

# Religions sociologiske rids



# Religionssociologiske rids

Forelæsninger og arbejdsopgaver om religionssociologi fra 2005

Af  
Ole Riis



## **Abstract**

Agder University College in Norway has marked 'religion, ethics and society' as one of its top priority subjects. It was therefore decided to supplement its professor of sociology of religion, Pål Repstad, with another professorship in the subject. This led to awarding Ole Riis the new professorship in 2005. Ole Riis came from Denmark, where he taught sociology of religion for several years at the University of Aarhus, and where he later contributed to establishing a full sociology programme at University of Aalborg, with an emphasis on methodology.

The present book contains expanded and corrected manuscripts for a series of lectures held by Ole Riis. First and foremost, there is the opening lecture at AUC. It presents a programme for sociology of religion as a bridge-building discipline, interconnecting humanistic studies of religion and theology with social sciences. The lecture points at the need for developing new theories for subjects such as religious emotions and the need for an enhanced awareness of the development of methods in the gap between traditional quantitative and qualitative methods.

These issues are brought further in two of the following manuscripts. One major chapter presents a theoretical framework for analyzing religious emotions in a social context. The conceptual scheme is based on a dialectical relationship between the social structure and the individual. This relationship is first presented as a juxtaposition between processes of an externalization of religiously based emotions and an internalization of social standards for proper religious emotions. This is supplemented by a juxtaposition of processes of objectification of religious emotions in art or rituals, and of subjectification where the emotions are experienced by a person as deep and genuine.

It is followed by a chapter which applies a field theory approach to the church. The core example is the Danish state-supported Protestant church. A field theory stresses the potential tensions between a set of positions, characterized by their special interests and resources. Thereby, it is possible to identify congruent or conflicting patterns of interest between types of religious employees and lay members of the church. This pattern of interests is related to the context of a late modern society. It is argued that the state church has been dominated by interest positions which are rooted in a pre-modern society. This helps to explain the support of the state church from different parts of society and its status in late modern Denmark.

The next chapter is based on a presentation of findings from a major research project on state churches and religious pluralism for a research seminar organized by the Nordic Council. The project was supported by the Nordic Council under the aegis of 'The Nordic countries and Europe', and it was affiliated with an international survey project, 'Religious and Moral Pluralism in Europe'. The chapter presents some of the major

findings of the survey study relating to religious and ethnic pluralism. It ties these findings to present discussions about the challenges which immigration from non-Christian cultures have raised in relation to religious toleration in the Nordic countries.

The final chapter discusses new methodological options for the social sciences. It follows up on Ole Riis' book 'Metoder på tværs' (or 'Criss-crossing methods'). It criticized the paradigmatic split between qualitative and quantitative methods, and it demonstrated that this distinction is scientifically unnecessary and unfruitful. This led to an outline of an integrated approach based on a 'collective intellectual' perspective. The chapter of the present book furthers this approach by discussing some concrete methodological possibilities, such as logistic regression analysis, small-n comparisons, correspondance analysis, and simulation models.

It is hereby indicated that the book is not to be read as a monograph. It is a series of pointers for further research, published by the author in the hope that young scholars may find some inspiration from it - for their own research and for their own purposes.

Skriftserien nr. 126

158 s.

Pris: 150,- NOK

ISSN: 1503-5174

ISBN: 82-7117-581-5

© Høgskolen i Agder, 2006

Serviceboks 422, N-4604 Kristiansand

Design: Høgskolen i Agder

#### **Emneord:**

Religion og samfunn  
Religionssosiologi  
Religiøse følelser/emotioner  
Følelsernes dialektikk:  
internalisering, eksternalisering,  
objektivering, subjektivering  
Kirken som sosialt felt  
Posisjoner, interesser og ressurser  
i kirkens felt  
Religiøs pluralisme, toleranse,  
privatiseret religiøsitet  
Religionssosiologisk metodologi:  
kombinerede metoder, nye metoder

# **Innholdsfortegnelse**

<b>OLE RIIS OG RELIGIONSSOSIOLOGIEN – EN INTRODUKSJON</b>	<b>11</b>
<b>EN RELIGIONSSOCIOLOGISK VISION</b>	<b>19</b>
Religionen i den sociale kontekst	20
Mellem religionsvidenskaberne og samfundsvidenskaberne	23
De metodiske udfordringer	26
De teoretiske udfordringer	28
Religionssociologiens kollektive intellektuelle	32
Referencer	34
<b>DE RELIGIØSE FØLELSERS SOCIOLOGI</b>	<b>37</b>
Formål og forbehold	37
Del I: Følelsernes sociologi	39
Del II: Diskursen om de religiøse følelser	50
Del III. Religionssociologisk tilgang til følelserne	57
Litteratur	77
<b>EN FELTTEORETISK ANALYSE AF KIRKENS UDFORDRINGER I ET SENMODERNE, NORDISK SAMFUND: DANMARK</b>	<b>81</b>
Forord	81
Kirken som socialt felt	81
Forandringer i den sociale kontekst	86
Kirkens reaktions- og aktionsmuligheder	90
Kirkens indre interessepositioner	92

<b>Funktionærernes interesser og ressourcer</b>	<b>92</b>
<b>Medlemmernes interesser og ressourcer</b>	<b>96</b>
<b>Interessebrydninger i og om det kirkelige felt</b>	<b>99</b>
<b>Litteratur</b>	<b>105</b>
<b>RELIGIØS PLURALISME I NORDEN</b>	<b>107</b>
<b>1. Det nordiske pluralisme-projekt</b>	<b>107</b>
<b>2. Pluralismebegrebets aspekter</b>	<b>109</b>
<b>3. Nordboernes religiøse pluralisme</b>	<b>111</b>
<b>4. Nationalkirkens status i et pluralistisk samfund</b>	<b>121</b>
<b>4B. Nationalkirken og samfundsreligionen</b>	<b>123</b>
<b>5A. De religiøse minoriteter i det pluralistiske samfund</b>	<b>124</b>
<b>5B. Islam i det pluralistiske Norden</b>	<b>125</b>
<b>6. Pluralismens udfordringer</b>	<b>127</b>
<b>6A. Religionens plads i det sekulære samfund.</b>	<b>127</b>
<b>6B. Religionsfriheden og det individualiserede perspektiv</b>	<b>128</b>
<b>6C. Religionen i privatsfæren</b>	<b>129</b>
<b>7A. Religionen i den globale værdispænding</b>	<b>131</b>
<b>7B. Tolerancens problem</b>	<b>133</b>
<b>8. Konklusion</b>	<b>135</b>
<b>Litteratur</b>	<b>137</b>
<b>NYE METODER TIL RELIGIONSSOCIOLOGISK ANALYSE</b>	<b>139</b>
<b>Metodestriden</b>	<b>139</b>
<b>Niveauekoblinger</b>	<b>143</b>
<b>Metodekombinationens praksis</b>	<b>145</b>
<b>Grænsefeltet mellem kvalitativ og kvantitativ metode</b>	<b>148</b>



<b>Nye metodiske brudflader</b>	<b>149</b>
<b>Kausal analyse</b>	<b>150</b>
<b>Variabelanalyser</b>	<b>151</b>
<b>Komparative casestudier</b>	<b>152</b>
<b>Brug af komparative casestudier</b>	<b>155</b>
<b>Simulation som sociologisk metode</b>	<b>156</b>
<b>Konklusion</b>	<b>157</b>
<b>Referencer</b>	<b>157</b>



## **Ole Riis og religionssosiologien – en introduksjon**

**av Pål Repstad, professor i religionssosiologi ved Høgskolen i Agder**

I september 2005 tiltrådte Ole Riis som professor i religionssosiologi ved Høgskolen i Agder. Dermed er høgskolen i praksis den eneste akademiske institusjon i Norden som har to professorater som er helt og fullt rettet inn på religionssosiologi. Dette har nær sammenheng med at høgskolen arbeider systematisk for å bygge opp et doktorgradsområde kalt *Religion, etikk og samfunn*. Her inngår religionssosiologi som en viktig faglig innfallsvinkel sammen med teologi og etikk. I denne innledningen vil jeg presentere Ole Riis som forsker, og dessuten gi en omtale av det planlagte doktorgradsprogrammet i hans nye fagmiljø, mye basert på foreliggende plandokumenter.

Mange momenter og en del formuleringer i presentasjonen av Riis er hentet fra den sakkyndige vurderingen av Riis da han søkte professoratet i religionssosiologi ved Høgskolen i Agder. Den sakkyndige uttalelsen ble utarbeidet av professor Anders Bäckström, Uppsala universitet, professor Susan Sundback, Åbo Akademi, samt undertegnede. Riis' samlede publikasjonsliste er på minst et par hundre publikasjoner, så presentasjon og referanser er meget langt fra fullstendige, men tegner likevel en profil av en allsidig forsker og underviser.

For fag- og forskningsmiljøet i religion og etikk er Ole Riis en betydningsfull tilvekst. Han har spisskompetanse i religionssosiologi, men har også betydelig erfaring innenfor vitenskapsteori og samfunnsvitenskapelig metode. Dette vil gå fram av artiklene som presenteres i denne samlingen. Ole Riis er født i 1944. Han er magister i sosiologi (mag. scient. soc.) fra Københavns universitet i 1975, med psykologi og statistikk i fagkretsen. Fra 1999 til 2005 var han lektor i sosiologi ved Institut for Sociale Forhold og Organisation, Aalborg Universitet. Siden 2001 har lektoratet vært særlig spesifisert i retning av sosiologiske metoder. Tidligere har han en lang periode helt fra 1970-tallet til 1999 vært tilsatt i ulike stillinger som religionssosiolog ved Teologisk fakultet, Aarhus Universitet. Her tjenestegjorde han som lektor 1985-1999.

I 1995-1999 var han undertegnedes forgjenger som nordisk representant og medlem av rådet for ISSR, den internasjonale organisasjonen for religionssosiologer. Blant annet gjennom engasjementet i ISSR har han opparbeidet seg et bredt nettverk,

med god kontakt med svært mange av de internasjonalt fremste religionssosiologer i dag. Riis har en omfattende erfaring som sentral deltaker i flere større nasjonale og internasjonale forskningsprosjekter i religionssosiologi. Dette gjelder blant annet et stort nordisk prosjekt på 1980-tallet om religiøse endringer i Norden, et nyere prosjekt om verdier i Norden, der han redigerte sluttrapporten sammen med Thorleif Pettersson, og et større dansk prosjekt (RENNER) om nyreligiøse bevegelser. Sist på 1990-tallet var han med i koordineringsgruppen for RAMP-prosjektet, en komparativ studie av religiøs og moralsk pluralisme som ble initiert med støtte av European Science Foundation. Riis inngikk også i den danske gruppen som arbeidet med nyeste runde av den europeiske verdiundersøkelsen.

Ut fra denne ufullstendige oversikten kan man også slutte at viktige deler av Riis' forskningspublikasjoner handler om sammenlignende studier av moral og religiøsitet. Teoretisk kan man finne inspirasjon fra Berger, Habermas, Giddens og Bourdieu. Han står fjernere fra strukturfunksjonalisme og enklere utgaver av rational choice-teori. Han er mer opptatt av dialektiske teorier og middle-range-teorier enn av helt generelle samfunnsteorier på makronivå.<sup>1</sup> I tillegg til religion i samtiden (med en særlig interesse for religiøs pluralisme), har han skrevet om reformasjonens historiske betydning for økonomi (i tilknytning til Weber) og for vitenskapelig tenkning (i tilknytning til Merton). Han har dessuten interessert seg for vekkelsenes betydning i 1800-tallets Danmark.

Riis har en sterk interesse for samfunnsvitenskapelige metoder, noe som også kommer til uttrykk i denne artikkelsamlingen. Han har skrevet oversiktsarbeider om metoder, og har egen forskningserfaring både med bruk av lokalt feltarbeid og lokalsamfunnsanalyse, innholdsanalyse av tekster, statistikk, surveyundersøkelser og kvantitative analyser samt bruk av historiske kilder. Et gjennomgående synspunkt hos ham (jf. boktittelen *Metoder på tværs*) er at metoder bør supplere og korrigere hverandre.

Ole Riis viser i sine arbeider evne til å ta utgangspunkt i teoretiske resonnementer og konfrontere disse med empirisk materiale gjennom å avlede fra teoriene empirisk forskbare hypoteser. Etter slike konfrontasjoner mellom teori og empiri forklarer ofte Riis eventuelle avvik fra forventede empiriske utfall (ut fra teoriene) med historiske særtrekk. Denne praksisen med å konfrontere teori og empiri er meget prisverdig i sosiologien, der man noen ganger kan se en tendens til en uheldig

---

<sup>1</sup> Se Riis: Sociologi som dialektisk samfunnsbevissthet, i M. H. Jacobsen (red.): *Sociologiske visioner*. Århus: Systime 2003, s. 84-203.

arbeidsdeling mellom teoretikere som bare sporadisk er innom empiri, nærmest som illustrasjonsmateriale, og på den annen side empirikere med manglende eller svake teoretiske referanser.

Riis er en varm talsperson for komparative studier, og han har en praksis i samsvar med dette idealet. Han følger det opp systematisk i flere studier som dels fokuserer ideen om de nordiske lands høye sekulariseringsnivå, dels spørsmålet om hvordan en økt moralsk og religiøs pluralisme skal forstås i det Norden som tradisjonelt har vært ansett som homogent. I samleverket *Scandinavian Values. Religion and Morality in the Nordic Countries*, som han har redigert sammen med Thorleif Pettersson (1994), diskuterer han sekulariseringshypotesen i forhold til nordiske data fra den europeiske verdiundersøkelsen. I denne studien anvender han på den tradisjonelle måten lav gudstjenestesøkning og lave tall for såkalt "orthodoxy" som uttrykk for sekularisering. Ut fra denne type data holder sekulariseringstesen. Men i andre sammenhenger har han problematisert en generell sekulariseringstese.

Riis' interesse for dypere teoretiske problemer gjør at han i *Scandinavian Values* også prøver den weberske rasjonaliseringstesens betydning for sekulariseringsparadigmets framvekst, og likeså den funksjonalistiske tanken om religionens betydning for verdifelleskapet i et samfunn. Han finner da at den gjennomsnittlige borgeren i et nordisk land ikke er ateist, og at det religiøse bildet knapt kan forklares av konkurransen med andre ideologiske alternativer. Bildet er mer komplekst enn som så, og den vage sivilreligiøse, historisk bestemte tilhørigheten bør derfor studeres nærmere, mener han, med kvalitative forskningsmetoder. Per Petterssons forskning i Sverige kan sies å ha fulgt opp denne tråden.

Riis har som nevnt gått inn i ytterligere en kvantitativ studie. Den såkalte RAMP-studien (Religious and moral pluralism) er basert på et befolkningsutvalg i Europa, herunder også de nordiske landene. Den nordiske delen av undersøkelsen er rapportert i boka *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiska religiösa modellen*, redigert av G. Gustafsson og T. Pettersson (2000). I sin artikkel "Pluralisme i Norden" i denne boka utvikler Riis en av sine spesialiteter, nemlig pluralismebegrepet, ikke minst relatert til verdispørsmål. Han gir i artikkelen en oversikt over ulike måter å nærme seg pluralisme på, både i allmenn sosiologi og religionssosiologi. Pluralismen kan være en del av det moderne samfunns individualisme og differensiering. Den kan også koples til en økt toleranse mot ulike grupper. Gjennom surveyundersøkelsen kan han vise at det finnes en slik toleranse på det religiøse området. De nordiske befolkningene er stort sett enige i at det finnes viktige sannheter i de fleste religioner.

Dette viser samtidig at det religiøse feltet i Norden forandrer seg. Relasjonene til de nordiske folkekirkene svekkes, mens det finnes en høy grad av toleranse overfor nye religiøse grupper. Denne toleransen omfatter også langt på vei innvandrere. Artikkelen som helhet tar for seg det kompliserte forholdet mellom en nordisk identitet som har en sivilreligiøs innretning og sterkt utviklede frihetsideer på det individuelle planet. Denne kombinasjonen synes å være en sterk faktor bak den stabile toleransen mot minoriteter. Ole Riis' interesse for å presisere pluralismebegrepet har for øvrig ført til at han som den eneste nordiske religionssosiolog vies oppmerksomhet i James Beckfords viktige teoretiske oversiktsarbeid *Social Theory and Religion* fra 2003.

Sammen med Loek Halman har Ole Riis redigert og skrevet innledningskapitlet til boka *Religion in Secularizing Society. The Europeans' Religion at the End of the 20th Century* (2003). Redaktørene har samlet og stilt sammen analyser av religiøse og moralske standpunkter i Europa, særlig med tanke på å undersøke eventuelle forskjeller mellom det katolske og det protestantiske Vest-Europa. Analysen er igjen forankret i data fra de europeiske verdiundersøkelsene (EVS). Redaktørene slutter seg til et modernitetsparadigme for Europa, og en sekulariseringstendens bekreftes, særlig i det protestantiske Nord-Europa. Analysene viser samtidig at det ikke går an å tale om et enhetlig Europa. Det finnes forskjeller både mellom land, mellom katolsk og protestantisk religiøsitet og mellom både katolske og protestantiske engasjerte kristne og ikke-engasjerte. Samtidig finnes en tendens til at verdiprofilene blir stadig mer like. Dette utvikler Riis i et eget hovedkapittel, kalt "Religion and the spirit of capitalism in modern Europe". Med utgangspunkt i Webers teorier om den tidlige protestantismens betydning for kapitalismen utformer Riis flere empirisk testbare hypoteser på en elegant måte. I en ganske avansert kvantitativ analyse problematiserer Riis at det finnes entydige og klare forskjeller mellom protestanter og katolikker i deres arbeidsetikk, i deres holdning til rikdom og i deres individuelle grunnholdning. Dette kan bety at religionen i vår tid ikke har den betydning for økonomisk ethos som Weber mente den hadde under kapitalismens oppkomst – noe som for så vidt er i tråd med weberiansk sekulariseringsteori. Riis understreker at det han undersøker empirisk, er religionens betydning på individnivå. Han er i tillegg åpen for at religionen kan tenkes å ha mer indirekte betydning, ved å forme en bakgrunn for verdier som virker inn på individers økonomiske overveielser.

Riis bruker i flere arbeider en argumentasjon preget av empirisk-metodisk sikkerhet, god teoretisk oversikt og historisk kunnskap. Han nyanserer sekulariseringsproblematikken, men uten å slå over i en diffus sakraliseringshypotese.

I boka *Metoder og teorier i religionssociologien* (1996) etablerer Riis en samlet religionssosiologisk metodologi – samtidig som det understrekes at religionssociologien bruker de samme metoder som sosiologien ellers. Det spesifikke for boka er at Riis sammenholder metodeinnføringene med presentasjoner av ulike teoretiske retninger i religionssociologien. Den sterke betoningen av en sosiologisk religionsdefinisjon og religionssociologien som en samfunnsvitenskap må sees på bakgrunn av at disiplinen i Norden i stor grad har vokst fram institusjonelt ved teologiske fakulteter og i tilknytning til kirkeforskning. Riis gjør rede for både kvantitative og kvalitative metoder. Det gis illustrerende eksempler fra forskningshistorien. Andre del av boka gir en kort, men presis analyse av teoriutviklingen i religionssociologien, med særlig vekt på det skiftet som kom på 1960-tallet med Berger og Luckmann, Geertz og andre. Ifølge Riis kan de fenomenologiske tradisjonene som da for alvor gjorde seg gjeldende, kritiseres for å overdrive religionens kognitive aspekter på bekostning av for eksempel maktdimensjoner. Rational choice-teorier beskrives kritisk som en utfordring til hele den (religions)sociologi som bygger på forestillinger om kollektiv bevissthet og normativt-kognitivt klima som sosiale realiteter. Programmatisk hevder Riis at religionssociologien må stå i nær dialog med allmenn teoribygging i sosiologien. Denne på sin side kritiseres for altfor ofte å utelate et fokus på det religiøse ved menneskene. Nåtidens religionssociologi har derfor som oppgave å binde sammen religionen som makt, identitet og mening med allmenn sosiologisk teoriutvikling.

Da den sakkyndige komiteen innstilte Ole Riis til professoratet ved Høgskolen i Agder, skjedde det blant annet ut fra en karakteristikkk av Riis som ”for tiden en av de fremste og mest aktive religionssociologer i Europa, forskningsmessig sett”. Undertegnede vil særlig følge med interesse det videre arbeidet med en sosiologi om religion og følelser, som har fått et første nedslag her i denne artikkelsamlingen.

Ole Riis er et viktig tilskudd til den virksomheten som finner sted ved Institutt for teologi og filosofi ved Høgskolen i Agder. Ikke minst i utviklingen av det planlagte doktorgradsprogrammet har han allerede blitt en sentral medarbeider. Like før jul 2005 sendte Høgskolen i Agder søknad til NOKUT om å få etablere doktorgradsprogrammet *Religion, etikk og samfunn*. Planen er at studentene skal utforske religion eller etikk, eventuelt i kombinasjon. Programmet skal være orientert mot religion og/eller etikk i vår egen samtid. Et viktig særtrekk er at de religiøse og etiske samtidsuttrykk som studeres, skal sees i sin sosiale kontekst. Alle avhandlinger skal ha en forankring i empirisk forskning utført som en del av doktorgradsstudiet. I doktorgradsmiljøet vil en

tilstrebe brytninger og samspill mellom empiriske og systematisk-normative tilnæringsmåter. Det legges til grunn en bred forståelse av religion, som også kan inkludere ikke-metafysiske livstolkninger, men ut fra kompetansesituasjonen i fagmiljøet vil studier av den kristne tradisjon få en bred plass. Ut fra samme hensyn vil også religionssosiologien få en dominerende plass innenfor de samfunnsvitenskapelige disipliner.

Det området vi ønsker å etablere doktorgradsutdanning for, er altså i følge søknaden til NOKUT verken ”ren” teologi, ”ren” etikk eller ”ren” samfunnsvitenskap, men snarere et felt hvor ulike disipliner møtes og brynes mot hverandre. Vi tenker oss at empiriske studier av religion og etikk *kan* føres videre inn i en etisk eller teologisk refleksjon, og at avhandlinger med teologiske og etiske perspektiver av systematisk, normativ art *skal* være empirisk forankret. Det vil si at forskningstemaene skal belyses ved hjelp av empiri.

Forskningstemaene *skal* dessuten være hentet fra samtidens religiøse og etiske uttrykk. Dette utelukker ikke at den historiske dimensjon kan være til stede for å få beskrevet endring og utvikling, og historisering kan ofte utdype forståelsen av samtidsfenomener. Men avhandlingene skal ha hovedfokus på samtiden.

I programmet skal altså samfunnsvitenskapelige, empirisk orienterte tilnæringsmåter møte systematiske og eksplisitt normative tilnæringsmåter fra teologi og etikk. Dette vil virke berikende på alle disse fagene, og på forskningen. Teologi og etikk vil få en bedre sosial forankring, mer treffsikker relevans og bedre kommunikasjonsmuligheter utad i samfunnet gjennom tilknytningen til empiriske studier. I samfunnsvitenskapene på sin side vil en øke bevisstheten både om egen implisitt normativitet og om den normative, konstruktive bruken av akademiske samfunnsanalyser gjennom nærkontakten med etikk og teologi.

Etableringen av en doktorgradsutdanning i skjæringsfeltet mellom humanistiske og samfunnsvitenskapelige fag i samsvar med den faginterne utvikling i disse to hovedgrenene i menneskevitenskapene. Humaniora har lenge lagt økende vekt på en samfunnsmessig kontekstualisering, og samfunnsvitenskapene – ikke minst sosiologien – har blant annet gjennom positivismekritikken blitt mer bevisst sin karakter av fortolkning, og har dermed nærmet seg både klassiske og nyere humanistiske problemstillinger. Mange av dagens mest leste og omtalte sosiologer, som Zygmunt Bauman, Jürgen Habermas, Manuel Castells, Arlie Hochschild og nylig avdøde Pierre Bourdieu beveger seg fram og tilbake mellom samfunnsanalyser og verdimeslige



overveielser. Det samme gjelder i religionssosiologien, for eksempel hos innbyrdes ganske ulike sosiologer som Grace Davie og Peter Berger.

