituel form for religiøsitet" (op.cit: 39).

Analyserne af kristendom i dag fremstår direkte modstridende, hvilket på den ene side ofte giver anledning til at fremhæve den religiøse situation som paradoksal eller til at konstatere, at situationen er diffus og kompleks. Sådant er det i de forskellige genrer af religionsvidenskabelig litteratur, og sådan synes det også at være i den almindelige refleksion ved køkkenbordene og i medierne om, hvad kristendom, kirke, tro i dag indebærer. Begge fortolkningsuniverser ser forvirrede og rodede ud. Spørgsmålet er, om det virkelig er sådan, fordi den religiøse situation er forvirret og rodet, eller fordi kategorierne er for usmidige og trange til at kunne identificere regelmæssige træk og variationsmønstre. Det sidste virker mest oplagt at undersøge.

Folkekirkelig praksis

Et godt forsøg på at få en smule orden på rodet er at kombinere det konventionelle og det alternative religionsbegreb, ikke mindst i forbindelse med en religion som kristendommen, hvis historie på så mange måder er sammenvævet med sekulariseringens udvikling. Men hvordan lader det sig gøre?

En mulighed er at fastholde, at der er et dominerende, konventionelt religionsbegreb, som aftegner et generelt billede af, hvad religion er i en fælles, accepteret forståelse – religionsvidenskabeligt og kulturelt. Det er et prototypisk billede, som viser indbegrebet af rigtig, typisk religion, dvs. en kulturel stereotyp. I dansk

sammenhæng kan den rigtigt troende, religiøse, kristne person karakteriseres nogenlunde sådan her: Det er en person, som har en grundfæstet indre tro på, at Gud eksisterer; som har en regelmæssig rituel praksis, og som er rimeligt godt inde i den kristne kosmologi i form af et kendskab til trosbekendelsen, Fadervor, De Ti Bud, det bibelske univers, salmerne mv.

Dette billede synes at være en kollektiv forestilling, dvs. den deles på et generelt plan af danskere, uden at de nødvendigvis inkluderer sig selv i den, eller mener at det er den eneste måde at være troende, religiøs og kristen på². Det er en prototypisk forståelse af religion, som er dækkende for den fælles forestilling, men som er for snæver til at dække den gældende praksis i det folkekirkelige felt som helhed. Der er så mange samtidige måder at forstå, hvad det vil sige at være troende, religiøs og kristen, at hvis man spørger en person, om han eller hun er kristen eller tror på Gud, så vil flertallet svare med spørgsmålet: Det kommer an på, hvad du mener. Lige under den fælles prototypiske forestilling om, hvad religion er, breder der sig en hel underskov af muligheder og variationer.

Kriterierne, for hvad der er kristen tro, er skiftende – ikke blot mellem gamle kirkelige retninger som Indre Mission og grundtvigianisme og mellem teologiske retninger som dialektisk teologi, skabelsesteologi, feministisk teologi osv. De skiftende kriterier gør sig gældende bredt set i ritualsyn, bibelsyn og i forståelsen af det transcendent. I nogle kirkelige og teologiske sammenhænge opfattes ritualer f.eks. som en særlig kultisk begivenhed; i andre sammenhænge er det væsentligste, at ritualer viser hen til eksistentielle fænomener i den almindelige, sekulære hverdag. I én teologisk sammenhæng forfægtes et såkaldt historisk og bibeltro syn på Bibelen, i en an-

den vægter man en såkaldt mytisk-poetisk læsning. Hvad angår det transcendent, så opfattes det af nogle mennesker som noget, der angår det overnaturlige eller åndelige og handler om spørgsmålet, om man tror Gud eksisterer, og om man eventuelt har gjort sig overbevisende erfaringer derom. For andre mennesker handler det transcendent primært om almene, dybe grunderfaringer eller eksistentielle vilkår – om livsmod, sandhed og kærlighed – og hvilken rolle forestillingen om Gud spiller i den anledning. Og hvad angår opfattelsen af kristendommens rolle i forhold til andre religioner og verdensanskuelser, så vil man i det folkekirkelige felt finde anskuelser, der fokuserer på det universelle i kristendommen i form af det unikke, og andre som fokuserer på det mere almene. Det unikke ses f.eks. som Guds inkarnation som menneske i Jesus Kristus som et særligt budskab om frihed, eller det unikke understreges som kristendommens lange vesteuropæiske og derfor også danske, dybt prægende historie. Det mere almene udpeges f.eks. som visse etiske træk eller særlige åndelige dimensioner eller bevidsthedstilstande, som også findes i andre religioner og som desuden går igen i verdensanskuelser, der ikke tager form som religioner, men som er nært beslægtede.