Kontekstualisering er et stikkord for de tilnæringsmåter som vil prege avhandlingsarbeidet og de øvrige deler av det planlagte doktorgradsstudiet. All etikk, all teologi og all religionsutøvelse er kontekstuell i den forstand at disse dannes og refortolkes i interaksjon med samfunn og kultur. Noen etiske og teologiske retninger legger stor og bevisst vekt på denne relative kulturavhengigheten, andre erkjenner den ikke, eller benekter at den finnes, kanskje særlig hos dem selv. I doktorgradsprogrammet vil samspillet mellom religion, etikk og den kulturelle og sosiale kontekst både være et forskningstema i seg selv, og samtidig retningsgivende for hvilke teorier og metoder det vil bli lagt hovedvekt på i programmet. Men kravet om å se fenomenene i en samfunnsmessig sammenheng innebærer ikke nødvendigvis noen form for sterk sosial determinisme. Tyngdepunkter og dynamikk i det gjensidige vekselspillet mellom religion, etikk og sosial kontekst er i seg selv et viktig forskningstema, og vil bli gjort til gjenstand både for vitenskapsteoretisk refleksjon i opplæringen og for empiriske studier.

Man kan spørre om et slikt doktorgradsprogram er nyttig. Ole Riis er inne på spørsmålet i den første artikkelen i heftet. I søknaden til NOKUT er det nevnt en rekke samfunnsforhold som bidrar til at religion og etikk blir ansett som viktigere akademiske temaer enn på lenge. Her fremheves særlig to faktorer: 1) globalisering og pluralisering av Norge, samt 2) økt interesse for etiske problemstillinger i næringsliv og offentlig sektor.

Gjennom turisme, internasjonalisering av næringslivet, internasjonale medier og ikke minst gjennom migrasjon får delvis sekulariserte vestlige land som Norge mer kontakt enn før med miljøer og mennesker som religionen er viktig for, for eksempel når det gjelder verdier, politikk, identitetsbygging og kjønnete strukturer. En økende livssynspluralisering aktualiserer et behov for dialog mellom ulike religioner og livssyn, og øker interessen for en dypere og mer faglig begrunnet forståelse av forholdet mellom dem. Religionene har en direkte og indirekte betydning for det praktiske samfunnsliv gjennom at de påvirker samfunnsverdier og etikk. Det norske samfunn blir i økende grad involvert i internasjonale kulturmøter og kulturbrytninger. Et hovedtema i de aktuelle utfordringer er møter mellom de kristne tradisjoner og tradisjoner fra andre samfunn og kulturer. Studier av religion i dens samfunnsmessige kontekst kan gi bedre klarhet i overveielser om verdiforskjeller og fellesverdier. Slike studier kan ha praktisk nytte for internasjonalt samarbeid og for integrasjon av

innvandrere.

Et skille mellom stat og kirke kan komme om noen år. En slik reform vil kunne by på både politiske, kirkelige og forskningsmessige utfordringer som det planlagte doktorgradsprogrammet kan bidra til å belyse.

Både i privat og offentlig sektor er etisk tenkning og moralsk praksis kommet mer i fokus i de senere år. Dette kommer til uttrykk både positivt, ved at mange foretak og etater knytter sin profil til etiske verdier, og negativt, gjennom mer eller mindre skandalepregede brudd med etiske normer. Det planlagte doktorgradsstudiet vil være relevant for både privat og offentlig sektor som et bidrag til å skjerpe den etiske kompetanse. I begge sektorer tas det beslutninger med stor etisk relevans. Globalisering og pluralisering av det norske samfunnet fører også med seg nye etiske utfordringer og dilemmaer. For bare å nevne to eksempler: Velferdsprofesjonene trenger økt innsikt i verdier, livssyn og normer hos en stadig mer pluralisert befolkning, og internasjonaliseringen av norsk næringsliv aktualiserer ulike definisjoner av hva som er legitim ivaretagelse av forretningsforbindelser, og hva som er korrupsjon.

Det er mange gode grunner til å legge et doktorgradsprogram om vår egen tids religion og etikk til Agder. Agder skiller seg stadig mer ut som landets mest religiøse landsdel, uansett om en bruker religiøs tro eller aktivitet som indikator. Livssynsbrytningene er godt synlige i regionen fordi møtene mellom vekkelseskristne tradisjoner og moderniteten blir særlig sterke her. Men samtidig som Agder religiøst sett er en særpreget del av Norge, er regioner med sterke religiøse tradisjoner langt fra noe uvanlig om vi hever blikket ut over vårt eget land. Her ligger det selvsagt muligheter for komparative studier der Ole Riis' erfaring og kompetanse blir svært viktig framover.

## **En religionssociologisk vision**

**Tiltrædelsesforelæsning ved HiA, 14.10. 2005**

Det er visionært, modigt og idealistisk, at Høgskolen i Agder har turdet satse på et professorat i religionssociologi. Det er ikke et fagområde, der vil give et umiddelbart afkast af profitabel viden for det lokale næringsliv. Men Agder og Norge er involveret i Europa og i verdenssamfundet. I det store perspektiv er religion et vigtigt motiv. Den 11. September var ikke bare en flyulykke. For at forstå baggrunden og for at forhindre gentagelser må vi forstå, hvordan religionen kan motive mennesker. (Riis, 2002) USA er med George W. Bush som præsident verdens leder. Skal vi forstå Bush's politiske linje, er religionen afgørende. Han mener, at USA er under Guds nåde, at USA har nået frem til det bedste samfundssystem i verden, men at det frie marked skal reguleres af en erhvervsetik og følges op af en 'Compassionate Christianity'. Ganske vist blev det kristne grundlag ikke nævnt i forslaget til en EU-forfatning, men kirkerne har indflydelse i EU; også på spørgsmål, som berører norske næringsinteresser. Religionen er vigtig for mange millioner mennesker jorden over. Religiøsiteten i Agder er ikke atypisk. Det er derimod irreligiøsiteten i Oslo, Stockholm og København. (Davie, 2000)

Religionssociologi sætter religionen i det moderne samfunds rammer. Det er ikke en af de 'klassiske' discipliner fra de gamle universiteter. Her har man typisk opdelt teologi og de humanistiske religionsstudier på den ene side og samfundsvidenskaberne på den anden. Teologi ser ofte bort fra den samfundsmæssige baggrund, medens samfundsvidenskaberne ofte fokuserer på økonomi og politik - og putter religionen ned i kulturens rodekasse. Det er religionssociologiens udfordring at slå bro mellem teologi og humanitisk religionsforskning på den ene side og samfundsvidenskaberne på den anden. Den skal formidle et samarbejde mellem religionsforskere og samfundsforskere.

Med et nyt professorat i religionssociologi foretager HIA en faglig markering. Den religionssociologiske tilgang er ikke ny ved HIA. Der er på forhånd et stærkt team af lærere med religionssociologiske interesser, som jeg skal supplere efter bedste evne. Min egen baggrund er som sociolog med interesse for og respekt for den viden, som

teologer og humanister bidrager med.

De følgende overvejelser handler om min egen fagforståelse. De skal kun betragtes som et udkast til en tegning af en bro. For at gøre talen om samarbejde troværdig og konkret, må jeg også give nogle praktiske udspil. De skal kun forstås som ideoplæg til en diskussion om, hvordan vi kan udvikle fælles projekter om emnet: religion i vor tids verdenssamfund.

## **Religionen i den sociale kontekst**

### **1. Religionsbegrebet.**

I en vis forstand er religionssociologiens genstandsområde en social konstruktion. Det ligger ikke fast, hvad begrebet religion dækker over. Det har rødder i en europæisk historie og associerer til den kristne kirkes plads i kulturen og samfundslivet. Men begrebet 'religion' har ikke paralleller på et verdenssprog som kinesisk eller et højkultursprog som japansk. Hvad der betragtes som religion i et samfund afhænger af en politisk bestemmelse over hvilke grupperinger, der kan tildeles de rettigheder og pligter, som man forbinder med begrebet. Samfund, der giver dyre privilegier til religioner, må anvende snævrere definitioner end stater, der ud fra en *laissez-faire* politik blot regulerer et religiøst marked.

### **2. Den sociale kontekst.**

Religioner skifter karakter med en skiftende kontekst, lige som en farve skifter karakter, hvis den optræder på vekslende baggrund. Der er en hverdag, som tages for givet for skriverne af Det nye Testamente, men for en norsk læser af i dag er eksotiske og mærkværdige. Religionssociologien skal ikke forklare eller bortforklare religionen, eller forholde sig til religionens sandhedskrav. At religionen bæres af mennesker og præges af den sociale sammenhæng, giver ikke grundlag for at sige, at religionen bare er skabt af mennesker og formet af samfundet.

### **3. Religion og analyseniveau.**

Religionen skifter karakter med det sociale analyseniveau.<sup>2</sup> Med en mikroanalyse af de sociale agents liv lægges der vægt på religiøsiteten og menneskets følelsesesspekt. Med en organisationsanalyse lægges der vægt på ledelsens eller præsteskabets autoriserede udformning af retningslinjer for tro i en

---

<sup>2</sup> Se f.ex. Gustafsson (1985, 1987) samt Riis (2004).

dogmatik, for religiøse handlinger i ritualforskrifter eller for det sociale i form af en etik. Med en makroanalyse af samfundskomplekset fremtræder religion som en institution, som synes at antage en egen interti. Den fremtræder, som det er en ydre magt over de mennesker, der bidrager til at støtte og genopbygge det med deres handlinger. Samtidig skifter sekulariseringsprocessen karakter på de tre niveauer: For samfundet handler det om, at religion som institution får indsnævret indflydelse; for organisationen drejer det sig om tab af ressourcer og autoritet; og for agenterne betyder sekularisering et tab af engagement.<sup>3</sup> Disse processer er ikke automatisk sammenknyttet.

De sociale processer på disse niveauer er forbundet. Organisationerne virker ofte som mellemlid. En række nye teorier fremhæver netop koblingerne mellem mikro- og makro-processer, som Habermas system-livsverdensteori og Giddens strukturationsteori. Sådanne dialektiske analyser er både i stand til at gøre forskellige procesformer på de forskellige niveauer tydelige og samtidig sammenknytningen mellem dem.

#### **4. Eksplicit- og implicit religion.**

Organiseret religion har en eksplicit form, som henviser til en bestemt organisations udtrykte troslære og verdensopfattelse. Trossamfundenes organiserede religiøsitet er naturligvis væsentlig, især hvis de formår at mobilisere medlemmer og præge deres sociale liv, eller at opnå indflydelse på samfundsmagtens beslutningsprocesser. Men i det sociale liv findes der også implicit religiøsitet. (Riis, 2002) Teologer betragter den eksplicite form som 'ægte' og den implicite som overtro, vantro, synkretisme eller diffus. Men også den implicite form har social betydning og dermed religionssociologisk relevans. Man kan således studere samfundsmagtens religiøst betonedede appeller til folket på tværs af tro; man kan studere den uformelle samling af sociale formationer med religiøse symboler og riter; eller det enkelte menneskes egen åndelighed. I en helhedsanalyse er kirkens form for religion et koblingsled mellem de sociale agents personlige religiøsitetsformer og samfundsmagtens institutionelle religionsformer; og den udgør et grundeksempel på en eksplicit form, der giver betydning til de implicite varianter. Implicitte former for religiøsitet er betydeligt sværere at kortlægge end de organiserede former.

---

<sup>3</sup> Niveaudelingen for sekulariseringsanalysen er især inspireret af Dobbelaere (1981, 2002).

## 5. Irreligiøsitet.

Religionssociologien studerer religionen som faktor i samfundslivet. Det omfatter ikke kun studier af trossamfund og troens tilsigtede følger; den omfatter også utilsigtede og indirekte følger. Religioner har også konsekvenser for irreligiøse mennesker.

Den religionssociologiske forskning har fokuseret meget på kirkelig religiøsitet. Dette er forståeligt nok, da kirkerne har præget de vestlige samfunds historie. Der har været en vis religionssociologisk interesse for også at inddrage den implicitte religion i forskningen, og dermed former for religiøsitet, som ikke udspringer direkte fra et organiseret trossamfund.<sup>4</sup> Implicitte former for religiøsitet er betydeligt sværere at kortlægge end de organiserede former. Men der er desuden en temakreds, som religionssociologien har været tilbøjelig til at nedprioritere, nemlig ateismen og antiklerikalismen. Dette er en væsentlig komponent i tematikken. Siden 1980'erne er det sket en meget væsentlig dæmpning i de ateistiske og antiklerikale strømninger i takt med kriserne for positivismen og marxismen.

## 6. Religiøs pluralisme.

I det nordiske lande har hovedteamet i religionsdebatten i det 20. århundrede været kirkens status i befolkningen og i samfundsinstitutionerne. Dette har udspillet sig som debatter mellem kirketro og kirkekritikere fra socialistisk og humanistisk hold. Denne debat er religionssociologisk udfoldet i form af sekulariseringsstudier. (Riis, 1990, 1994) Det er imidlertid meget sigende, at nordiske religionssociologer har været tilbageholdende med at tilslutte sig en teoretisk kobling mellem modernisering og sekularisering. Ved overgangen til det 21. århundrede er en ny tematik kommet ind i debatten. Indvandringen fra muslimske lande til Norden har medført en ændring i den religiøse befolkningssammensætning og i den offentlige debat. Dette har affødt dualistiske markeringer, hvor minoriteterne generelt betragtes som 'muslimer' og majoriteten er 'kristne' eller formodes at have 'kristne rødder'. Minoriteterne i kulturmødet henviser ofte til religiøse begrundelser for deres normer og værdier. Det er karakteristisk at tilsvarende religiøse begrundelser sjældent forekommer fra majoritetens side. Dette kan skyldes, at værdierne og normerne har et implicit grundlag, eller at de opfattes som selv-legitimerende, selvfølgelige, naturlige, funktionelle. Dette har fået nogle kirkelige kredse til at markere sig på ny i den

---

<sup>4</sup> Begrebet blev lanceret af E. Bailey.

offentlige debat med henvisninger til normernes og værdiernes historiske udspring i kristendommen. Kulturmødet mellem indvandrere og fastboende rejser dermed nye spørgsmål til majoriteten, som nominalt tilhører en kristen kirke, om deres religiøse identitet. Denne nye udfordring markeres især i skolerne i de nordiske lande.

Dette kulturmøde kan betragtes fra flere faglige synsvinkler.

Religionssociologer kan især bidrage ved at påpege forudsætningerne for og konsekvenserne af religiøs pluralisme. Dette stiller fordringer til både majoriteten og minoriteterne. Det indebærer en intensiveret debat om samfundsetiske spørgsmål, som ellers har været betragtet som banale eller tabuiseret. Det indebærer også konfrontationer i grundspørgsmålet om, hvad religion egentlig omfatter. For majoriteten og dermed samfundsmagten er religion et temmelig begrænset fænomen, en fritidsinteresse i det moderne samfund. Men for de religiøst engagerede minoriteter er religionen kernen i deres tilværelse, og den præger hele deres liv. Dette indebærer, at når en religiøs minoritet appellerer om særlige hensyn ud fra deres religion, vil majoriteten omdefinere spørgsmålet.

Ligesom religionen skifter karakter med analyseniveauet gør pluralismen det også (Riis, 2000): På et makroniveau handler det om samfundets officielle tolerering af forskellige former for religion; på mesoniveauet for organisationers indbyrdes relation, fra krav om monopol til fælles brancheinteresser eller økumenisk samarbejde; på et mikroniveau om menneskets frie valg og udformning af en livsanskuelse.

## **Mellem religionsvidenskaberne og samfundsvidenskaberne**

### **1. Den skjulte bindestreg.**

Fagbetegnelsen indeholder en usynlig bindestreg mellem religion og sociologi. Udfordringen består i at danne bindeled mellem på den ene side religionsvidenskab og teologi og på den anden side samfundsvidenskab og sociologi. Det er en vigtig udfordring at være velorienteret om religionsvidenskab og teologi. En god religionssociolog bør kende til religionens egenart og have indsigt i selvforståelsen i de miljøer, man studerer. Dette kræver et vist kendskab til kirkehistorie og religionshistorie. Denne forudsætning er ikke så problematisk, når religionssociologien etableres i et fagmiljø, hvor der findes teologisk og religionsvidenskabelig ekspertise. I denne ramme er den største udfordring at sikre forbindelsen til sociologi og andre samfundsvidenskaber. Det stiller store krav at holde sig ajour med den teoretiske og metodologiske udvikling i sociologien. Det er mange gange bemærket, at der er en

uheldig tendens til, at religionssociologien isoleres fra andre grene af sociologien. Dermed er der risiko for, at religionssociologien bygger på teoretiske tilgange, som er uddebatteret, på metoder, som af andre sociologer betragtes som forholdsmæssigt simple, eller afgrænser problemstillingerne om selve religionen. At relatere religion til den samfundsmæssige kontekst indebærer at orientere sig om andre dele af samfundsforskningen.<sup>5</sup> Religionssociologien kan ikke afgrænse sig til udelukkende at studere 'selve religionen' for dermed mister faget sin begrundelse: at studere religionen i det moderne samfunds sociale kontekst.

## **2. Forbindelsen til religionshistorie og teologi.**

Religionssociologien kan fra religionshistorien lære om religionernes mangeartede former. Fra teologien kan man få dybdere indsigt i den kristne tradition, som har præget vor kultur og vores tankeverden. Efter 1000 år er kristent tankegods og kristne værdier så indarbejdet, at man tager det for givet. De erklærede humanetikere trækker også på den kristne arv. Det er først i mødet med andre religioners værdier, at vi når til en selverkendelse. Religionssociologien kan især hente inspiration fra tre sider af teologien: kirkehistorie, dogmatik, etik.

Sociologien retter sig især mod at finde generelle tendenser i de aktuelle samfundsforhold. Men dette ligger i forlængelse af en historie. Religionssociologer må bygge ovenpå kirkehistorikere. Men kirkehistorikerne er mere tilbøjelige til at påpege det enestående i hvert historisk forløb, hvor sociologer søger paralleller og kontraster. Dette betyder ikke at søge efter lovmæssigheder i en deterministisk forstand. Men det er en sociologisk bestræbelse at forbinde de mange forløb i en teoretisk ramme. Dermed kan man begrunde det særegne ved et bestemt historisk forløb.

Religionernes eksplicite troslære udgør den kerne, som udgør det meningsgivende grundlag for de troende medlemmer. Men teologernes og medlemmernes trosopfattelse er ikke altid kongruent. Desuden er det sociologisk væsentlige religionens menneske- og samfundssyn og dens sociale værdier og etiske normer. Med denne fokusering kommer religionssociologien til at sondre mellem religioner på andre måder end teologer eller religionshistorikere.<sup>6</sup> Disse sondringer har

---

<sup>5</sup> For at nævne et eksempel vil et forskningsprojekt om forskellige religiøse gruppers familienormer indebære, at man orienterer sig om familiesociologi og demografi. Således kan fødsels- og abortstatistikken være en væsentlig kilde til studiet af den muslimske ungdoms familie- og sexualnormer.

<sup>6</sup> For at tage et nærliggende, nordisk eksempel er forskellen i vækkelserne efter deres 'lyse'



også betydning i forhold til tendenser til forenklinger i den offentlige debat.

Religionssociologien må undersøge de sociale konsekvenser af religionen. Det er især gennem etikken, at religionerne peger frem mod praktiske konsekvenser for det sociale liv. Religionssociologer kan selvfølgelig finde megen inspiration hos fagetikerne, men spørgsmålene drejes fra vurderinger af normative udsagns gyldighed til befolkningsgruppers normative begrundelser for praktiske handlinger. Derfor er de grundkategorier, der benyttes af fagetikerne, ikke altid anvendbare i sociologiske undersøgelser, som skal afdække og fremlægge lægfolks praktiske tankebaner. Fagetikerne ignorerer selvfølgelig ikke spørgsmålet om den etiske praksis og dens tilsigtede og utilsigtede konsekvenser. Men disse overvejelser kan kvalificeres yderligere ved at indgå i en dialog med religionssociologer. De kan måske også hente inspiration fra sociologiens fokus på samfundsstrukturen. De etiske vurderinger gælder ikke blot aktørers handlinger, men også de strukturer, der presser aktørerne ind i bestemte handlingsmønstre.

Hvor etikken bestræber sig på at give fornuftsargumenter for regler for sociale samspil, er sociologien etisk værdifri. Sociologer kan studere moralnormernes udbredelse i befolkningen. Man kan også studere konsekvenserne af bestemte normative mønstre. Men sociologer kan ikke ud fra deres fag begrunde idealer for det sociale liv, og dermed hvilke normer og etikker som er gode. Derfor er sociologer i hovedsagen leverandører af empiri for etikkerne. Det skal så tilføjes, at den sociologiske empiri må bygge på befolkningens egne normative kategorier, ikke på etikernes principielle kategorier. (Gustafsson & Pettersson, 1994, Pettersson & Riis, 2000) Forsøger man at benytte etiske kategorier i spørgeskemaer, kan de fleste respondenterne ikke forstå dem og forholde sig til dem, medens fagetikerne omvendt kan have vanskeligheder ved at besvare moralspørgsmål, som almindelige danskere og normænd sagtens kan forholde sig til.

---

eller 'mørke' menneskesyn religionssociologisk påfaldende. Betragter man 'lutherske vækkelser' kan man udviske sociologisk vigtige nuanceforskelle mellem eksempelvis grundtvigianere og Indre Mission. På tilsvarende måde vil en religionssociologisk analyse skelne mellem retninger indenfor islam efter deres menneske- og samfundssyn, så eksempelvis alevitter og tilhængere af ayatollah Qumeni adskilles indenfor shia-traditionerne.

## De metodiske udfordringer

### 1. Metodologi som faglig standard.

Den håndværksmæssige kvalitet af religionssociologisk forskning afhænger af metoden. Religionssociologiske undersøgelser må leve op til samme standard som andre sociologiske undersøgelser. Det er ikke holdbart at gå på kompromis med standarden, fordi der står 'religions-' foran. Man kan gå på kompromis med metodestandarderne på to måder: Ved stift at følge nogle procedurer, som man ikke forstår; eller ved at afskrive de metodiske standarder som positivisme, og i stedet præsentere sine personlige indsigter støttet med nogle spredte indtryk. Det første gør videnskab til ritualisme, og det andet gør videnskab til mystik.<sup>7</sup>

Religionssociologer kan selvfølgelig ikke være eksperter på metoder. Men de skal have et grundlag, så de kan følge råd fra metodologerne til at gennemføre projekterne med en nutidig, håndværksmæssigt standard. Idet religionssociologi etableres i et teologisk/humanistisk fagmiljø, er der risiko for, at man orienterer sig ensidigt mod 'kvalitative metoder' med berøring til tekstanalyse og historisk kildeanalyse. De er relevante men ikke dækkende for religionssociologien.

### 2. Metodestriden.

Skellet mellem kvalitative og kvantitative metoder opstod, da neo-positivister fremhævede logik og matematik som videnskabeligt hovedsprog. Men skellet er arbitrært og ufrugtbart. (Riis, 2001) Positivismestriden splittede samfundsvidenskaben. Den kvantitative analyse blev til et fast lærebogsskema, som i dag er uden videnskabsteoretisk fundament. Kritikken af positivismen banede vej for mere subjektivt baserede metoder. Det kan umiddelbart lyde tillokkende at inddrage den enkelte forsker og at acceptere værdier. Men dermed åbner man for en relativisme, der opløser den videnskabelige diskurs.