Dette er nogle af de prægnante variationer; der er mange flere, mange afstikkere og mange variationer i forlængelse af den prototypiske forestilling. I Durkheimsk/luckmannsk forstand er det profane og det sakrale ikke begrebet og erfarer på samme måde inden for den samme religion. Det er ikke de samme meningsstrukturer, der opnår ultimativ betydning, ligesom der ikke er nogen selvfølgelig behæftet med hvilken form for transcendens, man forbinder med de enkelte kosmologiske elementer. Man kan tage en enkelt trosforestilling som dét at

tro på et liv efter døden, som Riis og Gundelach inkluderede som en af de centrale forestillinger i kristendommen. Hvis et liv *efter* døden betyder et *fremtidigt* liv indbygget i forestillingen om kodets opstandelse og det evige liv, hører denne tro ikke nødvendigvis med til en kristen overbevisning. Der findes teologer, præster, kirkegængere og alle mulige andre folk, som i øvrigt forholder sig på de forskelligste måder til kirken og dens ritualer, der fremhæver, at det evige liv ikke angår et eventuelt liv efter døden, men livet mellem fødsel og død som en dybdedimension af f.eks. sandhed og kærlighed. At tro på det evige liv betyder ikke nødvendigvis, at man tror på en udødelighed som en særlig varighed, men at livet, mens det leves, rummer evige, åndelige dimensioner eller bevidsthedsmæssige fænomener, der rækker ud over tidens lineære gang og det materielles objektivitet.

Det er med opstandelsen som med jomfrufødslen, Jesus' underer, skabelsen, synden og frelsen. Transcendensen skifter, skalaen mellem det profane og det sakrale skifter kendetegn og egenart mellem det naturlige - det overnaturlige, det rationelle - det eksistentielle, det materielle - det åndelige, det relative - det ubetingede osv. Troen skifter. Man kan f.eks. tro på underer beskrevet i Det Nye Testamente som overnaturlige begivenheder, der undtagelsesvist kunne finde sted, da Jesus, Guds Søn, levede, eller understrege at disse begivenheder principielt også kunne finde sted i dag, for så vidt som man tror, at der også finder overnaturlige begivenheder sted i dag, f.eks. i form af helbredelse ved bøn. Eller man kan tro, at beretningerne om underer er mytiske, symbolske fortællinger, hvor troen på dem ikke afhænger af en antagelse af, at de faktisk fandt sted som beskrevet. Derimod handler forståelsen af fortællingen om at forstå intentionen med den.

At Jesus gjorde vand til vin ved brylluppet i Kana kan i det perspektiv være en fortælling om, at Jesus og hans forkyndelse opretter en ny pagt (vinen, som også peger hen til nadveren) mellem mennesker og Gud (jf. brylluppet). Her handler det transcendent forhold ikke om overnaturlige begivenheder, som ikke kan samstemmes med et moderne, videnskabeligt præget verdenssyn. Det kan være, hedder det f.eks., at mennesker på Jesu tid troede på, at den slags fænomener kunne finde sted, og at de evangeliske teksters forfattere troede på det, men det betyder ikke, at kristen teologi nødvendigvis er afhængig af den slags forestillinger i dag.

Trosforestillingerne tros i forskellige skalaer – og i forskellig grad. Sådanne forskelle hersker mellem folk, ligesom det enkelte menneske kan tro højst forskelligt og varieret i forskellige sammenhænge. Biografiske tildragelser i form af afgørende, kritiske vendepunkter i mødet med kærligheden, døden og angsten eller med særlige miljøer og mennesker kan indbefatte udsving og forandringer af grundlæggende karakter. Eller man skifter med timerne og dagene, og ser tvivlen, det urolige og uafgjorte som afgørende dimensioner i troen; eller skifter mellem intensive perioder, hvor en måde at tro på eftersøges og afprøves, hvorefter man svinger tilbage i en mere rolig og afventende periode. Disse biografiske forløb hører også med til variationen.

Hvad betyder tro?