Metodestriden var ufrugtbart. Det må være forskningens problemkompleks som er bestemmende for metodologien; ikke omvendt. Positivismen havde et strengt demarkationskriterium og Wittgensteins punkt 6 lød: 'Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen!' Men det viste sig, at kriteriet enten var

---

<sup>7</sup>I en dansk sammenhæng er det desværre ikke svært at finde eksempler på religionssociologiske projekter, der savner en fyldestgørende dokumentation om den fremgangsmåde, forskeren selv har fulgt. Resultaterne kan derfor ikke vurderes af udenforstående.

arbitrært, eller at det blev så snævert, at videnskaben helt måtte tie. Omvendt er det subjektivismens problem, at der ikke findes noget kriterium for en fælles kritisk diskussion. Derfor stopper relativismen i praksis ved den relativiserende læreres eksamensbord.<sup>8</sup>

### 3. Metodekombination.

Religionssociologiens problemkompleks er mangefacetteret. Derfor påkalder det en kombination af metoder. For at dække problemkomplekset behøver vi både kvantitative og kvalitative oplysninger. Vi må vide noget om trossamfundenes medlemsantal og ressourcer; og vi må forstå religionens plads i de sociale agents livsforståelse. Det store metodespørgsmål er ikke om vi skal benytte kvantitative eller kvalitative metoder, men hvorledes de kan kombineres.

De sociologiske klassikere benyttede metodekombinationer. Weber trak på skolestatistikker i Den protestantiske Etik; og Durkheim foretog både kvantitative analyser af selvmordsfrekvenser i trossamfund og kvalitative analyser af religiøse riter hos Aruntaerne. Den følgende generation søgte at rendyrke to former for analytisk logik: På den ene side en kausalforklarende variabelanalyse, og på den anden side en logisk eller forstående caseanalyse. Variabelanalysen betragtede mange cases, men få variable; caseanalysen betragtede et eller få cases, men mange variable. Dette splittede forskningen op i både empiri og i tankegang.

Metodekombinationer er både frugtbare og nødvendige. Ved at supplere kvalitative og kvantitative oplysninger, opnår man både en bredere og dybere indsigt. Ved at konfrontere kvalitative og kvantitative oplysninger kan man efterprøve deres gyldighed og generaliserbarhed. De problemer, som samfundet rejser, er komplekse. Hvis forskningen skal belyse dem, må den både inddrage overvejelser om bredde og dybde, om størrelsesorden og mening, om kvantitet og kvalitet. Der er hverken praktisk, teknisk eller videnskabsteoretisk grund til at blive hængende i metodestriden.

Metodespaltning er derimod uhensigtsmæssigt og unødvendigt. Kvantitativ analyse kræver en hermeneutisk fortolkning. Tallene udtrykker tanker, som forskeren må fortolke. Omvendt må forskeren, som trænger dybt ind i et case, indlejre det i en overordnet ramme og afprøve generaliseringernes rækkevidde.

---

<sup>8</sup> En anekdotisk kommentar: Selv om den svenske filosofiprofessor Boström i eksaminationen betvivlede eksistensen af kaminen i lokalet, betvivlede han aldrig eksamensbevisets eksistens.

#### **4. Nye muligheder.**

Metodespaltningene er i takt med computernes udvikling blevet unødvendigt. Der findes modeller for sammenlignende caseanalyser, som kan påvise kausalitet, og analyserne behøver ikke bygge på dikotomier, men kan benytte fuzzy-sets, som er åbne for usikkerheder. Der er udviklet statistiske modeller, som kan gælde sociologiske data, som typisk er nominelle eller rangordnede. Der findes regressionsmodeller for dikotome variable,<sup>9</sup> og der findes covariansmodeller for tilbagevirkende årsagsforhold.<sup>10</sup> Der er ydermere udviklet programmer for analyse af kvalitative data, der strammer analysen op og kan inddrage kvantitative data. Der findes statistisk programmer, som tillader åbne spørgsmål. Der findes grafisk programmer som kan bestemme associationer mellem kvalitative kendetegn.<sup>11</sup> Simulationsmodeller kan vise, hvordan idealtypiske agenter vil reagere med bestemte præferencer i bestemte kapitalfordelinger. Metodeskellet er ved at blive opløst; vi skal blot lære at bruge de nye muligheder.

#### **5. Metode og teori.**

Hovedemnet for de metodologiske diskussioner gælder udvalg og indsamling af relevante informationer. Men den største metodiske udfordring består i at analysere alle de forskelligartede informationer, så man når frem til en samlende fortolkning. Analysemetoden er tæt koblet til teorien. Metodeformens adækvans afhænger af den valgte teori; af dens niveau, begrebernes art og relation. (Riis, 2005) Det bestemmes af om fænomenerne betragtes som empirisk observerbare eller latente og emergente; om de har karakter af variable eller diskrete mængder; om relationerne mellem dem består i logiske postulater, i samvariationer, indbyrdes betingelser eller årsagsmekanismer. De metodologiske udfordringer er således tæt knyttet til de teoretiske.

### **De teoretiske udfordringer**

#### **1. Teorivalget.**

Enhver teori har begrænsninger. Den accentuerer visse sider af det sociale liv, medens den ignorerer andre. Den har dermed iboende begrænsninger og svagheder. Teorier må derfor vurderes i forhold til problemet: Er de relevante og kan vi formode, at de kan belyse det foreliggende problem? Et projekt må vælge en teoretisk vinkel, som kan

---

<sup>9</sup> Logistisk regression med dummyvariable.

<sup>10</sup> LISREL/AMOS.

<sup>11</sup> Korrespondanceanalyse.

begrunde dets faglige relevans. Dette må udtrykkes som et bevidst valg, ikke som en trosartikel eller et autoritetsforhold. Man må tage udgangspunkt i problemstillingen og ud fra den opstille de relevante teorier, og derpå afveje deres potentialer og begrænsninger. Valget er både et tilvalg og et fravalg. Man må begrunde, hvilke mulige teorier man ikke vælger, og hvilke af de mulige teorier man ender med at tilslutte sig.

En teorieklectisme er ganske problematisk.<sup>12</sup> Teorier er konstruktioner, der bygger på bestemte præmisser. En teori er en fortolkningsramme, som fremhæver visse træk ved mangefacetterede sociale processer. Den giver et sprog, så forskerne kan fokusere på visse fænomener, fortolke dem, forstå dem og forklare dem.

## **2. Abstrakt, universel teori.**

Ofte har religionssociologiske projekter benyttet abstrakte makroteorier som fortolkningsramme og kilde til frugtbare hypoteser. Henvisninger til abstrakte teorier kan give et projekt relevans i forhold til en overordnet samfundsmæssig kontekst. En primitiv løsning består i at presse en bestemt makroteori ned over faget og kassere forskning, der ikke passer ind og censurere problemstillinger, der ikke kan besvares ud fra teorien.

En teori kan have lægge op til en abstrakt og universel fortolkning af en stor bredde af sociale fænomener eller en konkret fortolkning af et snævrere felt af fænomener. En universel teori bestræber sig på at give en generel fortolkning og forklaring af mange former for sociale processer. Men det kan være tvivlsomt, om den også passer på en bestemt form for processer præget af religion. Dens begreber befinder sig på et højt abstraktionsniveau, der er vanskeligt at forbinde med empirisk operationalisering. En abstrakt teori henviser ikke direkte til empiriske undersøgelser. Den vil derimod søge at sammenkæde en serie af del-teorier, der omfatter udsnit af samfundslivet.

Man kan give et religionssociologisk projekt faglig relevans ved at knytte den til abstrakte samfundsteorier. Men det er svært at forbinde teoriens abstrakte begreber med de empiriske operationaliseringer. Det gælder ikke kun for religionssociologiske projekter. Desuden kan det være svært at forbinde projektet med andre religionssociologiske undersøgelser, når vejen skal gå over abstrakte teorier.

En abstrakt teori bygger på præmisser, som udgør støttepillerne for

---

<sup>12</sup> Dette erkendes også af fortalere for at kombinere teorier, som D. Levine.

argumentationen og begrebsudviklingen. Teorien afspejler ikke den sociale virkelighed, og præmisserne er ikke dogmer. En teori udvælger, fokuserer på og sætter ord på visse fænomener og processer. Den kan ikke hævde et fagligt monopol. Valget af en teori er ikke et spørgsmål om tro, smag eller ideologi, men skal begrundes sagligt ud fra problemstillingen og de foreliggende muligheder. Ikke alle teorier er lige adækvate til at belyse et givet problem.

Det er heller ikke givet, at de forskellige teorier kan supplere hinanden. Teoriernes præmisser kan være a) forskellige og kompatible b) være forskellige og inkompatible eller c) være kontradiktoriske. Hvis teorierne er forskellige men kompatible, skal de knyttes sammen af en meta-teori. (Riis, 2003)

Da de universelle teorier skal dække alle væsentlige aspekter af samfundslivet, er det et problem, hvis de ikke kan integrere religionssociologien. Ved at henvise til abstrakt sociologisk teori knyttes projektet til sociologien, men dette knytter ikke nødvendigvis projektet til anden forskning om religion som socialt fænomen.

### **3. Partielle delteorier.**

Et religionssociologisk projekt behøver ikke knytte sig til en abstrakt teori. Man kan måske finde paralleller til processerne i det religiøse felt indenfor andre felter af det sociale liv. For eksempel vil man i politisk sociologi finde teorier om politisk socialisation, om skifte af partipræferencer med videre. Parallelt med teorier om religiøse organisationer kan man i politisk sociologi finde teorier om partiorganisationer og ressourcemobiliseringer. Parallelt med sekulariseringsteorier kan man finde politisk sociologisk teori om svækkelse af politisk engagement. Fordelen ved at gå til sociologiske 'middle-range' teorier<sup>13</sup> er, at begreberne er mere konkrete og dermed operationaliserbare; de er nærmere på de informationer, som skal fortolkes og forklares. Forudsætningen for brugen af sociologiske 'middle-range' teorier er, at religionssociologen er så bredt skolet, at man kan finde passende paralleller mellem det religiøse felt og andre felter. Risikoen er, at man fjerner religionens særpræg.

Al videnskab indebærer en selektion og dermed en form for reduktion. Religionssociologiens brug af generel samfundsvidenskabelig teori eller teori overført fra andre sociologiske felter er ikke udtryk for en reduktionisme. Når man benytter teorier fra kønsforskningen i religionssociologien, er det naturligvis ikke udtryk for, at

---

<sup>13</sup> Begrebet stammer fra R.K. Merton.

religion kun er et kønsproblem. Det udtrykker, at erfaringer fra visse andre sociale felter i en vis grad kan overføres på det religiøse felt.

#### **4. Religionssociologisk teori.**

Samtidig må religionssociologen være opmærksom på, at emnet har en egenart. Man kan næppe finde dækkende fortolkninger og forklaringer fra teorierne fra andre sociale felter, og de generelle teorier må indeholde en særlig delteori for også at kunne omfatte de særlige mekanismer, som kendetegner netop det religiøse felt. Religionen er speciel ved at bero på et postulat om menneskets tilknytning og underordning under en overnaturlig magtinstans. Denne 'irrationalitet' er kendetegnet for religion, som dette begreb benyttes i hele den vestlige verden. Med dette kendetegn kan religion indgå i visse særegne former for sociale processer, som andre dele af sociologien ikke har teorier for. Brugen af generelle teorier er således ikke helt dækkende, selvom de dækker store dele af religionssociologiens problemstillinger. Religionssociologi vil stadig have behov for en vis teoretisk særstatus for helt at dække feltets egenart. Store dele af feltet kan dækkes af andre delteorier, men samlingen af feltet, med dets karakteriserende særpræg, vil fordrø en vis teoretisk autonomi. Hvis man hævder, at det religiøse felt har unik karakter, kræves der en særlig teori. Specifikt religionssociologiske teorier lægger kun op til at fortolke og forklare de sociale processer, der omfatter religioner. Indenfor religionssociologien vil der findes en række delteorier om den religiøse socialisation, konversion, et cetera.

Det er påfaldende hvor lidt selvstændig teoriudvikling, der foregår i religionssociologien. Siden Berger og Luckmann har der været påfaldende få teoriforsøg.<sup>14</sup> Derimod savnes der ikke lærebøger, der plukker teorielementer ud til en mere eller mindre konsistent mosaik. De foreliggende teorier er ofte rationaliserende, idet de lægger vægten på religionens kognitive side. Dette gælder Berger og Luckmanns teori om det hellige verdensbillede, og det gælder rational choice teorier, som opfatter religion som et individuelt forbrugsvalg. De kognitive, rationaliserende teorier kunne passende suppleres med en sociologisk teori om de hellige følelser. Der findes ansatser hos Simmel, som ikke er fulgt op af nyere religionssociologi.

Der foreligger allerede en mængde af religionssociologiske studier. Den vigtigste udfordring er at knytte disse sammen. Der er en forståelig tendens til at forskerne sigter på afgrænsede problemstillinger, som kan belyses empirisk. Det er ofte

---

<sup>14</sup> Med Luhmann som bemærkelsesværdig undtagelse. Påfaldende nok har hans posthume religionssociologiske teori ikke vakt større genklang, selv blandt systemteoretikerne.

casestudier af afgrænsede miljøer. Sådanne casestudier er absolut relevante. Men hvis religionssociologien kun omfatter en stribe af casestudier, kan det fragmentere disciplinen. Casestudierne har større betydning, hvis de kan forbindes. Det indebærer at sammenligne cases og at trække paralleller og kontraster op. Det kræver en teoretisk begrebsramme, som kan forbinde casestudierne tematisk. Et eksempel kan være sammenkædning af temaerne sygdom og religion, religion på plejehjem og endelig om dødens sociologi. Denne udfordring må besvares ved udviklingen af passende teorier.

Vi kan først opbygge forklaringer gennem sammenligninger. Det vil især være en udfordring at sammenligne casene i et stort anlagt, internationalt perspektiv. Religiøsitet i Agder kan således i første omgang belyses ved at se regionens særpræg i forhold til resten af Norge og i næste omgang i Norden. Norden er tilsyneladende kulturelt og socialt homogen, men det dækker over en stor variation, ikke mindst med hensyn til religion. Og der findes andre regioner i Norden, som har samme religiøse præg som Agder. Dernæst kan sammenligningerne gælde Europa, hvor Norge og Norden skiller sig markant ud fra især Sydeuropa. Det er imidlertid ikke nok at konstatere de åbenbare forskelle i religionens status i samfundet og i befolkningens bevidsthed. Vi må også forsøge at indkredse mulige forklaringer. Vores foreløbige analyser tyder på, at opmærksomheden mere skal rettes mod køn og generation end mod økonomi, uddannelse eller valgmulighederne. Dette understreger behovet for at udvikle adækvate teorier. Opgaven at opbygge en teori, der er egnet til at sammenholde forskning om religion mellem en række samfund, er ikke en opgave for en enkelt person men vil kræve et fagligt netværk.

## **Religionssociologiens kollektive intellektuelle**

Dette kan lyde meget akademisk og abstrakt. Høgskolen i Agder er forankret i lokalsamfundet og dets interesser. Høgskolen søger også at besvare næringslivets interesser. Men for at besvare, hvordan religionssociologi kommer ind, må vi tage en omvej i meget filosofiske overvejelser om videnskaben og samfundet.

Den filosofiske diskussion om videnskaben gælder især to store spørgsmål: Om erkendelsens forrang fremfor verdensbilledet – epistemologi overfor ontologi – og om virkeligheden er en sproglig konstruktion eller om den er reelt virkelig. De filosofiske yderpositioner havner i absurditeter. På den ene side kan forskningen ikke bare fremstille verden som den foreligger, for verden erkendes igennem teoretiske konstruktioner; på den anden side kan vi ikke nøjes med å fremføre personlige



konstruktioner. Samfundsforskningen kan ikke være objektiv, og den kan ikke nøjes med at være subjektiv. Den må bygge på inter-subjektivitet, på dialog og en dialektisk argumentation, der er åben overfor modsigelser og mulighed af en syntese.<sup>15</sup> Dette besvarer også normativitetsspørgsmålet. Forskeren kan have en personlig holdning til emnet, men hun eller han er bundet til en saglig dialog med forskere, som har andre holdninger.

Resultaterne er ikke udtryk for personlige meninger. De afprøves først i en snæver kreds af kolleger, så i det store netværk af fagfolk og endelig i offentligheden. En videnskabsteoretisk holdbar religionssociologi er et kollektivt værk. Det kollegiale fællesskab afprøver og vurderer forskningen, og det er gennem de faglige netværk, at enkeltbidragene kan knyttes sammen til en faglig helhed.

En eller anden form for kritisk realisme er nødvendig; men ikke nødvendigvis Bhaskars.<sup>16</sup> Det er holdbart at hævde kausale dybdestrukturer bag de observerbare sociale fænomener lige som det er holdbart at kritisere de, der tror at det empirisk forekommende, er det nødvendige. Men det er svært ved at finde et metodisk holdepunkt for analyse af teorier om kausale dybdestrukturer.

Det er også nødvendigt at inddrage en form for kritisk pragmatiske.<sup>17</sup> Samfundsforskningen må i sidste instans stå sin prøve ved en indirekte anvendelse. Forskningen er indrammet af samfundet, den afhænger af støtte i samfundet, og den må gå i dialog med samfundet om resultaterne. Det indebærer ikke en enkel utilitarisme. Der er ikke tale om en umiddelbar teknisk brug, ikke om profithensyn eller støtte til den bestående magtstruktur. Forskningen skal bidrage til at bane vej for et bedre samfund; hvad det indebærer er åbent for værdidebatter mellem forskerne indbyrdes og mellem fraktioner i samfundet. Der er dermed også en pligt for religionssociologer til at lægge deres forskning frem til diskussion i offentligheden. Det er ikke et kriterium, at offentligheden umiddelbart er enig; forskningen kan støde imod fordomme og ideologier. Men det er så forskernes pligt at begrunde deres resultater.

Disse abstrakte overvejelser leder frem til det konkrete spørgsmål om den nytte som regionen og dens næringsliv kan have af et fag som religionssociologi. Den giver ikke en viden, man umiddelbart kan omsætte i praksis. Den kan derimod give en forståelse af religionen som et vigtigt motiv i verdenssamfundet. Borgerne i Agder er

---

<sup>15</sup> Den intersubjektive fordring henviser til en lang tradition, som omfatter mange forgreninger, som pragmatisten Dewey, marxisten Gramsci, og i vor tid Jürgen Habermas, Roy Bhaskar, Anthony Giddens m.fl.

<sup>16</sup> Roy Bhaskars tænkning er fascinerende og inspirerende, men jeg har ærlig talt ikke helt forstået dybden i den, og jeg har visse metodiske problemer med en retroduktiv afdækning af de underliggende årsagsstrukturer.

<sup>17</sup> Med understregningen af kritisk lægges en afstand til enkel utilitarisme, medens der henvises til tænkere som

vævet ind i et verdenssamfund og næringslivet i en verdensøkonomi. Dette rummer en udfordring til en forankring i egne værdier og en åbenhed overfor andre kulturer.

I sidste instans rummer religionssociologi åbning for indbyrdes forståelse og respekt mellem mennesker, som har forskellige livsanskuelser, og samfund, som bygger på forskellige ideologier. Den retter sig mod en verden, hvor kulturelle forskelle ikke behøver udløse konflikter, men hvor mangfoldigheden bliver en kilde til berigelse og nytænkning. Dette indebærer ikke en værdirelativisme, men kan tværtimod skærpe opmærksomhed på ens eget værdigrundlag. (Riis, 2001)

I et verdenssamfund, hvor mange venter på det næste korstog eller jihad er dette en romantisk vision. Den udtrykkes hos Schiller ved: 'Deine Zaubern binden wieder, was die Mode streng geteilt.'<sup>18</sup> Jeg tvivler på, at en hellig, kosmisk harmoni er realistisk, men samtidig ved jeg, at en dialog mellem livsanskuelser og kulturer er nødvendig, hvis vi ikke skal ende i destruktiv galskab og undertrykkelse. Samtidig med min skepsis overfor Schillers drøm om den hellige forbrødring af menneskeheden, må jeg lægge afstand til den form for Entzauberung, der åbner for en kynisme og egocentrisme, en væren sig selv nok, for at citere Ibsen. Dette retter sig også til de mennesker, som tror, at forskningen skal give dem selv en umiddelbart brugbar, profitabel viden. Vi skal ikke forholde os til vores medmennesker som redskaber, men som mål.

Og dermed kan jeg afrunde mit tema. Religionssociologer må fungere som brobyggere: mellem samfundsforskere og religionsforskere, mellem etikere og praktikere, og mellem teoretisk og metodisk kompetence, mellem forskningen og offentligheden, og mellem kulturerne i verdenssamfundet.

## Referencer

En dækkende bibliografi ville omfatte store dele af den videnskabsteoretiske, sociologiske og religionssociologiske faglitteratur. Da forelæsningen især skal præsentere mine egne synspunkter, henviser noterne især til publikationer, hvor jeg udbygger nogle af de tanker, der er opridset i teksten.

Davie, G. (2000). *Religion in Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press.

---

Hilary Putnam, Richard Rorty, Hans Joas og til dels Jürgen Habermas.  
18 I Ode an die Freude, hvor de første vers er kendt fra slutkoret i Beethovens 9. symfoni.

- Dobbelaere, K. (1981, 2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels* (Originaltitel *Secularization : a multi-dimensional concept*). Bruxelles: Peter Lang.
- Gustafsson, G. (red.) (1985). *Religiös förändring i Norden 1930-1980*. Malmö: Liber förlag.
- Gustafsson, G. (red.) (1987). *Religion och kyrka i fem nordiska städer*. Malmö: Liber förlag.
- Gustafsson, G. & Pettersson, T.(red.) (2000). *Folkkyrkor och religiös pluralisme : den nordiska religiösa modellen*. Stockholm: Verbum.
- Riis, O. (1990). Religion i dansk sociologi. I: P. Gundelach m.fl. (red.) *Sociologi under forandring*. København: Gyldendal.
- Riis, O. (1994). Patterns of Secularization in Scandinavia. I: T. Pettersson & O. Riis (red.) *Scandinavian Values : religion and morality in the Nordic countries*. Uppsala: AAU.
- Riis, O. (1996). *Metoder og teorier i religionssociologien*. Århus: Aarhus Universitetsforlag.
- Riis, O. (1999). Modes of religious pluralism under conditions of globalization. I: *Most Journal of Cultural Pluralism, 1*, 1-14. Online: [unesco.org/most](http://unesco.org/most).
- Riis, O. (2000). Pluralisme i Norden. I: Gustafsson, G. & Pettersson, T. (red.) *Folkkyrkor och religiös pluralisme : den nordiska religiösa modellen*. Stockholm:Verbum.
- Riis, O. (2001a). *Metoder på tværs: om forudsætningerne for sociologisk metodekombination*. København: Jurist- og Økonomforbundets Forlag.
- Riis, O. (2001b). Værdier i religionsforskning og religionsundervisning i Danmark. I: L. Albinus (red.) *Værdier i religionsforskningen*. Aarhus Universitet: Århus.

Petterson, T. & Riis, O. (2002a). Social capital and its impact on moral and political values. I: Bexell, G. & Andersson, D-E.(red.) *Universal Ethics: perspectives and proposals from Scandinavian scholars*. The Raoul Wallenberg Institute human rights library ; vol. 11. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Riis, O. (2002b). Implicit religion som sociologisk fænomen. I: *Dansk Sociologi*, vol. 132, s.7 -24.

Riis, O. (2002c). Religionens aktualisering i samfundsdebatten. I: *Sociologisk Tidende*, vol. 2 (2) s. 19-26.

Riis, O. (2003). Sociologi som dialektisk samfundsbevidsthed. I: M. H. Jacobsen (red.) *Sociologiske visioner*. Århus: Systime.

Riis, O. (2004). Kap. 17: Religion. I: H. Andersen (red.) *Sociologi – en grundbog til et fag*. København: Hans Reitzels Forlag.

Riis, O. (2005). *Samfundsvidenskab i praksis*. København: Hans Reitzels Forlag.

# De religiøse følelsers sociologi

## Skitse til bidrag til religionssociologisk teoridannelse.19

### Formål og forbehold

En dækkende teori om religionens plads i den sociale kontekst må inddrage de følelsesmæssige, emotionelle, affektive aspekter. Dette stemmer overens med den almindelige brug af begrebet 'religiøsitet', som blandt andet associerer til intense følelser, og med analytiske tiltag i religionssociologiske undersøgelser. Men det følelsesmæssige aspekt er temmelig overset i religionssociologiens faglige debat. Dette kan skyldes, at emnet overlades til fagspsykologien, medens fagsociologer ikke tillægger emnet større opmærksomhed, på nær få, interessante undtagelser. Dette er i sig selv et ganske bemærkelsesværdigt udtryk for, at følelserne i vor tidsalder og kulturkreds betragtes som personlige, individuelt bestemte. Det er desuden udtryk for en samfundsdiskurs, hvor fornuften - ikke følelserne - betragtes som moment i menneskehedens frigørelse.

For at undgå misforståelser vil dette indlæg begynde med at præcisere hensigten. Det er *ikke* religionsfænomenologisk, hverken i den klassiske forstand eller den moderne, komparative. Det forsøger ikke at trænge ind i religionens essens; den hævder ikke, at følelserne har primat frem for eksempelvis det kognitive; den påstår ikke, at religiøse stemninger (sentiments) er unikke og essentielle; eller at religionen har en særlig affektiv funktion – for eksempel en katarsisfunktion eller solidaritetsfunktion - som er nødvendig for samfundets overlevelse og vækst; og endelig hævder det ikke, at følelserne er karakteristisk menneskelige eller frigørende.

Der kan henvises til en række religiøse tænkere, som har hævdet følelsernes forrang ved menneskets opleve af det helliges mysterium. Det er ikke hensigten med dette indlæg at bygge ovenpå disse former for religionsfænomenologi eller religionspsykologi. Det ville medføre en essentialistisk position, der næppe harmonerer med opfattelsen af religion som et socialt konstrueret og socialt kontekstualiseret begreb.

---

19 Flere af de nøglepersoner, som jeg henviser til, har jeg haft lejlighed til at møde og tale med. Disse samtaler har ikke direkte været inde på emnet for dette indlæg, men de har nok kredset om det. Derfor må jeg takke dem alle for at bidrage med inspirerende fragmenter til det puslespil, som dette indlæg søger at stykke sammen. Det er imidlertid deltagerne i studiekredsen for religionssociologisk teoriudvikling i Kristiansand, som har været inspirationskilde og diskussionspartnere for manuskriptet, og de takkes hermed for deres konstruktive kommentarer.

Rudolph Otto har som religionsfænomenolog søgt at finde religiøsitetens kerne, offentliggjort 1917 i 'Das Heilige'. Han hævder, at der bagved templernes og kirkernes former, bagved riter og tro findes en 'numinøs' mental tilstand, som har sin særlige egenart. Den er elementær men også udefinerbar. Den præges af menneskets reaktioner på mødet med de mysterier, som er noget helt andet end mennesket selv, og som det ikke kan fatte med fornuften og sanserne alene. Oplevelsen har både hellige og dæmoniske former. Den fører både til følelser af tillokkende fascination og bævende ærefrygt. Ærefrygten og fascinationen karakteriserer menneskets møde med 'numen'. Den første leder til fornemmelsen af det uhyggelige, guds vrede og dom; den anden leder til den bekræftende og opløftende erfaring af nåde og guddommelig kærlighed. Rudolph Ottos fremstilling har rødder i Schleiermachers protestantiske religionsfilosofi, hvor 'sensus numinus' udgjorde nøglen til at erkende skaberværkets under og bibelens budskab. Denne form for religionsfænomenologi bygger på påstande, som ikke er bevisbare, og intuitive metoder, som ikke er dokumenterbare og kontrollable. Denne tilgang ser bort fra den sociale kontekst ved bestemmelsen af religionen. Ikke desto mindre kan den benyttes også af religionssociologer til at pointere de religiøse følelsers sociale betydning, og dermed udforme hypoteser som kan efterprøves.

Hensigten med dette indlæg er i al beskedenhed at gøre opmærksom på, at religioner rummer et affektive aspekt, som er præget af den sociale baggrund, og som indvirker på sociale forhold. Heller ikke den enlige mystiker udgør en ø i det sociale hav, men den ensomme kontemplationen er mulig og får mening på grundlag af en social kontekst. De religiøst betonedede stemninger, som udspiller sig i et socialt fællesskab, kan næppe siges at være mindre ægte og oprigtige end mystikerens.

Følelsesaspektet er markeret som karakteriserende i et af de kendte forslag til en religionsdefinition, nemlig hos Clifford Geertz: "A religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motives seem uniquely realistic." (Morris, 1987, s. 313, min fremhævelse) 20 Flere religionssociologiske kommentatorer har kritiseret denne definition for at være for bred og funktionalistisk, men med 'moods and motivations' åbner den for følelsesaspektet.

---

20 Definitionens pointering af følelsernes styrke og omfattende betydning virker umiddelbart overbevisende, medens dens hævvelse af, at følelsernes vedvarende karakter kan diskuteres. Dermed synes definitionen at udelukke ekstatiske religioner.

Dette leder imidlertid til spørgsmålet om, hvordan man anlægge en religionssociologisk analyse på de religiøse følelser.

## **Del I: Følelsernes sociologi**

### **Refleksioner over følelserne.**

Dette indlæg søger ikke at trænge ind i følelsernes essens. Forsøgene på at trænge ind i en fællesmenneskelig kerne følges sjældent op af tværkulturelle studier. Dermed er de under mistanke for at bygge på en vestlig ethnocentrisme. Det er derfor næppe muligt at sige, hvad der essentielt karakteriserer følelserne. Derimod kan vi kort ridse op, hvorledes man i vor kulturkreds diskuterer og analyserer følelser. I diskussionen vil der blive sondret mellem følelser i bred forstand, emotioner, som er intentionelle og reflekterede følelser, samt sentiments, som er de socialt rettede emotioner.

I den eksistentiale filosofi, med Sartre som hovedskikkelse, betragtes følelserne som særligt autentiske, men også som tvingende og skæbnetunge faktorer i menneskets liv. Denne betragtningsmåde har været fulgt op af Foucault i socialfilosofien. Den evolutionistiske filosofi betragtede følelser som primitive, karakteristiske for det spontane naturmenneske. Følelserne knyttes til primitive, barnlige stadier, medens civilisationen består i at kontrollere følelserne (også hos Elias). En af begrundelserne for patriarkatet er, at kvinder er mere følsomme, medens mænd bedre kan holde hovedet koldt og tænke rationelt. Omvendt har det været et argument for grene af kvindefrigørelsen, at mænd typisk er følelseskolde rationalister. Dette argument ser bort fra mænds aggressivitet, som også er udtryk for en følelse. De socialevolutionistiske teorier viser hen til en rationaliseringsproces, som sprogligt erkender og kontrollerer følelseslivet. Hos Hegel satte fornuften sig historisk igennem bagom ryggen på mennesket selv, på trods af de spontane følelser. Hos de viktorianske evolutionister, som Tyler og Frazer, består udviklingen i en kontrol af de vilde følelser. I psykoanalysen knyttes følelserne til id'et, og det er analysens funktion at erkende dem, og at rationalisere dem i jeg'et. Analysen består i at rationalisere tilsyneladende irrationelle følelseshandlinger ved at erindre dem, se deres oprindelse og sætte ord på dem. Gennem analysen kan mennesket også gennemskue den form for kollektiv neurose, som religionen er udtryk for.

Dette rids antyder de mange dimensioner i diskussionerne om følelserne. Følelserne opfattes samtidig som situationsbundne, som fysiologiske, som individuelle

og som sociale. Følelser retter sig ofte mod et objekt, og de kan sprogligt knyttes til et objekt. Man kan tale om 'et uhyggeligt hus', en 'fredfyldt atmosfære' eller en 'sorgens stund'. Sådanne talemåder udtrykker, at genstanden eller situationen i sig selv påkalder sig en bestemt følelse hos de mennesker, der kommer i berøring med den. Denne tankemåde har sandsynligvis været gældende i den europæiske middelalder og den forekommer tilsyneladende i en række ikke-europæiske kulturer. Men i vor moderne, vestlige kultur betragtes følelserne snarere som menneskelige reaktioner og relationer.

Følelser knyttes til kropsbundne perceptioner. De er påvirket af hormoner og nervesignaler. Hjernefysiologien har udpeget amygdala som det center, der omsætter billeder og lyd til følelser, og dette får hypothalamus til at regulere hormonkirtlerne. Hypofysen udskiller endorfiner og det ventral-tegmentale område danner dopamin, som får nucleus accumbens til at sætte reaktioner i gang. Følelsesindtrykkene bearbejdes af den præfontale cortex. Man kan fremkalde og regulere følelser gennem psykofarmeca. Medicin kan regulere depression eller manisk eksaltation. Medicin kan frembringe aggression eller dæmpe den.<sup>21</sup> Den kan dæmpe eller frembringe anspændthed og nervøsitet.

Følelserne knyttes desuden til psyken. Individet tilskrives visse følelser, som opfattes særligt ægte og personlige. Menneskets 'dybeste' følelser tilskrives en central plads i dets personlighed. Individet karakteriseres ved et særligt følelsesberedskab og karakteristiske følelsesudtryk. Det præges tilsyneladende af en særlig tiltrækning eller afsky overfor bestemte mennesker, ting og begivenheder. Visse mennesker præges af følelser, som andre betragter som så upassende, at disse mennesker betragtes som sygelige eller u-menneskelige. Fagpsykologien har bidraget med mange indsigter om de menneskelige følelsesreaktioner. De udgør sammen med de fysiologiske indsigter en baggrund for dette indlæg.

De knyttes endelig til sociale forhold. De kan være igangsat af sociale omgivelser, de kan rette sig mod sociale omgivelser, eller de kan få konsekvenser for de sociale omgivelser. Had indebærer destruktion af sociale forhold. Aggression indebærer konflikter og dominansforhold. Depression indebærer tilbagetrækning og isolation. Kærlighed indebærer en tilknytning til andre mennesker.

De kropslige og psykologiske momenter i følelserne er forholdsvist universelt

---

<sup>21</sup> Det kunne i sig selv være et sociologisk studie værd at undersøge, hvilke følelser, som kunderne på medicinalmarkedet efterspørger i bestemte kulturer og samfundslag. Men det er udenfor denne diskussion.



menneskelige.<sup>22</sup> Der kan selvfølgelig tænkes mennesker, som er følelsesmæssigt handicappede eller prædisponerede for særlige følelser. Men vi kan genkende og forstå mange andre menneskers følelsesreaktioner, selvom de tilhører en anden kultur eller et andet miljø. Understregningen af de sociale forholds betydning skal med andre ord ikke opfattes som et oplæg til en rendyrket social konstruktivisme; men den pointerer blot, at der i fortolkningen af følelserne vil indgå socialt betingede konstruktioner.

Man kan graduere følelserne efter deres orden: På den ene side findes uventede, ubearbejdede, ukontrollerede, diffuse følelser og på den anden side kontrollerede, intentionelle og reflekterede. De første kan man kalde 'rå følelser', de sidste kan kaldes 'emotioner'. Begge former for følelser kan være religiøse; men emotionerne vil ofte være påvirkede af institutionel religion medens de rå følelser som regel knytter sig til subjektet. Det kan desuden være hensigtsmæssigt at sondre mellem diffuse og specifikke følelser. De følelser, som er intentionelle og reflekterede, kan kaldes emotioner, og de socialt rettede emotioner, kan kaldes sentiments, for at følge en angelsaksisk ordbrug. Sentiments kan operere på flere sociale niveauer. De kan være direkte personrettede, idet de knytter sig til et medmenneske. Dette gælder arketypisk for forældre-barn relationen. De kan være rettede mod en konkret klynge af mennesker. Dette gælder forholdet til ens familie, kolleger eller venner. De kan desuden projiceres over på en symboliseret gruppe af personer. Det kommer til udtryk i kærligheden til nationen, som udtrykkes ved en association til en udvidet kreds af fiktive søskende. Den negative følelse overfor et kollektiv kommer til udtryk i et had til de fremmede, som associeres med stereotyper. Man kan begå grusomme handlinger overfor de fremmede og alligevel undvige skyldfølelsen, fordi de ikke betragtes som rigtige mennesker. Ofte reagerer man på et ægte møde med de fremmede ved at hævde, at de ikke er rigtigt fremmede. Sådanne projicerede sentiments kan manipuleres af sociale omstændigheder. Som historisk eksempel kan vi blot betragte nazismens fremkaldelse af nationalfølelse og fremmedhad ved en effektiv brug af primitive, socialpsykologiske mekanismer.

## **Sociologiske analyser af følelser**

Sociologer ved naturligtvis, at følelserne er væsentlige. Douglas Massey har således påpeget: "Emotionality remains a strong and independent force in human affairs, influencing perceptions, coloring memories, binding people together through

---

<sup>22</sup> Der er ikke tale om en absolut universalitet. Lige som nogle mennesker kan være døve, kan nogle mennesker være følelsesmæssigt hæmmede eller overdisponerede af fysiologiske eller psykologiske grunde.

attraction, keeping them apart through hatred, and regulating their behavior through guilt, shame, and pride.” (Massey, 2002, s.20) Men det er påfaldende sjældent, at de gøres til genstand for en sociologisk fokuseret analyse. Selvom følelserne spiller en væsentlig rolle ved socialiseringen og den sociale interaktion, har den sociologiske interesse for emnet været spredt, sporadisk og uden større indflydelse. Der forekommer visse ansatser til følelsernes sociologi, men de er spredte og knyttet til enkeltstående forskere. Der har ikke dannet sig et tæt og indflydelsesrigt netværk af sociologer, som beskæftiger sig med emnet. De forskellige ansatser knytter sig sjældent til anden forskning om emnet. Man kan endda hævde, at ansatserne tilsyneladende modsiger hinanden.

Der kan groft påpeges tre hovedvarianter af sociologiske diskurser om de sociale følelser: Den første er den behavioristiske socialpsykologi. Den ignorerede ikke følelserne, men betragtede dem ved deres adfærdsmæssige udtryk og observerbare konsekvenser. George Homans lancerede således 'sentiments' som et centralt begreb: "The activities that the members of a particular verbal or symbolic community say are signs of the attitudes and feelings a man (sic!) takes toward another other man or other men – these we call *sentiments*." (G. K. Homans, 1961, s. 33) Lige som andre former for aktiviteter påvirkes også sentiments af de generelle regler om straf og belønning, som ifølge Homans styrer menneskets adfærd: "...sentiments resemble other activities in that they may reinforce or punish behavior." (sst. s. 34) Homans argumenterer for, at social anerkendelse virker som en 'generalized reinforcer' (med Skinners begreb) lige som eksempelvis penge. Homans analyse er begrænset til de sociale følelser. De betragtes som en adfærdsvARIABLE, der er stimuleret af omgivelsernes straf og belønning og som kan påvirke andre variable.

Denne argumentationslinje blev fulgt op af 'affekt kontrol teori' (Heise, MacKinnon og andre), som hævder: idet individerne søger erfaringer, der bekræfter deres 'sentiments' konstruerer de forventninger for rolleidentiteter, tildeler attributter til folk, for at forstå afvigelser, og oplever følelser ('emotions') som afspejler succes eller fejl ved den proces, hvor de søger at bekræfte deres forventninger. I et behavioristisk perspektiv betragtes følelser som en belønnings- eller strafreaktion, der styrer tendenser til bestemte former for adfærd. En variant af denne tilgang er Lawlers 'affect theory of social exchange'. (2001) Han betragter følelser som vurderingstilstande, indre belønninger eller straffe (reinforcements or punishments),

som påvirker individets tilknytning til gruppen.<sup>23</sup> Følelser, der frembringes af udvekslingsstrukturen, er væsentlige for at forstå hvorfor og hvordan socialt bytte fremmer eller hæmmer solidaritet i mellem menneskelige relationer eller grupper, hævder Lawler.

Dette står i kontrast til den eksistentiale sociologi. Den betragter følelserne som tilhørende et autentisk dybdelag i personligheden. Det er endda muligt, at personen ikke selv vil erkende de følelser, som styrer dets væsentligste reaktioner i livet. Som eksempel på en eksistentiale-sociologisk tilgang til følelserne kan vi pege på Jack D. Douglas. Hans grundbegreb 'rå væren', henviser til den kerne af følelse og perception, der udgør vores inderste selv. (Kortaba i Jakobsen, 2005, s.230) Lidenskaberne spiller ifølge Douglas en afgørende rolle for det sociale liv. Douglas beskrev emotioner som drivkræfter, der overvælder fornuften, og som styrer vores handlinger. Emotionerne er – ifølge Douglas – mere autentiske og betydningsfulde end fornuften.

Imellem disse positioner forekommer en tredje linje. Den omfatter en vifte af sociologiske studier af følelseslivet, som betragter det som præget af både strukturelt bestemte normer og som udtryk for agentens personlige vilje. Denne linje kan man kalde interaktionistisk. Enhver kultur rummer et sprog, som betegner følelserne, og etiketter, standarder og værdier for følelserne, en 'emotionel kultur' med Candace Clarks betegnelse. (Jakobsen, 2005, s.231) Den indlejres som en viden og logik på følelsesområdet, som indenfor kulturens rammer virker selvfølgelig. Den emotionelle kultur danner en fortolkning af, hvornår følelser forekommer, hvordan de påvirker mennesket, hvordan de udtrykkes for andre, og hvordan andre kan og bør reagere på forskellige følelsesudtryk i forskellige sammenhænge. (Min egen omformning af Clark)

Det er i denne forbindelse værd at hæfte sig ved Jon Elsters inddragelse af følelser i hans nyere teori. Han har nemlig - med modifikationer og forbehold - været fortalende for rational choice teori, som i sin argumentation ligger tæt på Homans behaviorisme. Men i en artikel om følelser og rationalitet rejser han en selvkritik, fordi følelser ikke kan udsættes for en enkel straf-belønningskalkule. "Sanctions – whether mild or severe – matter mainly because they are vehicles for the expression of feelings of anger, disgust, and contempt." (1996, s.1390) Normer er støttet af følelser og deres udtryk kan være reguleret af sociale normer. Disse indsigter får Elster til at genrejse

---

<sup>23</sup> Han skelner mellem 'emotion' og 'sentiment', hvor emotions er et bredt begreb, medens

den klassiske diskussion om rationalitet og følelser, og dermed problematisere rational choice-teoriens logik. Dette tema vil blive taget op senere.

Arlie Hochschild er en af de væsentligste, moderne eksponenter for analysen af normative følelser. Hun skelner mellem to modeller for analyse af følelser: 'organismic', som betragter følelser som biologiske processer, og 'interactionist', hvor sociale faktorer indgår i selve formuleringen af følelserne gennem kodning, styring og udtryk. (Hochschild, 2003, appendix A) Blandt eksponenterne for den interaktionistiske tilgang nævner hun John Dewey, Hans Gerth, C. Wright Mills og Erving Goffman.

Hochschild tager udgangspunkt i den senmoderne servicesektors krav om, at medarbejderne viser bestemte følelser overfor kunderne eller klienterne. De lærer at bearbejde følelserne på kurser. Smilet er en del af arbejdet, men det må ikke virke påklistret. Medarbejderne trænes op til at fremstå som ægte venlige; men dette forudsætter, at de kan identificere sig med rollen. At udtrykke bestemte følelser bliver en særlig form for arbejde, et følelsesarbejde (emotional labor). For at forstå vilkårene for dette arbejde trænger Hochschild ind i spørgsmålet om følelsernes personlige og sociale betydning. Følelserne signaliserer et indre perspektiv: et 'jeg' som jeg sætter ind på at se 'dig'. Følelsen stedfæster beskuerens position. Ærefrygt, kærlighed, vrede og misundelse fortæller om selvets plads i situationen. Når vi reflekterer over vores følelser, sker det ud fra fornemmelsen af et personligt standpunkt.

Vi søger at beherske vores følelser. Det sker på teatret på en måde, som på forhånd fortolkes som en illusion. Men vi benytter lignende teknikker i vores hverdag. Vi kan spille på overfladen ved at kontrollere kropssproget. Men vi benytter også et dybdespil (deep acting), hvor vi fremkalder eller undertrykker indre følelser. Fremkaldelsen af bestemte følelser kan foregå ved metoder, der minder om Stanislavskis skuespilteknik. Man kan aktualisere erindringer, som fremkalde bestemte følelser, i troen på at begivenheden sker lige nu. Følelser er et objekt, og nogle er rigere end andre.

Der foregår også dybdespil i hverdagen. Vi bruger erindringer til at fremkalde bestemte følelser, som vi mener, vi bør have. Vi tænker ikke over det til hverdag, undtagen hvis følelserne virker upassende. Så spørger vi os selv, om vi udtrykker eller burde udtrykke bestemte følelser. Der kan dermed foregå en dobbelt forstillelse, hvor vi ikke blot spiller for andre men også for os selv. I hverdagen deltager vi ofte i

---

sentiments der gælder vedvarende følelser i forhold til et eller flere sociale objekter.

illusionernes spil, medens man på teatret ved, at illusionen begynder, når tæppet hæves og slutter, når det sænkes. I hverdagen er illusionerne subtile. ”When in private life we recognize an illusion we have held, we form a different relation to what we have thought of as our self. We come to distrust our sense of what is true, as we know it through feeling.” (sst. s.47)

I institutionen flyttes den følelsesmæssige styring (emotional management) et niveau op. Mange mennesker og objekter spiller sammen. Institutionerne antager nogle af instruktørens funktioner overfor skuespilleren. Institutionen sætter for-scenen. Den styrer måden, vi ser på, og den søger at præge vores spontane følelser. Institutionens regler sætter grænser for de følelsesmæssige muligheder for alle involverede.

I en gruppe eller en institution findes der regler for følelserne (feeling rules). Kulturen kan styre handlinger ved at sætte forskrifter for og moralske vurderinger af følelserne. Vi identificerer os som mennesker med disse regler, og opdager undertiden, at vi er ude af samklang med dem. Reglerne er retningslinjer, som styrer følelsesarbejdet i vort ’følelses-system’. Der kan findes udtrykte regler i institutionerne, medens reglerne i det private følelsessystem er underforståede. Følelses-systemet udgør et vitalt aspekt ved dybe, sociale relationer og tilbyder en måde at tale om dem og dermed at reflektere over dem. Det er en måde at beskrive, hvordan vi griber ind i følelserne for at forme og udtrykke dem. Følelses-reglerne kommer til udtryk ved at vurdere egne følelser og betragte andres vurderinger af vores følelsesudtryk, samt af sanktioner fra os selv eller andre, når reglerne brydes. Reglerne kan variere fra gruppe til gruppe, og forskellige grupper har forskellige måder at erkende og udtrykke reglerne på. Vi kan minde os selv om reglerne, men vi kan også blive konfronteret med krav fra andre om at forklare vores følelser. Vi kender reglerne gennem den måde, andre reagerer på deres formodning om vores følelser. Omgivelserne kan sætte sanktioner i spil, som en opmuntring eller et drilleri, der korrigerer følelsen og tilpasser den til konventionen.

Man kan opleve, at man ikke føler det, man egentlig burde føle. Det handler ikke bare om, at ens ydre følelsesudtryk er upassende. Man kan også opleve, at ens indre følelser virker forkerte for en selv. Der findes både regler for, hvilke følelser man bør vise, og hvilke følelser man bør rumme. Man kan føle for lidt eller for meget, og følelserne kan indtræffe på passende eller upassende tidspunkter. Et bryllup eller en begravelse rummer regler for et passende omfang af indre følelser og ydre udtryk for følelserne. Bryder man disse regler, kan man udsættes for andres sanktioner eller for en indre fornemmelse af skam og skyld. Lige som der findes regler for følelserne i en

situation som et bryllup eller en begravelse, er der underforståede regler for hele hverdagslivet. Familien er tilsyneladende et fristed, hvor man kan slippe for en professionel rollemaske. Men livet i familien kræver et intenst følelsesarbejde. Forældrene skal kunne mobilisere passende følelser overfor børnene, og ægtefællerne skal fremkalde passende følelser overfor partneren.