Hvis man taler i et længere tidsrum med en person om tro, værdier, religion og ritualer, vil man oftest støde på en hel stribe forskellige måder at tro på, som fojer sig mere eller mindre sammen, eller som stritter til højre og venstre til den fortællendes store frustration eller glæde. Der er en flerstemmighed i måderne at tro på, som både angår erkendelsesmæssige lag,

følelsesmæssige toner og sproglige konventioner. Bredden i de fortolkningsmæssige muligheder kan aflæses helt ned i de sproglige detaljer. Selve ordet tro er i den forbindelse særligt interessant; det rummer så mange farver og betoning. Det er en joker i sproget, der går på tværs af det tredobbelte religionsbegreb – og langt udenfor.

”Jeg tror på...” Hvad kan det egentlig betyde? Akkurat, som med ”religion” – og korreleret hermed – er der som et udgangspunkt mindst tre forståelser af ordet, som er væsentlige at skelne imellem. For det første kan tro betyde, at man har tillid til nogen eller noget, f.eks. at man stoler på en person. For det andet bliver tro brugt i sammenhænge, hvor det handler om, hvorvidt man antager, at noget overnaturligt, åndeligt eller guddommeligt er sandt, virkeligt og rigtigt, f.eks. at der er et fremtidigt liv efter døden i en eller anden sjælelig eller kropslig eksistensform. For det tredje kan tro knytte sig til en accept af en særlig troslære eller et dogme.

I mange hverdagslige, prosaiske sammenhænge er der ingen problemer med at skelne og sortere betydningerne. Hvis én person f.eks. siger, ”jeg tror på dig, Niels”, er det sædvanligvis ligetil at regne betydningen ud. Det er forudsat, at Niels findes, han er et menneske med en identitet. Dét, han hører, er en tillidserklæring. Hvis man siger: ”jeg tror, det bliver regnvejr”, er det også nogenlunde til at finde ud af, hvad der menes. Man antager, at det vil trække op, og at regnen snart begynder. Men der kan spilles mere på betydningen. Alt efter tonefaldet og sammenhængen kan det væsentligste enten være selve antagelsen, forudsigelsen, om at det virkelig vil begynde at regne, eller det væsentligste kan være at udtrykke de erfaringer og forhåbninger, som knytter sig til regnen; f.eks. at man er helt overbevist om (stoler på) at det vil regne, fordi

man virkelig håber det eller frygter det.

Mange toner og muligheder er sædvanligvis også til stede, når man begynder at tale om ånder, guder, helte og andre helliggjorte væsner og ting. Hvis man siger ”jeg tror på Gud” er det ikke nødvendigvis klart for den, der lytter, hvad man mener. Mener man, at man tror, at der findes en Gud i den forstand, at der eksisterer en guddommelig kraft, der er større end én selv? Eller er det ikke spørgsmålet om eksistens, man har i tankerne (evt. fordi man anser den endelige ontologiske status som ukendt), men dét at have tillid til Gud som en instans eller dimension i hvis lys, det eksistentielt giver mening at forstå tilværelsen i? Eller er meningen først og fremmest, at man giver et tilsagn til den første trosartikel i trosbekendelsen, dvs. en accept af en særlig lære? Med disse forskellige betydninger kan én og samme person acceptere og sige: ”Jeg tror på Gud” og ”jeg tror ikke på Gud” og ”jeg ved ikke, om jeg tror på Gud”; f.eks. i den betydning, at man ikke uden videre mener, at der eksisterer en uafhængig guddommelig kraft, i hvert fald ikke som en almægtig Gud og Fader, der har skabt himmel og jord, men derfor stoler man alligevel på Gud, forholder sig til ham (eller hende eller det) som f.eks. en instans af kærlighed, tomhed eller andre former for særligt ophøjede, ideelle dimensioner af tilværelsen; en verden man godt vil kalde for Guds rige.

Den engelske religionshistoriker William Cantwell Smith har gravet dybt i de historiske betydninger af tro (eng. *believe*) og vist, at tillid og kærlighed var den mest almindelige betydning i europæisk sammenhæng indtil det 19. århundrede, hvorefter tro i tiltagende grad dels kommer til at angive en accept af en forestilling eller troslære, dels dét man kan så tvivl om, ikke ved noget om, anser som fejlagtigt, falsk eller ikke-eksisterende.