En social rolle er blandt andet en måde at foreskrive følelser, man synes at skyldte andre og selv kan forvente. En rolle danner en grundlinje for, hvilke følelser som synes at passe til et bestemt hændelsesforløb. Med en ændring i rollen forandres også reglerne for, hvad man bør føle, og hvordan hændelserne fortolkes. Hurtige forandringer medfører både angst for ens status og ængstelse for, hvad følelsesreglerne indebærer. ”Indeed, we are most likely to sense a feeling rule *as* a feeling rule, and deep acting *as* deep acting, not when we are strongly attached to a culture or a role but when we are moving from one culture or one role to another.” (sst. s.75)

Følelsesreglerne markerer, hvilken gestus man bør vise i sociale udvekslinger mellem mennesker. Der er således regler for, hvordan man bør reagere som giver eller modtager. Man bukker ikke bare fra hoften, men også fra hjertet. Hvis man ikke kan vise glæde eller taknemmelighed, kan man i det mindste vise skam for ikke at modtage tingen med glæde. Udvekslingen kan være præget af lighed eller ulighed. Personen med højere status forventer at modtage mere, også i form af følelsesudtryk. Den underordnedes servile udtryk virker normale, endda indlejret i personligheden.

Følelsen er en sans, der fortæller om virkelighedens relevans for selvet. Vi slutter fra følelsen, hvad vi må have ønsket eller forventet, eller hvordan vi opfatter verden. Vi bruger følelserne privat, vi deler dem gennem dybde-spil, og tilbyder dem i udvekslinger. Vi prøver hele tiden at samle ting, der er ved at splittes, og følelsesreglerne er samfundets retningslinje, anvisninger fra en usynlig instruktør. I det private liv kan vi rejse spørgsmålet om følelsernes vekselkurs. Hvis den ikke er acceptabel, kan vi trække os ud. Men i den offentlige verden ligger det ofte i individets arbejde at acceptere uligheder; at blive udsat for foragt eller vrede fra klienter.

Hochschild benytter drøftelsen af følelsesarbejdet i det private liv til at problematisere den kommercielle form for ’feeling management’. Selvom dette også kan være relevant for diskussionen af de religiøse følelser, ikke mindst i forbindelse med de religiøse funktionærers situation, vil dette resumé koncentrere sig om den alment-sociologiske linje i hendes analyse. Følelses-arbejdet og navnlig den institutionelle styring af medarbejdernes følelser afføder en søgen efter autenticitet. Mennesket stiller sig selv spørgsmålet om, hvad de egentlig føler. Det rummer en

menneskelig omkostning at udsætte sig for virksomhedens dybtgående følelsesmanagement. Der kan udvikles en følelses-tomhed, som reducerer stress, idet den spærrer adgangen til de følelser, som får stresset til at indfinde sig. Udbrændthed sparer personen på kort sigt, men rummer langsigtede omkostninger. Som forebyggelse mod udbrændthed kan medarbejderne udvikle en 'sund' fremmedgørelse, en adskillelse mellem selvet og rollen. Den definerer, hvornår de spiller rollen, og hvornår de er sig selv. Fremmedgørelsen fra følelserne har etableret sig i kulturen. Vi værdsætter i højere grad de spontane, autentiske følelser, fordi vi er omgivet af følelsesmanagement. Det moderne samfund dyrker i offentlighed individet, medens folk i deres private liv spørger sig selv, hvad de egentlig føler.

Der er i Hochschilds analyse mange passager, der diskuterer de hellige følelser, og bogen kunne danne grundlag for en direkte religionssociologisk applikation om blandt andet præstens rolle. I denne fremstilling er det imidlertid sigtet at benytte hendes analyse som afsæt for at udvikle en mere generel, sociologisk analyseramme for de religiøse følelser.

### **Skitse til en sociologisk begrebsramme for følelserne**

I den sociale kontekst kan følelserne transcendere det individuelle. Aktørernes følelser kan klinge sammen, så intensiteten af oplevelsen forstærkes voldsomt. Aktørerne kan i fællesskabet opleve at deres følelse af det hellige fremstår som mere rent og mere ægte. I den intense fællesfølelse kan man opleve en renselse for de ambivalente, diffuse personlige følelser, en katarsis. Man kan også i fællesskabet opleve en intens disharmoni, når ens egne følelser ikke passer sammen med omgivelsernes.

De sociale identifikationer markeres ofte ved ritualer, som for en aktørgruppe betoner en velkomst eller et farvel. Ritualernes intellektuelle mening er ikke væsentlig; det er de følelser og erindringslinjer, de lægger grunden til. Undertiden har sådanne ritualer en tilsyneladende absurd karakter, som netop kan markere, at der ikke kun er tale om et funktionelt interessefællesskab. Indflytterne optages ved beboerfesten og de nye kolleger ved medarbejderfesten. Her bliver de set an og indviet i det menneskelige fællesskab. Det er dette fællesskab som danner grundlag for senere at påberåbe sig vennetjenester, som rækker udover de kontraktlige pligter.

Undertiden stilles vi til regnskab for vores følelser af omgivelserne. Det er som regel ved brud på følelsesreglerne, som skildret af Hochschild. Man kan søge at forklare følelserne kognitivt. Den logiske forklaring virker som regel som en

undskyldning, idet den forklarer reaktionen ved ydre faktorer. Forklaringsmåden lægger en distance til selve følelsen. Man kan også fortælle om følelserne narrativt. Man kan fremlægge en historie, som begrunder følelserne. Den, der spørger, kan leve sig ind i historien, og dermed forstå hvilke følelser, der blev fremkaldt. Man kan i beretningen henvise til et konkret forløb, men man kan også henvise til en myte, som plejer at fremkalde bestemte følelser i kulturen.

Et menneskes fornemmelse for følelser beror i høj grad på en tavs viden. Man antager, at den bygger på en intuitiv almen-menneskelig indsigt. Derfor opstår en dyb usikkerhed, hvis det viser sig, at man helt har fejlfortolket et andet menneskes følelsesudtryk. Det slår ind i spørgsmål, om man også misfortolker sine egne følelser. Det afføder ligeledes en dyb utryghed, hvis man har svært ved at aflæse andre menneskers følelser. Dette kommer navnlig til udtryk, når man møder andre kulturer. Forestillingen om almen-menneskelige følelsesudtryk hviler på en naiv etnocentrisme. Den skyldes til dels, at det er svært at forklare følelserne i et hverdagsprog. Etnografer kan imidlertid berette om et møde med kulturer, der opererer med et helt andet følelsesregister, og hvor der forekommer følelsesreaktioner, som virker overraskende og uforståelige for vesterlændinge. Et eksempel er Frederik Barths og Unni Wikans studier af følelsesreaktioner på Bali. (Wikan, 1990)

Der findes kulturbundne standarder for hvilke følelsesudtryk, som kan accepteres i bestemt situationer. Standarderne er ikke fællesmenneskelige, og de er ikke permanente. I Norbert Elias skildring af den vestlige civilisationsproces er et hovedtema de skiftende standarder for følelsesudtrykkene. I takt med magtsystemernes centralisering underlægges de spontane følelsesudtryk en højere grad af disciplin. Magtens ydre disciplinering slår over i en selvdisciplin, som slår ind i personligheden med følelser af skam og skyld. Denne disciplinering af følelsesudtrykkene kan ikke bare spores i den vestlige, men også i den asiatiske civilisationshistorie. De moderne samfundssystemer indebærer, at mennesket i mange situationer må kontrollere sine følelser. Man kan ikke tillade sig at vise, hvad man egentlig føler som sælger eller kunde, som ansat eller leder, som bureaukrat eller klient. Der kan være overtryksventiler - som firmafester. Desuden vil der være sociale situationer, som er særligt følelsespræget. Det kan være i forbindelse med kunst, sport eller - religion. Selvom situationerne tilsyneladende appellerer til spontane følelser, er der skjulte regler for hvilke følelser, som er passende til situationen, som omtalt af Hochschild.

Følelser kan karakteriseres og analyseres på mange måder. Om karakteristikken er rammende afhænger af dens formål. I den foreliggende



sammenhæng er sigtet i første omgang sociologisk. Begreberne skal kunne indfange følelser som er socialt betingede og som retter sig mod det sociale liv. I anden omgang er sigtet religionssociologisk. Begreberne skal kunne fokusere på følelser, der er betinget af og som retter sig mod hellige symboler. Selvom det skulle lykkes at danne et egnet sæt af begreber, er det ikke sikkert, at det kan opfylde andre formål.

Følelser kan karakteriseres ved deres styrke: om de er svage eller stærke. De kan karakteriseres ved deres polaritet: om de er positive – som kærlighed – eller negative – som had – eller bipolære – som ambivalente had/kærlighedsforhold. De kan karakteriseres ved deres stabilitet – om de er vedvarende eller omskiftelige. Desuden kan man karakterisere følelser ved deres styring: om de er spontane eller kontrollerede, og om styringen har præg af ydre pres eller om den kommer fra individet selv. De kan skildres som indre (intrinsic) eller udvendige (extrinsic), og dermed ved forholdet mellem den indre tilstand og den ydre adfærd: om der er overensstemmelse eller diskrepans. De kan karakteriseres ved deres normativitet: om der forekommer et socialt pres for at vise bestemte følelsesudtryk. Når der specielt tales om religiøse følelser kan man karakterisere dem ved deres objektforhold: Om deres objektfokus er bred eller smal, om objektet er konkret eller abstrakt, om objektet er nært eller fjernt, om fokus er stabil eller skiftende. Dette skal ikke opfattes som et fast skema men blot som stikord, der kan benyttes til at indfange emnet og præcisere diskussionen.

Den indledende diskussion lægger specielt op til at pointere dialektikken mellem individ og kollektiv – mere præcist det processuelle vekselspil mellem agent og struktur. (Riis, 2003) En dialektisk betragtningsmåde betragter samspillet mellem de personlige følelsesoplevelser og den emotionelle kultur. Følelserne opleves ofte som personlige og spontane; men de er samtidig socialt præget. Følelserne kan frembringes gennem sociale kontakter, de kan intensiveres socialt, de kan kanaliseres socialt, de kan kontrolleres og dæmpes socialt. Den enkeltes følelse af festlighed forstærkes tydeligt, hvis man er i omgivelser, der tilsyneladende deler følelsen - og omvendt kan en følelse af festlighed let udslukkes, hvis omgivelserne reagerer køligt.

Dialektiske følelsesprocesser kan hensigtsmæssigt fremstilles ved at benytte Berger og Luckmanns begrebsæt fra deres kognitive teori: Internalisering, eksternalisering og objektivering. Internaliseringen indebærer, at kollektive standarder for følelserne indlejres hos subjektet. Dette sker i læreprocesser, hvor man reagerer på omgivelsernes signaler og sanktioner, og på imitation af forbilleder. Der kan i forbindelse med visse professionelle roller foregå en formel oplæring i passende følelsesudtryk, som i forbindelse med optræning til bedemand eller præst.

Eksternaliseringen indebærer, at individerne viser følelsesudtryk, og dermed påvirker andres følelser og de fælles standarder for passende følelser. Objektiveringen indebærer, at visse følelsesudtryk fastfryses i kulturelle udtryk<sup>24</sup> - i billeder, digte, fotos, musik eller genstande, samt i form af strukturer, der får magt til at danne normer for agenternes følelser. Hertil kan man føje et fjerde led: subjektivering. Dette indebærer, at individet fokuserer på sine 'indre' følelser og opfatter dem som personlige og ægte. Subjektivering benyttes som et begreb for en sociologisk analyse. Der kan således også forekomme en subjektivering, selvom analysen påviser, at følelserne er socialt betingede og yderst konforme.

Dermed kan følelsernes dialektiske proces kort karakteriseres ved vekselvirkninger mellem eksternalisering af følelsesudtryk og internalisering af omgivelsernes reaktioner på disse udtryk. Desuden præges processen af en subjektivering af følelsesudtryk som kan afføde objektiverede følelsesudtryk, der igen kan afføde følelser der i en subjektivering tilegnes og opfattes som personlige. Eksternaliseringen kan skabe objektiverede udtryk i form af organisering eller formning af symboludtryk. Internaliseringen af omgivelsernes følelsesudtryk kan afføde en subjektivering, hvor man tager dem til sig og identificerer sig med dem.

En dialektisk model påpeger at forskellige positioner indgår i en vekselvirkning, der kan være fyldt af spændinger. Den fremlagte model indeholder fire processuelle knudepunkter: internalisering, eksternalisering, objektivering og subjektivering. Der er tætte dialektiske forbindelser mellem internalisering og eksternalisering, ligesom mellem objektivering og subjektivering. Men der er også vekselvirkninger mellem eksternalisering og objektivering, mellem objektivering og internalisering, mellem internalisering og subjektivering og mellem subjektivering og eksternalisering. Den procesuelle models helhed kan kort skitseres således: Individet modtager gennem internalisering en fortolkningsramme og normativ standard for følelserne. Denne kan individet tilegne sig gennem en subjektivering. Derpå kan individets følelser komme til udtryk og påvirke omgivelserne gennem en eksternalisering. Dette kan føre til at visse følelsesreaktioner og følelsesudtryk fastholdes gennem en objektivering. Denne kan fællesskabet overføre til individerne gennem internaliseringsprocessen. Og dermed er cirklen sluttet.

## **Del II: Diskursen om de religiøse følelser**

---

<sup>24</sup> Hermed modificeres Berger og Luckmanns begrebsanvendelse.

Inden vi springer frem til forsøget på at applicere dette begrebsapparat til en religionssociologisk analyse, er det hensigtsmægt at foretage et kort omrids af de diskurser af disse følelser, som kan spores i en moderne, vestlig kultur. Dette omfatter også indslag, som stammer fra religionsforskningen og religionssociologien.

Der findes en distinktion i både hverdags sproget og fagsproget mellem 'religion' og 'åndelighed'. Denne distinktion er også relevant for den foreliggende problemstilling. En af associationerne til åndelighed er et følelses aspekt, i modsætning til religionens videns aspekt. Åndeligheden lægger vægten på det umiddelbare, personlig og følte forhold til det guddommelige, medens den ikke fordrer anerkendelse af en bestemt, autoriseret troslære og moralopfattelse. Denne distinktion har lighedspunkter i den religionspsykologiske sondring mellem indvendig og udvendig - 'intrinsic' og 'extrinsic' - religiøsitet. Brugen af denne distinktion præges ofte af en skjult værdidom, hvor den indvendige religiøsitet betragtes som mere ægte end den udvendige. Dette kan være udtryk for en underliggende eksistentialisme eller endog for en eksistentialistisk teologi. Udvendige følelser som med grædekoner, der ansættes ved sørgeoptog, er et sociologisk interessant fænomen, men det adskiller sig ikke principielt fra de professionelle følelsesudtryk som forventes af religiøse funktionærer, som præster ved en begravelse. Distinktionen mellem religion og åndelighed tyder på, at følelses aspektet er klemmt ud af 'religionen'. Dette er et religionssociologisk interessant tema i sig selv, men for at analysere det må vi fastholde et bredere religionsbegreb, som åbner for, at religionen også indeholder et følelsesmæssigt aspekt.

Denne diskussion påpeger, at religiøse følelser kan bestemmes og betragtes ud fra to perspektiver: De omfatter for det første følelser, der udfolder sig indenfor rammen af en institutionel religion. De er religiøse i kraft af, at de retter sig mod institutionens objekt og indrammes af institutionens stimuli, sprog og standarder for følelserne. De omfatter for det andet følelser, som kaldes religiøse fordi de synes at rumme en særlig intensitet og dybde. De synes at udtrykke de mest grundlæggende eksistentielle spørgsmål. Der er et samspil imellem disse betydninger. Men forinden vil vi betragte diskursen om de institutionelle og de personlige religiøse følelser noget nærmere.

## **Religionernes forhold til følelser**

Religionen kan danne ramme om følelser, den kan kanalisere og forstærke dem, og den kan efterfølgende danne udtryk for at fortolke oplevelsen. Religionens

sprog kan virke dækkende, fordi det giver rum for det ufattelige, forunderlige. Religionens sprog er åbent for myter og mystik. Religionen kan indramme, fastholde og fokusere følelsesoplevelsen, så man er i stand til at genkalde og genkende den. Religionen kan desuden tilbyde en form for forklaring på oplevelsen, som ikke nedskriver det til enkel fornuft.

Det, som i hverdagslivet opleves som det naturlige centrum og den naturlige horisont forskydes helt i det religiøse perspektiv. Centrum er ikke mig selv, ikke her og nu; centrum lægges op i guddommen og tids- og rumsperspektivet bliver uendeligt. Dermed befries man fra hverdagens begrænsninger. Det religiøse perspektiv muliggør en selvopofrelse, fordi hverdagsperspektivet kan forskydes. De trængsler og lidelser personen oplever i hverdagen bliver forskudt af følelsen af en uendelig glæde ved foreningen med det guddommelige. Martyriet er blot den ekstreme variant af denne perspektivforskydning. Martyrens lidelse opleves som en bekræftelse af, at man befinder sig på frelsesvejen.

I den religiøse selvforståelse giver det ikke altid mening at sondre skarpt mellem følelser og viden. Det er en sondring som er meningsfuld og nødvendig i forbindelse med at afklare en bestemt form for viden, nemlig den analytiske. Troen er – som påpeget af Simmel - en form for erkendelse, der er provisorisk og følelsesbetonet. For den religiøse bliver de informationer, som man modtager, til meningsfuld viden, idet de fortolkes ud fra Guds følelse for menneskeheden. Der forekommer således i religionen en sammensmeltning af viden og følelser.

Der findes alligevel både i kristendommens og andre religioners historie en spænding mellem mere følelsesrettede strømninger og mere kognitivt rettede. Dette kommer for eksempel til udtryk i spændingen mellem franciskanere og dominikanere; mellem Luther og anabaptisterne, kristne mystikere og andre 'sværmere'; mellem sufier og skrift-orienterede grene af islam; mellem bhakti- og veda-orienteret hinduisme. Denne spænding er i sig selv et sociologisk interessant fænomen, som kan analyseres som udtryk for indre kampe i det kirkelige felt om retten til at definere troslæren.

Der kan være meget forskellige standarder for følelserne indenfor religiøse organisationer og miljøer, der formelt set deler samme troslære. Nogle kirker og menigheder inviterer til intense følelsesudbrud, som eksempelvis baptistmenigheder i USA's sydstater. De stærke følelsesudtryk betragtes som bekræftelse på, at helligånden har indfundet sig i menigheden. Andre kirker og menigheder søger tværtimod at regulere og dæmpe følelserne. Man kan således i Church of England og i en del

lutherske menigheder mærke, at den rette religiøse følelse præges af en alvor, som kontrollerer følelsesudtrykkene. Visse menigheder åbner for følelsesudtryk, medens andre søger at dæmpe dem. De følelsesmæssige forskelle kom for eksempel til udtryk i grundtviske og indre missionske menigheder i det 19. århundredes danske kirkeliv. Forskellen mellem vækkelserne var i høj grad baseret på forskellige følelsesstandarder, både under de kirkelige ritualer og i hverdagslivet. Hans Kirks roman *Fiskerne* rammer meget fint forskellen i følelserne mellem de to retninger.<sup>25</sup>

De religiøse følelser spænder fra kærlighed til afsky, fra glæde til sorg, fra det ubetinget positive til det rent negative. Religionerne tilbyder symboler for hele skalaen. De dæmoniske sider af religionerne kanaliserer de negative følelser, og passende ritualer giver udløb for dem.

Religionen bestemmer en differentiering af universet, hvor nogle emner betragtes som hellige andre som profane. Denne differentiering kan være mere eller mindre skarp. Ofte vil det hellige univers være omgivet af særlige tabuer. Når man træder ind i det hellige univers forventes aktørerne at følge bestemte normer. Der kan være store variationer i, hvilke følelser som betragtes som religiøse, og hvilke som betragtes som upassende eller syndige, også indenfor samme religion.

I Umberto Ecos roman, *Rosens Navn*, er motivet stempling af latteren som et upassende følelsesudtryk. Frelserens lidelse skal hele tiden erindres af de troende, og dermed betragtes humoren som upassende. På tilsvarende vis bliver sexualiteten, og i særdeleshed bestemte varianter af den betragtet som upassende. Dette hænger sandsynligvis sammen med en generel afstand fra al fysisk baseret følelse af lykke, ekstase, beruselse. Dette har rod i en krop-sjæl-dualisme, der er overtaget fra græsk filosofi, men næppe var helt i samsvar med den jødiske opfattelse, som Jesus og hans tilhængere bar på. De rette følelser er dermed af rent åndelig art. Dette videreføres som en 'kristen' afstand til al sanselig glæde, hvad enten den stimuleres gennem mund og mave eller kønsorganer. Synssansen og høresansen er også under mistanke, med mindre pirringen af disse sanser leder til en sjælelig sublimering af følelserne. I hovedstrømningen af den kristne kultur er sexualiteten uddefinert som upassende. Sondringen mellem eros og agape har trukket dybe kulturhistoriske spor. Vi har svært ved at acceptere beretninger om tempelskøger i Det gamle Testamente eller at se lingam/yoni-samboler som religiøse udtryk. Ved inkaernes menneskeofringer, har vi svært ved at forstå de følelser, der er involveret.

---

<sup>25</sup> Selvom han overdriver en sociale determinisme i hans forsøg på at forklare forskellen.

Det vil være en forenkling misforståelse at forklare religionen ud fra en enkelt følelse, som angst eller kærlighed. Den er snarere udtryk for en harmonisering af et kompleks af modstridende følelser. Hver af disse ville isoleret forekomme hysteriske, skingre, endda sindssyge. Den ekstreme form for kærlighed, for had, for ekstase, for inderlig fordybelse er i ren form ikke acceptabel hverken for personen selv eller for omgivelserne. Religionen rummer et register, der synes at afstemme de modsigende følelser og give dem udløb i former der virker afstemte. Religionens intense følelser ender dermed i en samklang. Spændingerne kan udtrykkes som forskelligartede tonale udtryk. De enkelte følelsesudtryk rummer intense spændinger, som i sidste ende afstemmes og afløses af en følelse af indre ro. Sådanne følelsesmæssige spændinger kommer tydeligst til udtryk i mysteriereligioner, men de er ikke særegne. De forekommer med forskellige udtryk og fortolkninger i de fleste varianter af det, vi betegner som religiøsitet. Der er imidlertid teologiske retninger indenfor visse religioner, der fokuserer så meget på det kognitive aspekter, at de hellige følelser betragtes med skepsis. Disse følelsesoplevelser er udenfor præsteskabets kontrol, og de kan underminere præsternes status i religionen.

### **Den personlige religiøsitetens følelser**

Nogle mennesker oplever enkelte gange intense følelser. Det er følelser, som rummer oplevelse af et under, et mysterium, en kosmisk kærlighed, en helligånd, eller modsat følelse af intens afsky eller dyb angst. Følelsesindtrykket er overvældende og præger resten af menneskets liv. Følelsens kilde og form virker ufattelig og forunderlig. Det kan ikke begribes med den gængse fornuft og ikke beskrives med det almindelige hverdagsprog. Oplevelsen sprænger grænserne for hverdagens rationalitet. Mange, som prøver at berette om dem, griber til billedsprog, eller til kunst, musik, digtning eller dans.

Nogle mennesker vil karakterisere bestemte følelser som 'hellige'. Det er ikke en karakteristik af selve oplevelsen, men snarere af følelsernes objekt og det sprog, man kan beskrive dem med. Følelsen af mødet med det hellige fremtræder med en særlig autenticitet for den religiøse. Den hævder en oprigtighed, en renhed og spontaneitet. Den virker ikke som fremkaldt af mennesket eller af tilfældige vilkår. Alligevel er oplevelsen påvirket af de sociale omgivelser.

Gennem den intense følelse oplever mennesket et møde med 'sit virkelige jeg'. Mennesket betragter sig selv i et perspektiv, der rækker udover mig, her og nu. Dette bæres af en følelse af forening med det guddommelige; ved at indgå i denne forening

opfyldes man af en overvældende følelse af glæde og taknemmelighed. Ved at blive opslugt i det guddommelige perspektiv oplever man sin lidethed og overvindelsen af den. Denne virkeliggørelse af sit egentlige jeg opnår man ikke ved at søge sig selv, men ved at overgive sig helt til det guddommelige. Først ved selvopofrelsen kan man virkeliggøre sig selv. Frelsen er ikke en tilstand, men en vej med et mål. Det handler om sjælens frelse, og dermed at overvinde sine fysiske behov og sine materielle og politiske interesser. De eneste motiver, som er acceptable, er de affektivt-sociale: at søge kærlighed og bekæmpe det onde. Bekræftelsen af, at man er på rette vej, findes i følelserne. Man oplever glimt af målet, som afsætter sig som en længsel efter at bevæge sig længere mod det. Ved at overgive sig helt til det guddommelige oplever man at blive opfyldt af det guddomliges kraft.

Når følelserne får ekstremt udløb, karakteriseres det ofte som 'religiøst' - som når en fanskare udtrykker beundring for en kulturperson eller fodboldtifosi for deres klubs succes på stadion. Bemærkelsesværdigt nok betragtes det ikke som passende at give udtryk for intense følelser i en luthersk kirke. Præsten og menigheden vil sandsynligvis betragte det som meget upassende, hvis en person råbte 'Halleluja' under gudstjenesten eller kom i trance efter prædiken.

Man kan betragte pietismen og romantikken som konjunkturrelle udslag, hvor følelsesudtryk påny accepteres på bestemte områder og under bestemte rammebetingelser. Med pietismen bliver religiøsiteten følelsesrettet. Vækkelserne kan betragtes som et folkeligt oprør mod den statsdikterede rationalisering af religionen. Vækkelserne var åbne for det religiøse følelsesliv, for frygten for helvede, forargelsen mod synderne og for håbet om frelsen og det evige liv. Rationalistiske teologers forsøg på at tale vækkelserne til rette med 'fornuftige argumenter' prellede af, fordi man ikke talte 'til hjertet'.

## **De religiøse følelsers ambivalens**

Religiøse følelser rummer ofte en karakteristisk ambivalens. Som påpeget af Rudolf Otto er følelsen af intens ærefrygt flertydig. Den rummer både en følelse af glæde og kærlighed, men samtidig respekt for det ophøjede, hengivelse til det og underkastelse under det. Der er en parallel i den ikke-religiøse magtsfære ved aktørens møde med en institution eller person, der har absolut magt over dets skæbne. Ved at overgive sig til gud afløses angsten og frygten af tillid og tryghed. Der er ikke tale om en kognitiv forståelse eller indsigt i magthaverens hensigt og vilje; der er tale om en følelsesreaktion, hvor man affinder sig med ikke at forstå denne vilje og netop er tryk i

erkendelsen af, at man ikke forstår. Ofte trækker religionerne ligheden op mellem barnets tryghed ved forældrene og den religiøses tryghed ved den højere magt. Man har tiltro til, at forfædrene, guderne eller guden vil ens bedste, og dette indgyder en indre ro. Samtidig er religiøsitet præget af en angst for lystbetonede, tillokkende dæmoniske fristelser, som man tror vil munde ud i angst og utryghed.

Med markeringen af de hellige følelsers ambivalens fremkommer en vigtig pointe. De hellige følelser kan fremtræde i form af oplevelse af en rodfæstet tiltro til at være underlagt en guddommelig nåde. Denne oplevelse får betydning når den ses i kontrast til dens modstykke: oplevelsen af fortabelsen og angsten for de dæmoniske magter.

Dobbeltheden kan udspille sig i ekstrem form i dualismen, hvor den mørke side projiceres ud på omgivelserne og den lyse projiceres ind i en selv og trosfællerne. Visheden om at høre til de udvalgte til nåden har sit modstykke i visheden om at andre er bestemt til fortabelse. Dualistens indre nådesvished følges af en afstand til og måske også afsky for de medmennesker, som er bestemt til fortabelse. Puritanerens eller talibanerens selvsikkerhed kan ligne kynisme, men den beror på, at man har overgivet sig i ærefrygt til en højere magt. Bagved dualistens selvsikre facade lurer altid angsten for at falde i syndens snare, for ikke at udøve Guds vilje. Det sikreste tegn på nåden er, at man er i stand til at ofre alt. For udenforstående er dualistens handlinger uforståelige. For at forstå dem må man sætte sig ind i dualistens tanke- og følelsesverden. Dualisten opnår en tilstand af fredfyldt vished om frelse ved at ofre sig helt og fuldt for, hvad man opfatter som Guds vilje.

Dobbeltheden kan desuden komme til udtryk i biografiske processer, hvor tvivl, usikkerhed og angst slår om i en ekstatiske tilstand af glæde, der igen kan følges af en harmonisk tilstand af indre ro. Mange omvendelsesberetninger udtrykker ekstreme følelsessvinginger. Yderpolerne repræsenterer dobbeltheden i de hellige følelser. Overgangen fra den angstfyldte tilstand til oplevelsen af fredfyldt indre ro vil som regel være præget af ændringer i de sociale omgivelser. Følelsen af at have opnået indre fred følges som regel af et møde med nye omgivelser, som bekræfter og bestyrker denne følelse.<sup>26</sup> De tilsyneladende irrationelle ofre som den omvendte kan yde det nye fællesskab, opvejes af de overvældende følelser af nåde og kærlighed, som mødet med det hellige indgyder den omvendte. Dobbeltheden i de hellige følelser kan

---

<sup>26</sup>De hellige eremitter understøttes også af et fællesskab. Det er imidlertid usynligt for observatører, og det har rødder bagud i biografien.



være en nøgle til at forstå religiøse bevægelser i senmoderne samfund. De giver den velstillede middelklasse en stor vifte af tilbud. Man har mulighed for at eksperimentere med livsstil og afprøve en række identiteter. Disse valgmuligheder rummer både et sus og et gys. For mennesker, som har slået rod i et helligt univers, er disse valgmuligheder en invitation til at træde ind i vishedens dæmoniske univers. Konsekvensen af eksperimenterne er at opgive den trygge tro på at være i Guds nåde. Det er ikke markedets *laisser-faire* og kommercialiseringen, som middelklassens fundamentalister vender sig mod, men den moralske *laisser-faire*, som følger med markedets. (Casanova, 1994, s.155) For fundamentalismen er humanisme og liberalisme fristende veje, som kan åbne for mødet med det dæmoniske og angstindgydende; og rationalismens argumenter for frigørelsen preller af, fordi de ikke rammer ind i de hellige følelsers univers. Omvendt kan nogle mennesker opleve, at de bliver spærret inde i de daglige rutiners kedsommelighed. Dette kan afføde en længsel efter at mærke en følelsesmæssig intensitet, suset af det hellige univers. De karismatiske bevægelser repræsenterer en særpræget sammenstilling af intense følelser og en stram moral. Dette tilbyder en kombination af trygheden og spændingen.

De religiøse følelsers dobbeltsidige karakter kan udtrykkes i sociale termer. Mennesker præges på den ene side af en stræben efter tryghed, ro, harmoni og stabilitet. Dette kan man opnå ved at lukke sig inde i velkendte rutiner og underlægge sig faste systemer. På den anden side stræber mennesket efter den gysende frigørelse, hvor man kan prøve sine grænser af og opleve nye udfordringer. Dette kan man opnå ved at bryde ud af systemerne og rutinerne, og åbne for uforudsigelige og risikofyldte chancer. Harmonien og spændingen er følelser, der socialt henviser til lukkede eller åbne strukturer, og som i kirkens tradition svarer til dydens smalle vej eller de dæmoniske fristelsers.

### **Del III. Religions sociologisk tilgang til følelserne**

#### **Klassikerne**

Inden vi forsøger at anvende den skitserede model på religionen, er det hensigtsmæssigt at erindre om den forskningshistoriske baggrund. Temaet blev allerede anslået hos religions sociologiens klassikere. Det spiller således en central rolle hos Émile Durkheim. For at besvare spørgsmålet om kilden til det moderne industrisamfunds organiske solidaritet betragter han et samfund på randen af det

eksistentielle minimum, Aranda-stammen i Australien. Dens solidaritet udspringer af følelsen af at dele en fælles ånd, som deltagerne oplever i de religiøse stammeriter. "Religious force is only the sentiment inspired by the group in its members, but projected outside of the consciousness that experience them, and objectified... The world of religious things is not one particular aspect of empirical nature; *it is superimposed upon it.*" (eng. overs. s. 229) Følelserne intensiveres gennem koncentrationen af stammens medlemmer i de periodiske ritualer: "When they are once come together, a sort of electricity is formed by their collecting which quickly transports them to an extraordinary degree of exaltation. Every sentiment expressed finds a place without resistance to the minds, which are very open to outside impressions, each echoes the others, and is re-echoed by the others. The initial impulse thus proceeds, growing as it goes, as an avalanche grows in its advance. De religiøse følelser danner en særlig form for virkelighed for deltagerne. Durkheim pointerer at denne virkelighed ikke kan være illusorisk, fordi alle deltagerne erfarer den. ..this reality ... is the universal and eternal objective cause of these sensations *sui generis* out of which religious is made, is society." (sst. s. 418) Deltagerne føler at de i fællesskabet deler en hellig kraft, og dette er grundlaget for det sociale fællesskab og dets moral: "Religious forces are therefore human forces, moral forces.... collective sentiments can become conscious of themselves only by fixing themselves upon external objects .... Even the most impersonal and the most anonymous are nothing else than objectified sentiments." (sst. s. 419)

Hos Durkheim er religionens kilde følelsen af en transcendens som individet oplever i de fælles ritualer, og dette er grundlaget for den sociale solidarisering. Tanken accentueres hos Kingsley Davis, som betragter kohesion som et socialt behov, og fælles følelser - sentiments- som den væsentligste måde at støtte funktionen. Religionen er hos Davis midlet til at bekræfte sådanne fællesfølelser. Davis pointerer, at sådanne sentiments fungerer bedre, hvis de ikke forstås. Dette stemmer overens med struktur-funktionalismens latente funktioner, som aktørerne ikke er bevidste om, men som kan påvises i en sociologisk analyse.

Følelsesmotivet spiller ikke en så eksplicit rolle hos Max Weber, hvis hovedtema er den vestlige form for rationalitet, dens historiske gennembrud og følger. I hans typologi har affektive handlinger nærmest residual karakter. Imidlertid kommer følelsesaspektet til at få en central plads i forbindelse med det karismatiske herredømme, som historisk har udgjort den væsentlige brudflade: "Karisma er den store revolutionære magt i tidsaldre, der er bundet til traditionen...til forskel herfra

(‘Ratio’) kan karisma være en indefrakommende transformation, som udspringer af nød eller begejstring... (Da. overs. bd. 2 s. 341-5) Det er imidlertid religionernes rationaliseringer, som deres dogmer og teodiceforklaringer, som Weber ofrer særlig opmærksomhed.

Især Georg Simmel fokuserer på følelsesaspektet i hans religionssociologiske indlæg. De er ganske vist ikke omfattende, men de er centrale i forfatterskabet. Hans religionssociologiske artikel fra 1898 indeholder de centrale tanker. Disse overvejelser blev revideret i et større essay fra 1906, og igen i 1912 (samtidig med udgivelsen af Durkheims religionssociologiske hovedværk). Simmel sondrede mellem religionens former og indhold.

Mange sociale relationer er præget af en religiøs tone. Individets forhold til sin gruppe er præget af eksaltation, hengivenhed, lidenskab og indadvendthed. De intense sociale følelser har religiøs form; de præges af en særlig blanding af uselvisk hengivenhed og lidenskabeligt begær. Fra dette udvikles et teoretisk indhold: guder, som beskytter disse forhold, som synes at have stimuleret disse følelser, og som sætter de menneskelige forhold i relief. En særlig form for følelsesmæssigt indhold omformes til en transcendental ide. Det bliver til en ny kategori hvor både form og indhold får nyt liv. Troen er først et forhold mellem mennesker: en praktisk tro. Den teoretiske tro på gud indebærer et åndeligt forhold til ham, en overgivelse af følelser til ham, en orientering af livet til ham. (sst. 109) Fra den subjektive trosproces udvikles et objekt for troen.

Det sociale liv er desuden præget af et enhedsbegreb, som passer sammen med aspekter af det religiøse liv. Det forhold, at alt socialt liv er interaktion, gør det til en helhed – som af og til trues med opløsning. Den dybeste betydning af tanken om Gud er, at mangfoldigheden og modsigelserne i tingene kan finde en sammenhæng og enhed. Guddommen er den transcendentale placering af gruppens magt. Religionen består således af sociale former, som når de adskilles fra deres empiriske indhold, bliver selvstændige og projiceres over på deres egen substans. Relationerne mellem mennesker opnår en tilstand, hvis objektivering og forhold til en højere væsen vi kalder religion. Det er relationerne mellem mennesker som finder deres substantielle og ideelle udtryk i det guddommeliges ide. ”Thus religion generates its subject matter as an objectification or counterpart, just as empirical sensation creates its object.” (sst. s. 149)

De interaktive processer mellem gruppens elementer, som danner deres helhed i en funktionel forstand, antager deres egen eksistens som guden. ”The dynamics of

group life are borne up by the momentum of religious feeling and are projected beyond the material s and agents of those dynamics into the transcendental sphere. From there these social powers confront all the relative details as an absolute principle.” (sst. s 208)

Religionen som åndelig erfaring er en vital proces. ”It is precisely here that the power and depth of religion are found – namely in the persistent ability to draw a given item of religious data into the flow of the emotions, whose movements it must renew constantly... (sst. s.119) Religionens følelsesmæssige værdi er uafhængig af alle antagelser om den måde, disse ideer opstod på. “the strength of subjective religiousness is revealed only by the assurance that it has within itself...” (sst. s. 120)

Vi finder således klare paralleller til Simmels argumentation om religionens sociale rødder og de sociale følelsers betydning for religionens dannelse hos Durkheim. Disse sociologiske klassikere vil præge den følgende teoretiske skitse. Den foreslåede begrebsramme vil søge at rumme Simmels argument om religionens objektivisering af sociale interaktionsformer samt Durkheims om religionens kollektive normativitet. Men den vil ikke overtage Durkheims funktionalisme, ej heller de essentialistiske tendenser hos Simmel.

### **Den første dialektik: internalisering/eksternalisering**

Religionens prægning af følelserne forekommer både på det personlige og det institutionelle plan. Den enkelte persons religiøse følelsesudtryk kan sætte præg på den institutionelle religion. Omvendt kan den institutionelle religion anspore, styre og kontrollere menneskenes følelser. Disse aspekter indgår i en dialektisk proces. Der er normalt hverken tale om, at de religiøse institutioner dikterer medlemmernes følelsesliv, eller at institutionerne blot tilpasser sig medlemmernes følelsesudtryk.

Vi kan betragte de hellige følelsers **internalisering**. Det omfatter de processer, hvor den institutionelle religion præger de personlige religiøse følelser. Fællesskabet fremkalder og regulerer de intense følelse. I Zablockis studie af Bruderhof (1980) er det bærende motiv følelsen af overvældende glæde, 'joy', for fællesskabet. Men det er en eufori, som må vindes igen og igen. Den svinger i intensitet fra hverdagens glæde til den særlige fornemmelse af fryd, der fremkommer efter kriser og i forbindelse med genoptagelsesceremonien efter en udelukkelse fra fællesskabet. Zablocki peger på tre funktioner, hvor fællesskabet omformer følelserne til et engagement: Fællesskabet giver en udløsermekanisme for følelseserfaringen. Fællesskabet kan intensivere følelserne. Dette kan ske ved at isolere dissonans og samle enighed; det kan endvidere

ske ved at give mulighed for at overgive sit ego til fællesskabet; og det kan ske ved at omgive erfaringen med en positiv ramme for fortolkning. Fællesskabet kan ydermere stabilisere erfaringerne og gøre dem brugbare. Dette kan ske ved at dæmpe deres flygtige eller sporadiske natur og ved at kontrollere følelsernes intensitet.

Religionen kan præge følelserne på flere måder. Religionen kan være kilde for følelserne. Den kan være en udløsende faktor for følelser, idet de kan fremkaldes af et møde med religiøse symboler. Religionen rummer et kompleks af symboler, fortællinger, musik, billeder, rituelle dramaer, som lægger op til følelsesreaktioner. Den kan give et holdepunkt, som kan fokusere følelserne - et billede eller symbol. Religionen kan være katalysator for følelserne, idet religionen i samspil med andre faktorer forstærker og præger dem. I glæden over en fødsel eller sorgen over et dødsfald kan religionen samle og organisere følelserne hos de involverede mennesker. Religionen kan virke som et filter, som sorterer i følelserne og kontrollerer dem. Den kan bekræfte og støtte visse følelser, medens den fortrænger og hæmmer andre. Religionen kan være en kanal, som giver mulighed for at udtrykke følelser, som samtidig kan styre dem i bestemte retninger. Religionen kan være den sociale arena, hvor de sociale roller omdefineres, og hvor det er tilladt at give udtryk for intense følelser, som betragtes som upassende i de fleste andre arenaer.

Gennem en internalisering kan en persons diffuse religiøse følelser rettes mod et religiøst objekt, de kan få et mål og blive forklaret i et religiøst sprog. Den diffuse følelse bliver dermed til en emotion. Internaliseringen indeholder en vurdering og filtrering af følelserne. Institutionen fortæller mennesket, hvilke følelser som er acceptable, og hvilke som er upassende.

Hvis den institutionelle religion har social magt, kan den sætte følelsesnormer for hele samfundets sociale sentiments. Normativiteten for de hellige følelser kan beskrives ved en skala. Som det ene ekstrem kan følelserne være påbudte. Der er i dette tilfælde tale om en provokation mod normen, hvis en person ikke giver udtryk for de religiøse emotioner. Denne form forudsætter, at der i religionen findes en autoritet med magt. I mere moderat form kan følelsesudtrykket være positivt forventet. Der er her tale om en uformel standard, som de fleste medlemmer af fællesskabet deler. Hvis man bryder standarden, fører det til uformelle sanktioner, i form af kritik, latterliggørelse, undgåelse eller isolering. I den anden ende af skalaen kan bestemte følelsesudtryk være forbudt, eller betragtes som uacceptable. Internaliseringen gælder ikke blot institutionens formelle normer. Den gælder også de uformelle normer for følelser, som er gældende for det miljø, som personen har som reference.

Omgivelsernes forventninger om udtryk for sorg, glæde, taknemmelighed eller afsky kan præge aktørens følelsesimpulser. De uformelle følelsesnormer i familien og menigheden kan være afgørende for personens overvejelser om ens religiøse følelser er ægte og passende.

Religionens filtrering og kanalisering af de spontane følelser kan være socialt funktionel. De umiddelbare, intense følelser er ofte flertydige, og deres retning er uforudsigelig. Det kan sprænge et socialt miljø, hvis det oplever mange voldsomme spontane følelsesudtryk. Det kan det være hensigtsmæssigt for miljøet, at religionen dæmper en medlems spontane følelse af jalousi eller vrede. Det kan være hensigtsmæssigt for et socialt miljø, at religionen får medlemmerne til at fortolke følelserne og give dem en retning. Det kan være hensigtsmæssigt, at religionen kanaliserer følelsernes energi ind i bestemte baner. Religionen kan ikke blot bidrage til at gøre følelserne til emotioner. Den kan også bidrage til at udforme sociale sentiments, som konkrete udtryk for de religiøse emotioner i forholdet til andre mennesker. Religionens emotioner kan danne grundlag for solidaritetsbånd – som påpeget af Durkheim - eller for social distance. Religionens følelseskontrol bidrager ikke kun til at undertrykke en spontaneitet. Det kan både for miljøet og den enkelte person være en hjælp at kunne forstå og fokusere sine følelser og finde udløb for dem på en meningsfuld måde.

Allerede i den førsproglige barndom lærer spædbørn omgivelsernes standarder for passende følelsesudtryk. Barnet mærker, at visse udtryk modtages positivt medens andre afføder frustration og irritation. Det førsproglige barn fornemmer de voksnes følelser, når de beder en bøn, læser i den tykke bog eller udfører ritualer foran husalteret. Disse følelsesindtryk danner en basis for barnets senere tilegnelse af religionen. I en vis forstand kan de hellige følelser betragtes som projektioner af barndommens angst for det ukendte, frygt for det urene og beundring af det overvældende overmægtige. Barnet lærer at håndtere disse følelser, og læreprocessen kan kanalisere følelserne over i religiøse baner. Den kan også dæmpe de følelsesbaner, der kunne lede til en religiøs forankring af følelserne. Man tillader små børn et større følelsesspektrum. Når børnene når op i teenagealderen, forventer man, at de i højere grad er i stand til at tøjle de spontane følelser. Dette gælder især drenge, som ikke må græde, og som heller ikke skal vise religiøse følelser i for høj grad. Den moderne, vestlige kultur er præget af en teenage-fase, som fokuserer på halvvoxsnes selvstændiggørelse. Teenagernes følelsesliv kanaliseres ind i bestemte baner i kulturen. Det er andre følelsesbaner end den religiøse, der lægges vægt på. Både piger og drenge

skal helst udtrykke en aggressiv selvstændighed, som ikke er i samklang med kristendommens betoning af en kosmisk kærlighed. Teenagerne får gennem mediernes præsenteret rollemodeller for følelseslivet. Der er meget føleri hos massemediernes rollemodeller, men det er påfaldende sjældent, at de berører de dybeste følelsesessmæssige udfordringer og besvarer dem med religionen.<sup>27</sup>

Internaliseringsprocesserne fortsætter helt op i alderdommen. Ens følelsesudtryk påvirkes af omgivelsernes standarder for, hvilke følelser som er passende i bestemte situationer. Dette slår også i mange tilfælde ind i personens følelsesindtryk. Hvis den umiddelbare følelsesreaktion ikke stemmer overens med standarden, vil mange søge at bearbejde følelsen og bringe den i overensstemmelse med standarden. Hvis en brud således umiddelbart føler tomhed og skuffelse ved sit bryllup, kan hun gribe sig i det, stemple de spontane følelser som upassende og endda sygelige. Når hun har bearbejdet sine følelser, måske med hjælp fra en mor eller veninde, kan hun mobilisere de passende følelser og give udtryk for dem. Hun kan bagefter betragte disse følelsesudtryk som dækkende for hendes egne, 'virkelige' følelser.

Internaliseringen kan afføde en udvendig konformitet; men den kan også lede til et 'dybdespil' (med Hochschilds begreb), hvor personen søger at mobilisere de følelser, som man finder passende. Netop i det religiøse felt vil en person kunne finde holdepunkter for at trække erindringer og associationer frem, som kan fremkalde sorg, glæde, ærefrygt, forargelse eller andre følelser, som passer til situationen.

Der forekommer desuden mange former for brud på normerne for hellige følelser, som ikke er bevidste. Børn kender ikke til normerne. Der er derfor stort spillerum for deres brud på de voksnes normer. Men man forventer samtidig, at voksne markerer overfor børnene, når der er tale om normbrud. Det er således upassende, hvis børn giver sig til at lege under en begravelse, eller omvendt hvis et barn beder aftenbøn foran et billede af en popstjerne.