Med en stor generalisering er den nyeste betydning også den dominerende i dag i vores sekulariserede del af verden, når det gælder det religiøse felt. Den ældre betydning dukker dog ofte op i såvel daglig tale om tro som i teologisk litteratur. Også i antropologisk litteratur fra mere fjerne egne af verden kommer der ofte eksempler på denne første betydning. Antropologer har ofte undret sig, når personer, som siger, at de ikke tror på ånder eller hekseri, velvidende at de samme personer går op i begge dele med liv og sjæl, f.eks. i beretninger om hekse og åndebe-sættelser. Alt tyder på, at de faktisk tror på, at der er hekse, der forhekser, og at der er ånder, der virkelige besætter mennesker. Det tror de måske også, men meningen er først og fremmest, at de ikke tror på ånder i den forstand, at de ikke selv påkalder dem, ikke omgås dem og ikke stoler på dem. Alligevel kan man godt tro på, at de eksisterer, eller også er spørgsmålet om eksistens slet ikke stillet, fordi ånder og hekse er en helt indlysende del af ens families, venners, naboers hverdag og beskæftigelse³.

Den daglige tale viser, at der ikke er grund til at tage betydningen af tro for givet. I de fleste hverdagsteologiske sammenhænge forbindes tro og religion med flere betydninger, men der knytter sig en særlig vægt og prioritet til tro i den nyere betydning. "Tror du på Gud" betyder først og fremmest: Tror du på, at Gud eksisterer som en kraft eller magt, noget, der er større end dig og derfor også noget "derude"? Dernæst kommer så betydningen: "og hvad betyder det så for dig?" Dette er en realistisk gudstro, som stemmer overens med det konventionelle religionsbegreb og forståelsen af tro som en indre mental overbevisning og en antagelse om nogets virkelighed og rigtighed. Det er en tro, som sommetider bliver kaldt for enfoldig og naiv – en karakteristik som både kan være positiv og nega-

tiv – og som modsvares af en ikke-realistisk gudstro. I denne måde at tro på er Gud død som en realistisk størrelse "derude", men findes som menneskelige forestillinger og erfaringer, der ses som af afgørende vigtighed. Man kan f.eks. fastholde Gud som en instans over mennesker, der holder det menneskelige fast som netop menneskeligt; dvs. dødeligt, utilstrækkeligt og på alle måde fuld af fejl og begrænsninger (dvs. syndigt) i al dets evne til kærlighed, omsorg og kreativitet og derfor aldrig almægtigt og fuldkomment, dvs. guddommeligt.

Den realistiske gudstro er oftest knyttet til den konventionelle forståelse af religion. Det er en kollektiv, kulturel forestilling, men ikke en kollektiv, religiøs forestilling. Folk flest antager intuitivt, at det konventionelle religionsbegreb er eller burde være det fremherskende i det folkekirkelige felt, men det er færre, der indskriver sig selv i denne forståelse. Præster og teologer identificeres i høj grad med de realistiske, bogstavelige måder at tro på. De står som indbegrebet af kristen, religiøs tro: de har en hyppig rituel praksis, de har et godt kendskab til kosmologien og antages altså også at have en særlig inderlig overbevisning om Guds eksistens; måske endda særligt gode forbindelser til Vorherre.

Spørger man denne gruppe selv, er majoriteten ikke desto mindre orienteret mod de ikke-realistiske, mytisk-poetiske eller symbolske måder at tro på. Måden hvorpå denne forestilling om præsters tro opretholdes er en længere forklaring værd (se Rubow 2000), men det væsentlige i denne sammenhæng er, at de skildrede variationer i måder at tro på har været en, om end noget forsagt, del af både det teologiske og kirkelige univers i mere end et århundrede. Teologien har på talrige måder gennemgået en sekulariseringsproces uden af den grund at miste muligheden for forbindelser til kirken, ri-

tualet og en religiøs og kristen overbevisning. Det historisk-kritiske studie af Bibelen blev i Danmark introduceret på det teologiske studium i 1890'erne, og en afmytologisering af det bibelske univers vandt gehør i dansk teologi i 1930'erne. Det betød, at blandt andet jomfrufødslen, Jesus' undere, opstandelsen og det evige liv nu kunne begribes som elementer i den vesterlandske grundfortælling om eksistentielle fænomener.

Den skjulte religion

Der er formodentlig over et århundrede tale om en fremadskridende sekularisering, men der er hele tiden modsatrettede tendenser. Pietistiske, karismatiske og fundamentalistiske strømninger fletter sig ind og ud af sekulære måder at tro på. Der er en underskov af måder at tro på, hvoraf langt de fleste ligger i skjul af den prototypiske forståelse. Den skjulte religion lever et utilpasset liv på skyggesiden som religiøse strømninger og undertoner eller som en folkereligositet, der umiddelbart forekommer diffus og usammenhængende. Den skjulte religion opstår i hverdagens praksis, skrives ikke ned i kanon og orden, men leves i spørgsmål om tro, mening, retning og mål – midt i og også langt uden for de institutionaliserede religioners områder.