De upassende følelsesudtryk konfronteres i samfund, hvor religiøse institutioner har magt til at fremkalde formaliserede sanktioner. I et moderne, vestlige samfund mødes de først og fremmest af uformelle sanktioner. Omgivelserne giver udtryk for, at handlingen er pinlig. Det har stor effekt, hvis aktørens sociale referencer giver udtryk for pinagtighed. Det næste skridt er at lægge afstand til den pågældende:

---

<sup>27</sup> Massemediernes teenage-kultur skal selvfølgelig sælge et kommercielt produkt til en bred kundeflade. Den skal ikke tage som udtryk for livet i teenagemiljøerne. Der forekommer i nogle situationer og i nogle teenagemiljøer et alvorligt og engageret følelsesarbejde. Der findes også andre, hvor man tilsyneladende holder

‘Vi kender ham ikke/hun er ikke en af vores’. Kun babyer, autister, idioter og senile er upåvirkede. Derfor holdes de også ofte udenfor de situationer, hvor de hellige følelser kommer til udtryk.

Oplevelsen af det grænseoverskridende mødes af en pinagtighedsreaktion. Den indebærer tavshed og afstandtagen. En måde at udløse pinagtigheden på er vittigheden. Den pinagtige spænding kan udløses, hvis det lykkes at få folk til at grine over tabuet eller overtrædelsen af det. Vitsen er ikke udtryk for, at normen ikke tages alvorligt. Den kan mildne reaktionen på det konkrete normbrud og samtidig bekræfte princippet bag normen.

Simmel hævder, at det religiøse grundmotiv er en længsel efter frelse. Det er måske korrekt.<sup>28</sup> Men denne længsel er ikke almen-menneskelig, og opstår ikke spontant i mennesker. I et bestemt religiøst felt kan der påpeges sociale normer for religiøse følelser. Der er til en social situation knyttet en ‘passende’ dosering. Der er socialt definerede situationer, hvor man forventer hellige følelser, og andre hvor de virker upassende.

Der kan gælde almene normer for sociale sentiments, idet alle medlemmer af fællesskabet forventes at dele dem. Men der kan også være forventninger om, at følelserne kun er specifikke for bestemte rollehavere. For eksempel kan der gælde normer for, at alle forventes at udtrykke sorg ved en national katastrofe. Men samtidig kan der gælde normer for, at kun kvinder græder åbenlyst ved en begravelse. Der vil være forståelse for, at moderen til en forbryder viser sorg ved hans dom - men hvis andre også gør det, er det tegn på at dommen var uretfærdig. Der vil være normer for, hvilke typer af rollehavere, som udtrykke intenst hellige følelser. For at blive accepteret som shaman, profet, sibylle, heks eller troldmand kræves særlige følelsesudtryk, orgiastiske eller kontemplative.

Vi kan dernæst betragte de hellige følelsers **eksternalisering** hos de sociale agenter. Følelsesudtryk er mærkbare for aktøren og observerbare for omgivelserne. De er kropslige. De kan registreres i puls og blodtryk. De kan observeres i kropssproget. De er synlige, hørbare, mærkbare og målbare. Intense følelser som sorg, glæde, spænding, ærefrygt, afsky, had, angst og afklaring er konstaterbare fænomener for de sociale omgivelser, og de udgør et centralt element i det sociale samspil. Det sociale livs dramaer beror på udtryk for og fortolkninger af de intense følelser.

---

de alvorlige følelser på afstand med alkohol og stoffer.

<sup>28</sup> Det blev allerede i Simmels samtid relativiseret af Max Weber, der betragtede frelsesreligionerne som en særlig kategori.



En persons følelser opfattes som religiøse i kraft af, at personen i sine handlinger udtrykker, at der ligger intense og autentiske følelser bagved. Det er en subtil forskel mellem attituden hos tilhøreren til en koncert og tilhøreren til et kirkekor; eller på beskueren af et maleri og beskueren af et ikon; eller på tilskuere der ser skuespiller agere præst på et teater, og på tilskuere til en præst, der agerer foran alteret; på en gruppe, der spiller amatørteater, og på en gruppe der deltager i en påskeprocession; på en tilhører til et filosofisk foredrag og på en engageret modtager af en prædiken. Forskellen består i, at personerne, der møder det hellige, ikke blot hører, kigger eller betragter. De giver udtryk for, at de deltager. Det indebærer at de lever sig følelsesmæssigt ind i musikken, kunsten eller det rituelle drama. Man identificerer de hellige følelser ved deres tegn på et dybtliggende engagement. Deltagelsen er ikke blot udvendig, men udtrykker en indre bevægelse. Det kan komme til udtryk ved en tåre i øjenkrogen, et stille smil eller et suk.

Nogle kirkegængere optræder som musæumsgæster. De viser en undren og nysgerrighed, men det er tydeligt, at oplevelsen ikke berører deres dybere følelsesliv. Hvis menigheden under en prædiken opfører sig som passive tilhørere, er det tegn på, at denne prædiken ikke har fungeret. Den fungerede måske som et foredrag, og den gav måske interessante informationer, men den frembragte ikke religiøse følelser i menigheden. Den institutionelle religion kan kun regulere handlingerne i et vist omfang. Den kan ikke fremtvinge udtryk for de intense og autentiske følelser.

De religiøse følelser kan både komme til udtryk i de intime personlige relationer og i organiseret form i en institutionel ramme. De kan udtrykkes i en persons bøn, meditation eller kontemplation. Denne form for følelseshandlinger betragtes ofte som særligt ægte. Religionen bliver holdepunkt for personens dybe følelsesarbejde. Der kan desuden forekomme følelsesprægede, religiøse udtryk i familien, i form af bordbøn, aftenbøn eller ritualer foran et husalter. De hellige følelser kan endvidere udspille sig i en organiseret ramme. Trossamfundene tilbyder således et forum, hvor medlemmerne kan samles og støtte hinanden i deres udtryk for hellige følelser.

Durkheim og hans arvtagere antyder, at de kollektive følelser har større intensitet end de private. Dette er imidlertid diskutabelt. Der er snarere tale om, at private og offentlige følelsesudtryk har forskellig karakter. De offentlige kan være mere ekspressive, idet følelserne leves ud og kommer tydeligt til udtryk for andre, medens de private kan være mere impressive, idet følelserne vendes indad mod personens biografiske erindringsspor og personlighedens dybdelag.

Meget ofte holdes følelserne under kontrol i hverdagen. Dette gælder ikke

mindst, når man er bundet af en formaliseret rolle. Men dette betyder selvfølgelig ikke, at personen er følelseskold. Undertiden forekommer følelseseruptioner, som giver udløb for de underliggende spændinger. Disse følelsesudbrud kan virke spontane, uforudsigelige og helt irrationelle. Men de udtrykker latente følelser, som blot venter på en åbning i det sociale samspil for at vælte frem. De akutte følelsesudbrud kan betragtes af andre som hysteriske eller sentimentale. De betragtes som upassende, pinagtige. Det er kun i fiktionens verden, at man kan bryde ud i sang og danse på en regnfuld gade eller på anden måde udtrykke sine inderste følelser. Nu handler religionen i høj grad om at kanalisere følelser, som glæde og sorg. Hvor man i hverdagslivet må klemme følelserne ned, kan de få legitimt udtryk i de religiøse riter - i vid forstand. Men også ved disse riter er der normer for, hvordan følelserne kan komme til udtryk. Derfor handler det religiøse valg også om, hvorvidt personen oplever, at en bestemt religion kan give rum for ens ægte følelser - om man er i samklang med sit følelsesliv selv i det religiøse rum, eller om man tvinges til at forstille sig eller klemme sine følelser nede.

Religionen kan give en arena, hvor intense følelser kan komme til udtryk. Arenaens afgrænsning i tid, rum og socialt omfang gør det muligt at intensivere følelserne. Religionernes rituelle handlinger kan virke som kanal for at udtrykke intense følelser: for den dybe sorg, den store forventning, for afskyen. Ritualer giver mulighed for at give udløb for sorg eller glæde, kærlighed eller vrede. Ritualerne udspiller sig i en ramme, hvor lydindtryk, bevægelsesmønstre, og billeder kan danne katalysator for følelserne. Musik, billeder, riter har en grundtone, der stemmer med visse følelsesreaktioner. Religionernes symboler giver mulighed for at fokusere følelserne; for eksempel billedet af en moder med spædbarn eller af et menneske i smertefuld lidelse.<sup>29</sup>

En analyse af følelser i en social kontekst må gribe til metaforer, og musikkens sprog kan fremhæve nogle væsentlige træk. For at komme i samklang med gruppens følelser må personen tune sig ind. Man må besidde en evne til at fornemme fællesskabets følelser. Tuningen er udtryk for en social perception i en fokuseret form. I tuningen er personen opmærksom på de signaler, der kan antyde følelserne. Indtuningen er en social kunst, som oplæres. Den kan forstærkes, hvis der i situationen er markante signaler, som lægger op til bestemte følelser, i form af musik og farver.

---

<sup>29</sup> Det er i øvrigt påfaldende, at mange mennesker i den moderne, nordiske kultur tilsyneladende har svært ved at forholde sig konstruktivt til de følelsesmæssige udfordringer i den lidende Kristusfigur; de kan tilsyneladende bedre forholde sig til Jesus-barnet i krybben.

Nogle mennesker har ikke opbygget evnen til indtuning, især hvis de er børn, fremmede, socialt handicappede.

Dernæst må man kunne leve med i følelsen og udtrykke sin stemning. Dette kræver også en vis social opøvelse, lige som det kræver en vis træning for at kunne indgå i en fællesleg, at synge med, eller at diskutere et emne.

Den enkleste form for social samklang består i en konsonans, hvor alle giver udtryk for samme følelsestone. Dette er en krævende form for følelsesmæssigt samspil, som kræver træning. Det kan mærkes af alle deltagere, hvis blot en bryder harmonien. Polyfoniske følelsesudtryk er særligt stærke, fordi deltagerne dermed fornemmer deres indbyrdes bundethed, hvordan de transcenderes i et harmonisk fællesskab. Polyfoniske følelsesudtryk fordrer som regel en indøvelse, og en samordning.

De hellige riter er sociale organiseringer af polyfoniske følelsesudtryk. Deltagerne indgår med forskellige følelsesmæssige tonaliteter i et samspil, hvor de alle bidrager til at danne et fælles udtryk, som binder dem sammen. Følelserne får større intensitet og styrke, og deltagerne fornemmer hvorledes de spiller sammen. Dette giver en langt større intensitet og fylde, end hvis deltagerne alene dyrkede deres særlige tonalitet for sig selv. Sådanne polyfonier opstår ikke spontant. Man må opøves for at kunne indgå som fadder ved en dåb, som brudepar ved et bryllup, som konfirmand eller som sørgende ved en begravelse. Kender man ikke sin plads i polyfonien, fører det til dissonanser, som når en konfirmand pjatter eller en fader møver sig frem for at fotografere den store begivenhed på en måde, der netop viser, at han ikke deltager men kun observerer. Han er ikke i samklang med den, og dermed fratager han begivenheden dens stemning.

I samfund, der præges af demokratisering og individuel autonomi, er det forståeligt, at også religionernes internaliseringspres bliver udfordret. Der kan spores en omfattende reaktion mod religionernes følelsesnormer i form af nye religiøse organisationsformer. Karismatiske bevægelser og grupper af åndelige søgere giver deltagerne et stort spillerum for at eksternalisere følelser uden at være underlagt autoriserede følelsesnormer. Disse religiøse miljøer præges ikke af en fælles dogmatik, men snarere af at opleve en følelsesmæssig samklang. Harmonien dannes ved en uformel udvælgelse og uformelle sanktioner. Nye medlemmer, der ikke føler, at de hører til, forlader gruppen. Medlemmer, der afføder en dissonans, bliver med diskrete vink frosset ud. Det er en pointe, at miljøet er åben for medlemmernes følelsesudtryk; men alligevel forekommer en vis internalisering af de uformelle følelsesstandarder. Man må gerne udtrykke sine følelser, men ikke ødelægge det for de andre.

## Den anden dialektik: objektivisering/subjektivisering

I tilknytning til eksternaliseringens og internaliseringens dialektik, forekommer processer, der følelsesmæssigt forbinder mennesker med religiøse objekter. De religiøse følelser blev ovenfor karakteriseret på to måder: For det første kan visse følelser kaldes religiøse i kraft af, at de retter sig mod et religiøst objekt. Man kan tale om religiøse følelser, idet et menneske konfronteres med et krucifiks, med et ritual, med en hellig tekst eller med etiske forskrifter, og reagerer følelsesmæssigt. For det andet kaldes visse følelser religiøse, fordi de synes at rumme en særlig, eksistentiel intensitet. I dette tilfælde er det følelsernes subjektive dybde, som begrundes, at de betragtes som religiøse. Disse to karakteristika står ikke i modsætning til hinanden. Som det vil fremgå, kan de være forbundet, men de kan også stå i et spændingsforhold.

Vi kan betragte følelsernes **objektivisering**. Eksternaliseringen af følelserne tager karakter af en objektivisering, når udtrykkene får en fast form, der videreføres uafhængigt af subjektet. Dette kan være i mere eller mindre permanent form. Der er tale om en håndfast, permanent form for objektivisering i et kunstværk eller musikstykke, der udtrykker en religiøs følelse. Der er også tale om en håndgribelig og vedvarende form i institutioners etablering af faste formelle riter og regler. Men der sker også en form for objektivisering når en gruppe eller miljø fastholder følelseserindringer, skaber fælles fortællinger, symboler, uformelle riter og regler. Disse fastholdte udtryk for følelser kan nemlig videreføres til andre mennesker. Med objektiveringen synes følelserne at få et ' eget liv'. De bliver tilsyneladende til selvstændige objekter, som af egen kraft kan påkalde sig bestemte følelser. Gennem objekterne kan de følelser, som det oprindelige subjekt erfarede, overføres til andre subjekter.

Den følelsesmæssige tilknytning til fælles objekter kan danne bånd mellem mennesker, som kan danne grundlag for en solidarisering. Der vil især kunne dannes stærke bånd i forbindelse med objekter, der har en eksklusiv karakter, som appellerer til en snæver kreds af kendere. Fordi man fornemmer, at man tilhører en eksklusiv, indforstået kreds med fælles følelser kan der være grundlag for stærke fællesfølelser. Sektens styrke er ikke blot de moralske bånd. Det er de samme mekanismer, som man finder i en kulturelite eller subkultur. I banal form finder man disse objektiviseringer i teenagerkulturen, hvor fælles symboler synes at danne grundlag for en umiddelbar følelsesidentifikation.

Objektiveringen kan fremtræde i mere eller mindre håndgribelig form. Der er

tale om en manifest objektivering, idet religiøse følelser fastholdes i form af religiøs kunst, musik, digtning med videre. Disse objektiverede følelsesudtryk udsættes for en evaluering af samfundets og religionens elite. Der sker sortering efter objekternes kunstneriske kvalitet: om de tilhører en højkultur eller en folkekultur, samt om de er egnede til at fremkalde passende religiøse følelser. Der sker en objektivering idet samfundsmagten fastsætter standarder for religiøst passende udtryk, for eksempel i en blasfemiparagraf. Der sker også en objektivering, når den religiøse ledelse standardiserer og regulerer religiøse følelsesudtryk i ritualhåndbøger og lignende. Men man kan også tale om en blød form for objektivering, når et miljø søger at fastholde erindringer om følelser i fælles myter og uformelle riter, og når den søger at skærme sig mod dissonante følelser ved at fastlægge uformelle normer. Disse uformelle objektiveringer kan virke banale for udenforstående, men for medlemmerne i miljøer kan de fremtræde som et holdepunkt for deres eget følelses-arbejde. Således kan fortællingerne i miljøet om en tidligere jul lægge standarder for den passende julestemning, og beretningerne om pinlig optræden ved confirmationen kan advare medlemmerne mod brud på normerne. Nye medlemmer og teenagere, der endnu ikke er indsocialiseret helt i miljøet, kan spørge til standarderne og deres gyldighed. For medlemmerne i miljøet er der en underforstået konsensus om de passende følelser. Det er udtryk for en fastholdelse af erindringer om tidligere følelser, som man søger at genkalde og regulere.

Selvom det er mennesker, som søger at udtrykker deres egen følelsesverden i de hellige genstande, tillægges disse ofte en indre følelseskraft af de troende. Et billede af den lidende Kristus eller passionsmystik opfattes således som rummende en indre kraft, som mennesket må tage til sig, uanset dets kulturelle baggrund. De affektive objekter bliver for den troende en mekanisme, der kan udløse bestemte følelser. Ved at betragte krucifikset kan den troende føle frelserens smerte, og dette kan føre til en med-lidenhed, som kan støtte og trøste den lidende næste. Ved at betragte ikonet med Maria og Jesusbarnet kan den troende føle et glimt af moderens kærlighed til spædbarnet, og dette kan føres over på ens egne børn, på andre børn, eller på personer som man pålægges et moderforhold til – som eksempelvis en nonnes forhold til menigheden. Den tvivl, som kan fremkomme i intellektuelle trodiskurser, kan viskes væk ved en emotionel kontemplation, der fokuserer på et helligt objekt. Objektets virkning på mennesket kan forstærkes gennem sociale påvirkninger. En smukt udsmykket helgenstatuette virker mere overbevisende. Udsmykningen bekræfter, at også andre mennesker tillægger den betydning.

Ved menneskers udformning af de hellige objekter projiceres menneskelige følelser ind i dem. Mennesker, der betragter disse objekterne kan opleve, at betragtningen fremkalder visse følelser hos dem. Nogle mennesker vil naivt slutte, at følelserne er frembragt af objektet selv. Der vil være ansatser til en fetichisme i dyrkelsen af hellige objekter. Relikviedyrkelse er et historisk eksempel. Hvis man derimod betragter de hellige objekter som tomme og hule, vækker de ikke andre følelser end undren og latter. Det kan underminere hele troen på det hellige. Hvis objekterne appellerer for direkte til at frembringe hellige følelser, fremtræder de for skeptikerne som 'religiøs kitsch', og dermed virker de stik imod deres hensigt.

Der er en markant forskel på at forholde sig til de hellige objekter som symboler og at se dem som besjælet af en indre, hellig kraft. Medens de skriftkloge anlægger den første betragtningsmåde, er den anden udbredt i folkereligiositeten. Den intellektuelle skepsis overfor tendensen til fetichisme er kommet til udtryk i det jødiske, ortodokse og muslimske billedforbud. Den lå bagved den calvinistiske reformations ikonoklasme og 2. Vatikanerkoncils forenkling af symbolsproget. Omvendt kan de folkelige reaktioner på fjernelsen af helgenstatuetter efter 2. Vatikanerkoncil fortælle en del om rodfæstetheden af de følelser, som blev knyttet til disse statuer.

De følelsesmæssige reaktioner på de religiøse objekter afhænger af kulturens følelsesnormer. En institutions lidt for åbenbare forsøg på at styre deltagerens følelser kan afføde en kritisk reaktion hos nogle observatører. Således findes der amerikanske vækkelsesprogrammer, som på mange skandinaviske tilskuere virker stærkt manipulerende og dermed vækker irritation. Skandinaverne forventer, at religionens symbolsprog er mere subtilt og rettet mod de indre følelsesindtryk frem for de udvendige følelsesudtryk.

Den moderne, vestlige kultur kan opfattes som ikonoklastisk, i og med at forholdet til de hellige objekter virker mere udvendigt og overfladisk. De traditionelle, hellige objekter synes ikke at påkalde sig så stærke følelser som hos tidligere generationer. Mange forholder sig følelseskoldt undrende til dem. De bliver til musæumsgenstande, og som sådan genstande for en beskuen, ikke et følelsesengagement. Det ville være upassende, hvis en museumsgæst brød ud i gård, sang eller bøn foran et gammelt alter på Nationalmusæet.

Men den moderne vestlige kultur er ikke tom for hellige objekter. Der dukker til stadighed nye kulturelle ikoner frem i medierne. For at tage et banalt eksempel, er den kultiske dyrkelse af Elvis-skikkelsen fokuseret på en mængde objekter, som synes

at indgyde tilhængerne hellige følelser, med Graceland som det samlende tempel. Det er karakteristisk, at de nye, kultiske objekter ikke knytter sig til en dækkende livsanskuelse. De har snarere en stærk appel til et begrænset publikum, hvor de kan fremkalde bestemte følelser. Udenforstående kan undre sig over at disse tilsyneladende banale objekter fremkalder så stærke følelser, og de indforståede kan have svært ved at forklare deres følelser. Dermed markeres et følelsesmæssigt fællesskab, som afgrænser sig udadtil.

Objektiveringen må ses i sammenhæng med de religiøse følelsers **subjektivering**. Det religiøse felt kan tilbyde en ramme for individet til kontemplativt at stille sig de eksistentielle dybdespørgsmål. Dette indebærer også at spørge til sine ægte følelser. Når vi tager udgangspunkt i, at det moderne samfund indebærer rollespil som skildret af Goffman og pålægger mange mennesker et følelsesarbejde både privat og professionelt som beskrevet af Hochschild medfører det selvsagt, at man kommer til at rejse spørgsmålet om, hvad man egentlig føler og hvilke følelsesudtryk, man kan stå inde for. Det hellige rum og det hellige felt kan tilbyde en ramme for at trække sig ud fra rollespillene og konfrontere sig selv med de pinlige og problematiske identitetsspørgsmål.

Religioner tilbyder mulighed for at forholde sig til spørgsmålet om ens ægte følelser, for at afklare hvilke følelser, man skylder sin næste, og for at sone for skyld og få tilgivelse. Dette hellige følelsesarbejde kan foregå i ensom bøn og meditation, det kan foregå i en dialog, som i konfessionen, eller det kan udspille sig i kollektive riter. Gennem det hellige følelsesarbejde kan personen kaste de professionelle og hverdagsbestemte masker, og finde sit sande jeg gennem en følelsesidentitet i Guds åsyn. I religionens dybdespil og i konfrontationen mellem de oplevede følelser og religionens følelsesnormer kan det religiøse individ finde et holdepunkt for sin identitet.

Dette er samtidig forklaring på, at 'losing my religion' ikke blot er udtryk for et intellektuelt opgør men for en identitetskrise. Den kommer især til udtryk ved, at man ikke længere har standarder for ens rette følelser eller mekanismer for at fastholde og fremkalde ens sande og dybe følelser. Man er henvist til en følelsesmæssig overfladiskhed, som kan være ubærlig for et moderne, reflekteret menneske. Denne følelsesmæssige tomhed kan lægge op til en intens søgen efter et fast holdepunkt for ens følelsesmæssige identitet. Oplevelsen af at stå i et følelsesdilemma kan være afsæt for en omvendelse.

Omvendelsen er tilsyneladende en ekstrem form for subjektivering, fordi den

synes at udspringe fra et personligt møde med et religiøst budskab og at udtrykke et dybt personligt valg. Men nærmere analyser viser ofte, at der spiller sociale momenter ind i omvendelsen. Dette får nogle teoretikere til at fortolke omvendelsen som udtryk for et rationelt valg. Men denne tilgang tager ikke højde for de religiøse følelser.

Visse religiøse valgsituationer præges af en rationel kalkule. Det vil for eksempel gælde afvejningen af, om man skal gå til gudstjeneste søndag formiddag eller benytte tiden på arbejdsopgaver eller fritidsinteresser. Men selv her vil valghandlingen også rumme momenter af affektivitet. Nogle går til gudstjeneste fordi de føler sig forpligtet, andre fordi de ikke kan undvære stemningen.

De store religiøse valghandlinger, som konversionens, bærer sjældent præg af en rationel kalkule. Omvendelsen af Shylock i *Købmanden i Venedig* er dramatisk atypisk. Der er snarere tale om en affektiv valgsituation, hvor fornuften sættes til side, og følelserne kommer til udtryk. Valget præges måske af en forblændet overvurdering af de positive sider ved den nye mulighed og en overkritisk afsky overfor den gamle tilværelse. Det affektive moment kan bidrage til at forklare for os, hvorfor personens tidligere omgangskreds har svært ved at forstå forløbet og mener at personen har ændret karakter. De kan opfatte personen som forandret af den nye religion, måske som følge af hjernevask.