Sammenfaldet mellem den dominerende, konventionelle opfattelse af religion og det religionsvidenskabelige religionsbegreb er derfor uheldigt. Kulturanalytisk set gælder det om ikke at stole på den vante, dominerende kategorisering af de fænomener, man studerer. Det er måske ligefrem muligt at tale om, at udgangspunktet er en erkendelsesmæssig tvivl, hvor det studerede først dukker op som egentlige fænomener i analysen. Det kulturanalytiske arbejde med religion består i at undersøge, ikke hvad religion er, men alt det religion kan være.

Noter

1. Moore & Myerhoff (1977), Bellah & Hammond (1980), Jørgensen (1999), Vattimo (1999).
2. Jeg refererer her og i det følgende til resultaterne af et etnografisk feltarbejde, udført i det folkekirkelige felt i perioden 1997-1999 (Rubow 2000).
3. Eksempler findes i Besnier (1996) & Steedly (1993). For en længere diskussion af "problemet tro", se Good (1994).

Litteratur

- Barth, Fredrik 1993: *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bellah, Robert N. & Phillip E. Hammond 1980: *Varieties of Civil Religion*. New York Harper & Row Publishers.
- Besnier, Niko 1996: "Heteroglossic Discourses on Nukulaelae Spirits." I: Jeannette Marie Mageo & Alan Howard (eds.) *Spirits in Culture, History, and Mind*. New York: Routledge.
- Durkheim, Emile 1965 (1915): *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.
- Good, Byron J. 1994: *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gundelach, Peter & Ole Riis 1992: *Danskernes værdier*. København: Forlaget Sociologi.
- Hastrup, Kirsten 1989: "Kultur som analytisk begreb". I: Kirsten Hastrup og Kirsten Ramlow (red.) *Kulturanalyse. Fortolkningens forløb i antropologien*. København: Akademisk Forlag.
- Jensen, Tim & Michael Rothstein 1998: *Etikken og religionerne*. København: Aschehoug.
- Jørgensen, Dorte 1999: "Profan metafysik – om det guddommelige i metafysikken." *Kritisk forum for praktisk teologi*, 78: 80-94.

- Liep, John & Karen Fog Olwig 1994: "Kulturel kompleksitet." I: *Komplekse liv: kulturel mangfoldighed i Danmark*. København: Akademisk Forlag / Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Luckmann, Thomas 1967: *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. New York: Macmillan Publishing.
- Moore, Sally F. & Barbara G. Myerhoff 1977: "Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings." I: Sally F. Moore, Barbara G. Myerhoff (eds.) *Secular ritual*. Assen: van Gorcum.
- Müller, Mogens 1996: "Forord". I: Mogens Müller (red.) *Politikens bog om religioner og religiøse bevægelser. Trossamfund der præger verden i dag*. København: Politikens Forlag.
- Reimers, Eva 1995: *Dopet som kult og kultur: Bilder av dopet i dopsamtal och föräldrintervjuer*. Stockholm: Verbum.
- Riis, Ole 1994: "Patterns of Secularization in Scandinavia." I: T. Petterson & Ole Riis (eds.) *Scandinavian Values: Religion and Morality in the Nordic Countries*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Rothstein, Mikael & Morten Warmind 2000: "Religion, samfund og individ. Indledning." I: *Politikens håndbog om verdens religioner*. København: Politikens forlag.
- Rubow, Cecilie 2000: *Hverdagens teologi. Folkereligiøsitet i danske verdener*. København: Forlaget ANIS.
- Smith, William Cantwell 1998 (1977): *Believing – An historical Perspective*. Oxford: Oneworld.
- Steedly, Mary 1993: *Hanging without a Rope. Narrative Experience in Colonial and Postcolonial Karoland*. Princeton: Princeton University Press.
- Sorensen, Jørgen Podemann 1994: "Introduktion." I: Tim Jensen, Mikael Rothstein, Jørgen Podemann Sorensen (red.) *Gyldendals religionshistorie. Ritualer. Mytologi. Ikonografi*. København: Gyldendalske Boghandel.
- Tambiah, Stanley Jeyaraya 1990: *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vattimo, Gianni 1999: *Jeg tror at jeg tror*. København: Forlaget ANIS.