For personen indebærer konversionen, at man lægger den gamle identitet fra sig og bliver et nyt menneske. Man foretager imidlertid ikke dermed en cost-benefit-kalkule over omkostningerne og fordelene ved den gamle og nye identitet og omkostningerne og ofrene ved konversionen. Hvis dette var tilfældet, ville der være meget få konversioner. Der kan forekomme efterrationaliseringer, hvor man prøver at forklare sig - men de præges typisk af en overvurdering af det nye og en nedvurdering af det gamle. Disse vurderinger er udtryk for, at valghandlingen er bestemt af følelser, ikke af rationaliseringer. De er udtryk for, at personen føler, at man absolut må ændre identitet og tilknytning. Man ikke kan udholde det gamle og føler sig draget mod det nye - uden rigtigt at kunne forklare hvorfor. Disse momenter af affektivitet gør det vanskeligere for sociologer og andre at forklare handlingen. Det vil imidlertid være udtryk for en primitiv reduktionisme, hvis denne udfordring medfører, at man analytisk fjerner det affektive moment og blot betragter handlingen som udtryk for en primitiv rationalitet.

Det religiøse valg kommer med andre ord mere til at minde om forelskelsens eller hadforholdets - end om den form for valg, som man tager ved køb af konsumvarer. Selv der ved reklamefolk, at affektive momenter kan spille ind.



Påpegningen af følelsernes betydning skulle bidrage til at supplere og korrigere de religionssociologiske teorier, som fokuserer snævert på kognitive betragtninger eller på mål-middel-rationalitet. Med den afsluttende diskussion er det forhåbentlig pointeret, at det er vanskeligt at medtænke følelserne indenfor rammen af en rational-choice teori. Ganske vist kan følelsesorienteringen også sættes på en generel adfærdsformel, hvor man søger at undgå ubehagelige eller uacceptable følelser og stræber efter at opnå de behagelige og acceptable, herunder at opnå anerkendelse fra de betydende sociale omgivelser. Men forklaringsmekanismen ender let i en tautologi. Derfor synes der at være behov for at supplere rationalistiske og kognitive forklaringer med et følelsesaspekt.

Subjektiveringen slår igennem i og med at de følelsesmæssige valg virker særligt autentiske. De går tilsyneladende imod vane, konventioner og gængs formålsrationalitet. De synes at udtrykke personens inderste følelser. Med denne formulering antydes et forbehold, som hænger sammen med, at de inderste følelser stadig er påvirket af internaliseringer og objektivering.

### **Brud på processernes dialektik**

Fremlæggelsen af en dialektisk model er ikke ensbetydende med at processerne danner en harmoni. Dialektiske processer kan være asymmetriske, og dermed afføde spændinger og konflikter. Således kan der forekomme en stærk internalisering og subjektivering af følelser, men hvis fællesskabet blokerer for eksternaliseringen, kan individerne ikke få mulighed for at udtrykke følelserne. Der kan forekomme en stærk internalisering af følelser, men hvis de ikke subjektiveres, bliver følelserne udvendige og hykleriske. Der kan forekomme en objektivering af følelsesudtryk, men hvis de ikke subjektiveres, fremstår de som indholdstomme, som pasticher eller kitsch.

Dialektikken kan brydes på flere måder. Det væsentlige for denne diskussion er, at brud på dialektikken afføder følelsesmæssige spændinger i det sociale liv, som udtrykkes ved følelseskulde, aggressiv frustration eller hysteriske udtryk for affektion.

Hyklery er udtryk for en reaktion, hvor omgivelserne forventer udtryk for hellige følelser, og hvor aktøren konformt giver udtryk for følelser, som man ikke besidder. Der er tale om en bevidst forstillelse for at leve op til normen og undvige negative reaktioner. Den kan karakteriseres som diskrepans mellem en indre følelsesstilstand og de ydre følelsesudtryk, som er affødt af en stærk styring ud fra følelsesnormer. Det kan forekomme, at agenten har internaliseret de sociale følelsesnormer, men at man ikke er i stand til at mobilisere de forventede følelser.

Blasfemi er udtryk for en reaktion, hvor man bevidst giver udtryk for profane holdninger i en situation, hvor omgivelserne forventer hellige følelser. Blasfemi er udtryk for en bevidst provokation mod omgivelsernes hellighed.

Salvelse er derimod udtryk for, at en aktør udviser hellige følelser i en situation, hvor omgivelserne ikke forventer det. Omgivelserne betragter følelsesudtrykket som overdreven sentimentalitet. En reaktion på oplevelsen af upassende salvelse er ikonoklasmen, hvor man fjerner religiøse symboler. Ikonoklasme retter sig mod upassende billedformer, men dette kan betragtes som et eksempel på andre former for udrensninger - for eksempel af musikformer, der ikke længere betragtes som passende katalysator for de hellige følelser. Således benyttede nogle af salmerne i rokokoen sig af populære dansemelodier; men dette forekom upassende i pietismens tidsalder.

Der vil ikke altid være en processuel forbindelse mellem en eksternalisering og en internalisering. Der kan forekomme situationer, hvor institutionen har magt til at internalisere normer for følelserne, men hvor subjekterne ikke får lejlighed til at udtrykke de følelser, de rummer. Dette kan eksempelvis være i en teokratisk struktur. I et sådant samfund vil subjekterne være henvist til at forstille sig og hykle, så de udadtil fremviser de påkrævede følelser. Nogle individer vil identificere sig med institutionen og betragte sig selv ud fra dens standarder. De vil søge at mobilisere de følelser, som institutionen forventer – og hvis det ikke lykkes vil de stemple sig selv som syndige. Omvendt kunne man tænke sig en struktur, der giver agenterne lejlighed til at udspille deres forholdsvis spontane følelser, men som ikke samler dem i en fælles, religiøs fortolkning. Intense og sporadiske følelser kan opleves som selvdestruktive og socialt destruktive, med mindre man kan organisere dem, styre dem og finde en fælles fortolkning af dem.

### **Samfundet og de religiøse følelser.**

Denne fremstilling har begrænset sig til samspillet mellem religionen og de sociale agenter. Det leder til at overveje, hvordan de religiøse følelser præges af og påvirker **samfundet**. Med den valgte tilgang er det hensigtsmæssigt at sondre mellem samfundet forstået som den strukturelle ramme, som institutionerne indgår i, og samfundet forstået som de sociale agenteres samspil i hverdagen.

Vi har for oven bemærket Durkheims og Davis' fremhævelse af følelsernes sociale påvirkning, sociale normering og socialt integrative funktion. Den funktionalistiske sociologi får dermed greb om væsentlige træk ved følelsernes

sociologi. Men funktionalisterne er tilbøjelige til at ignorere, at fællesfølelser både kan splitte, segmentere og samle et samfund. Den har ret i at påpege, at solidariteten ikke blot beror på økonomiske eller politiske fællesinteresser, men kan styrkes ved fællesfølelser. De beror ikke på kalkuler over mål og midler, og de kræver ikke en begrundelse. De beror imidlertid på fællesidentifikationer, som normalt betragtes som selvindlysende, men som undertiden udsættes for legitimationskriser.

Samfundets struktur kan rumme en kilde til følelsesmæssige spændinger, der kan udløses af religionen. Den strukturelle opbygning af ressourcer, magt og fremherskende symboler kan lede til formationen af et omfattende og permanent segment i samfundet, som er henvist til en bistand. De strukturelle spilleregler kan gøre det overvejende sandsynligt, at visse deltagere på forhånd dømmes til underordnede, ressourcetsvage positioner. Man kan søge at retfærdiggøre strukturen og tildelingen af pladser i vinder- og taberpositioner. Men uanset legitimeringsforsøgene, vil strukturen afføde følelsesmæssige spændinger.

Religionen kan virke ind på flere måder. Den kan omdefinere værdierne og tilbyde en åndelig kompensation for den økonomiske, politiske og kulturelle mangel. Dermed er religionen medvirkende til at stabilisere strukturen. Det er denne følelsesmæssige funktion, som Marx slog ned på, med hans berømte kommentar til religionen som folkets opium. Dette dækker imidlertid ikke hele funktionsspektret. Religionen kan give et desperat håb om udfrielse fra tilstanden på trods af magthavernes overvældende adgang til ressourcer. Religionen kan samtidig give et grundlag for at forene de undertrykte i et symbolsk fællesskab. De religiøse følelser kan med andre ord danne grundlag for et revolutionært fællesskab. At religionen kunne danne grundlag for revolutionære bevægelser blev bemærket af Friedrich Engels. Hans kritikpunkt var, at religionen ikke gav grundlag for at ændre de materielle samfundsvilkår.

Sociale bevægelser båret af religiøse følelser har faktisk været i stand til at påvirke historien og afføde ændrede magtforhold. Ganske vist har magthaverne i de fleste tilfælde været i stand til at nedkæmpe spontane almueoprør. De teologer, som har knyttet sig til samfundsmagten, har været tilbøjelige til at advare mod følelserne og sværmeriet, og kirken har søgt at kontrollere og normalisere ekstatiske følelser. Men af og til er det lykkedes religiøse bevægelser at slå ind i strukturen og påvirke den. Det lykkedes således taboritterne at oprette deres egen kommune og forsvare den i en generation mod den kejserlige overmagt. Den puritanske revolution sejrede over kongemagten og Lauds bispemagt. De religiøse følelser, som var bærende for

revolutionen, er kommet til udtryk i Miltons og Bunyuans digtning. Den puritanske hærs sejr var ikke udtryk for dens talmæssighed eller materielle ressourcer. Den var udtryk for en tro på sejren; at Gud stod på deres side, trods de håbløse odds. Bagved den fanatiske dødsforagt lå en religiøs følelse; en vished om frelse.

Hverdagen i et moderne, kapitalistisk samfund er præget af en serie af rationelle valg handlinger. De kommer klarest til udtryk i hverdagens markedssituationer, hvor man mere eller mindre gennemtænkt vurderer sine ønsker, muligheder og midler. Der vil også være momenter af rationel kalkule ved mere komplekse vurderinger, som valg af uddannelse, karriere, bolig, fritidsinteresser eller politisk parti. Men allerede her præges valget af vurderinger, der ikke kan opstilles i kalkuleform. Går man videre til valget af stil, livsstil, partner eller livsanskuelse kan valg situationens gevinst og omkostninger ikke længere kalkuleres.

Æstetiske og etiske valg handlinger præges af fundamentale værdier. Når omkostningen eller nytten er uendelig, giver kalkulen ikke mening. Der forekommer således valg handlinger i menneskets liv, som præges af affektivitet eller fundamentale værdier snarere end af kalkulerbare interesser. Mennesket kan opleve situationen som bundet til en pligtfølelse eller lystfølelse, der tvinger en til at handle på en bestemt måde, uanset at man ved, at det kan koste dyrt. Dette var også pointen i Webers karakteristik af værdirationalitet som en handle måde, der er rationel, men ikke baseret på en mål-middel-kalkule, samt af hans inddragelse af affektive handlinger. De rummer sociale motiver, som er forståelige for andre, de er ikke så forudsigelige som de formålsrationelle.

De religiøse følelser rummer et brud på systemernes formålsrationalitet. For de samfundsinteresser, som er knyttet til de politiske, økonomiske og tekniske systemer, kan de religiøse følelser betragtes som et moment, der kan undergrave systemernes effektivitet, med mindre de kan indrammes og kontrolleres af et afgrænset religiøst system. Ud fra denne betragtningsmåde bliver religionen til en følelsernes overtryksventil i samfund, der er præget af rationaliserede systemer. Men denne synsmåde konfronteres af de religiøse menneskers selvforståelse. For dem er de religiøse følelser ægte og grundlæggende. De bliver bestemmende for værdierne og for de valg, som må træffes i hverdagens samfundsliv. De religiøse følelser bliver holdepunktet for et meningsfuldt liv i et samfund, der virker kynisk kalkulerende og hjerteløst.

Hochschild kan have ret i, at servicevirksomheder pålægger medarbejderne at fremkalde følelser, der passer til deres erhvervsrolle. Mestrovic kan have ret i, at der

forekommer en tendens til, at ”a new hybrid of intellectualized, mechanical, and mass-produced emotions has appeared.” (Beckford, 2003, s. 205) Men forsøg på at fremkalde følelser gennem management og at kommercialisere og programmere dem er ikke nødvendigvis udtryk for, at disse følelsesudtryk vil dominere, eller at religionen dermed bliver en tom skal. For det første har religionerne tidligere søgt at internalisere religiøse følelser, som bemærket af Beckford og påpeget ovenfor. For det andet støder forsøg på manipulationer med følelserne på modstand i kulturen. På denne front kan man finde eksempler på, at religionerne både træder ind som kritiske instanser og som tilbud om en arena, der ikke er underlagt kommercielle interesser. Religionen kan således være en aktiv modspiller til tendensen til et ’post-emotionelt samfund’.

## Litteratur

Beckford, J.A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bendelow, G. & Williams, S.J. (red.) (1998). *Emotions in Social Life. Critical Themes and Contemporary Issues*. London: Routledge.

Berger, P. & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality*. New York:Anchor Books.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Champion, F. & Hervieu-Léger, D. (red.) (1990). *De l’émotion en religion*. Paris: Le Centurion.

Dahlgren, L. & Starrin, B. (2004). *Emotioner, vardagsliv och samhälle*. Malmö : Liber Forlag..

Eco, U. (1984). *Rosens Navn*. København: Gyldendal.

Elias, N. (1978). *Über den Prozess der Zivilisation*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.

- Elster, J. (1996). Rationality and the Emotions. *The Economic Journal*, 106 (438), s.1386-1397.
- Griffin, D. R. (1988). *Spirituality and Society*. Albany, N.Y.: SUNY Press.
- Hervieu-Léger, D. (1993). *La Religion pour Mémoire*. Paris: cerf.
- Hochschild, A. R. (2003, 1983). *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: U.C.L.A-Press.
- Kirk, H. (1962). *Fiskerne*. København: Gyldendal.
- Kortaba, J. (2005). Eksistentialistisk sociologi. I: M. Hviid Jacobsen og S. Kristiansen (red.) *Hverdagslivet. Sociologi om det upåagtede*. København: Hans Reitzels Forlag. S. 221-250.
- Lawler, E. J. (2001). An affect theory of social exchange. *The American Journal of Sociology*, Vol 107, is. 2., s. 321-354.
- Massey, D. (2002) Emotions and the History of Human Society. *The American Journal of Sociology*, 64, s. 1-29.
- Mestrovic, S. (1997). *Postemotional Society*. London: Sage.
- Morris, B. (1987). *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riis, O. (2003). Sociologi som dialektisk samfundsbevidsthed. I: M. H. Jacobsen (red.) *Sociologiske visioner*. Århus: Systime.
- Scheff, T.J. (1997). *Emotions, the social bond and human reality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wikan, U. (1990). *Managing turbulent hearts: a Balinese formula for living*. Chicago:

University of Chicago Press.

Zablocki, B. (1971, 1980). *The Joyful community. An account of the Bruderhof.*  
Chicago:University of Chicago press.





# **En feltteoretisk analyse af kirkens udfordringer i et senmoderne, nordisk samfund: Danmark**

## **Forord**

Dette manuskript bygger på et oplæg til Svenska Kyrkans forskningskonference i Uppsala, oktober 2005. Oplægget sigter på at præsentere en form for kirkesociologi, der ikke er rent empirisk eller apologetisk, men som kan bidrage til at rejse en kritisk og konstruktiv diskussion af kirkens samfundsmæssige situation og de problemer og muligheder, det indebærer. Dette er et diskussionsoplæg, som rejser nogle kritiske spørgsmål og sætter dermed en dagsorden for diskussionen. Det peger ikke (bevidst) frem mod en bestemt konklusion. Et organisatorisk svar på de udpegede problemer vil rumme både fordele og omkostninger. En afvejningen af fordelene mod omkostningerne kan ikke bestemmes objektivt, men vil afhænge af kirkepolitiske værdier.

## **Kirken som socialt felt**

Der kan anlægges flere synsvinkler på kirken. Teologisk set er det en institution, der er indstiftet ved guds helligånd. Med denne synsvinkel har kirken er bestemt kaldelse, som ikke kan fraviges. Der kan være diskussion om fortolkningen af denne kaldelse, men principperne er klare. Med en sociologisk synsvinkel betragtes kirken som en samfundsinstitution.<sup>30</sup> Den er afhængig af aktiviteter i samfundet; kirken indgår i en social arbejdsdeling og er afhængig af virksomheden i andre institutioner. Kirken kan også påvirke andre institutioner. Der findes imidlertid en vifte af sociologiske betragtningsmåder. De varierer i synet på samfundet og dermed også i synet på kirkens plads i samfundet. De sociologiske teorier kan enkelt beskrives som spændende fra de, der betragter samfundet som et samlet system til de, der betragter samfundet som præget af åbne og skjulte konflikter. Betragtes samfundet som et integreret system

---

<sup>30</sup> En institution defineres indenfor den funktionalistiske sociologi som: "social practices that are regularly and continually repeated, are sanctioned and maintained by social norms, and have a major significance in the social structure". (The Penguin Dictionary of Sociology, London 1994, s. 216) Ved at betragte kirken som institution fokuses på dens plads i samfundsstrukturen og de værdier, den repræsenterer. Ved at betragte kirken som organization fokuseres på dens indre opbygning og virkemåde: dens arbejdsdeling, ledelsesform, ressourcer, afgrænsning af og forhold til medlemmerne samt dens produktionsmåde. Ved at fokusere på kirken som felt fokuseres på mere eller mindre spændingsfyldte konstellationer af interesser og ressourcer i og omkring feltet.

indebærer det, at samfundet tillægges erklærede eller underforståede fælles mål, som liv og vækst. Systemets fælles mål forventes desuden at være i harmoni med medlemmernes behov, interesser og værdier. Den grundlæggende argumentation ændres ikke væsentligt, alt efter om systemet opfattes som analogt med en organisme, med en maskine eller som et kybernetisk reguleret kommunikationssystem. Institutionerne påregnes at fungere, så de bidrager til opfyldelse af det fælles mål og medlemmernes ønsker og behov. Dette indebærer, at religionen forventes at opfylde delmål for systemet. Kirkens funktion er hensigtsmæssig for samfundet. En velfungerende kirke vil bidrage til at effektivisere og harmonisere samfundet. Desuden forventes kirken forventes at fungere i pagt med medlemmernes interesser og ønsker. En systembetragtning går ud fra, at kirkens mål og medlemmernes interesser og behov i sidste instans er sammenfaldende. Den går ud fra, at kirkens budskab stemmer overens med en positiv behovsdækning for alle dens medlemmer. En funktionsanalyse vil påpege medlemmernes fælles ønsker og forventninger til kirken og undersøge, hvorledes den kan besvare disse ønsker mest effektivt.

Denne form for analyse kan være formålstjenlig til visse problemstillinger. Men når medlemskrisen i de statsligt støttede kirker i Vesteuropa og især den danske folkekirke er til debat, vil en analyse med et system harmonisk udgangspunkt være mindre egnet til at rejse de væsentlige spørgsmål. Det er desuden værd at hæfte sig ved, at denne form for analyse ikke hensigtsmæssigt kan belyse den kristne urkirkes spændinger med det romerske samfund eller dens fordring til medlemmerne om at sætte deres umiddelbare behov til side for at kunne virkeliggøre det religiøse mål. Budskabet var i denne sociale situation, at religionen ville så splid, splitte familier og kræve selvopofrelse. Denne form for budskab kan bedre analyseres i et feltteoretisk end i et systemteoretisk perspektiv.

Betegnelsen feltteori har forskningshistoriske rødder i Kurt Lewins socialpsykologi.<sup>31</sup> Men i den følgende fremstilling henviser feltteori til den type af sociologiske analyser, der studerer konstellationen af interesser og ressourcer indenfor et konkret socialt område. Den form for feltanalyse, som er mest aktuel i Norden, er Bourdieus. Han definerer et felt som "a network or a configuration, of objective relations between positions." (Bourdieu & Wacquant, 1992, s. 97) Definitionen henviser til positioner, som er objektivt defineret i deres forekomst og de bestemmelser, de udøver på de agenter eller institutioner, som indtager dem. Bourdieus feltanalyse minder om spilteoriens konstellation af spillerpositioner med forskellige

mulige strategier og forskellige resultater. Feltets struktur og dynamik præges af afstande og asymmetri mellem de kræfter, som konfronteres i det. Bourdieus analyse gælder derfor også de kampe, der udløses i feltet. Agenternes strategier afhænger af deres position og dermed af de 'kapitaler', de disponerer over, samt af deres opfattelse af feltet.

Bourdieu har sat sit præg på tilgangen i det følgende; men der er i endnu højere grad tale om inspiration fra Remy og Voyés feltanalyse. Deres definition af feltet gælder måden, hvorpå et socialt bestemt produkt stilles til disposition for et vist socialt behov gennem en legitim organisering af helheden af roller, mål og midler.<sup>32</sup> Det sociale systems basis kan betragtes ud fra en økonomisk og en politisk dimension; men disse har forbindelse til henholdsvis et økonomisk og et politisk felt. Feltet struktureres omkring et produkt, som værdisættes socialt. Frembringelsen af produktet forudsætter en praktisk viden (savoir faire). Dermed kan der dannes et korps af specialister, som kan stræbe efter legitim eneret på at frembringe produktet. Denne feltanalyse synes at give et bedre svar på de dynamiske udfordringer. Den formår at inddrage spørgsmålene om legitimitet, pluralisme og relationer mellem felter. Remy og Voyé har vist at denne form for analyse kan anvendes på studier af mere abstrakte institutioner, som det økonomiske, politiske - og det religiøse felt. Der er imidlertid ikke i det følgende tale om en skolastisk anvendelse af et bestemt feltteoretisk skema.

Med feltteori kan man tænke på analyser af et socialantropologisk eller sociologisk feltarbejde, altså empiriske studier baseret på observationer af det strukturerede samspil mellem en afgrænset kreds af sociale agenter. Det kan være en landsby, en virksomhed eller en institution. Feltteorien er et sprog, der benyttes for at kunne identificere positionerne i samspillet, parternes interesser, deres indbyrdes relationer og gensidige strategier. En feltanalyse omfatter både feltets produktive og reproduktive processer, og den dækker både samarbejde og konfrontation mellem positionerne i felter.

I et feltteoretisk perspektiv betragtes samfundet og dets institutioner som præget af interesse-mæssige konstellationer, som kan udløse spændinger og konflikter.

---

31 Som er interessant, men sigter på andre problemstillinger end den foreliggende.

32 « la manière dont un produit social déterminé est mis à la disposition d'une certaine demande sociale, à travers l'organisation légitime d'un ensemble de rôles, d'objectifs et de moyens. » (Remy et al., 1990, Bd1 s. 158)

De kan være åbne eller underliggende, centrale eller perifere, vedvarende eller kortvarige. Et samfundet kan præges af ro. Men feltteorien er tilbøjelig til at se det som udtryk for en midlertidig våbenhvile, snarere end som en normaltstand. Der kan også i et spændingsfyldt felt forekomme stilstand på overfladen.

Et felt kan kort karakteriseres ved dets omfang, masse, energi, organisation og tæthed. Det vil have en mere eller mindre klar afgrænsning til andre felter. Det vil involvere en større eller mindre mængde af agenter. Det kan disponere over en større eller mindre fond af ressourcer i form af penge, arbejdskraft. Det kan være organiseret ud fra et klart og fungerende sæt af regler eller ud fra et postuleret sæt af regulativer og et fungerende sæt af uformelle normer. Det kan have agenterne knyttet stærkt eller svagt til feltet, og i feltet kan agenterne have tætte forbindelser eller sporadisk kontakt.

Agenterne i feltet vil have forskellige interesser og behov. En klynge af agenter kan indgå i en alliance og formulere fælles mål. Dermed vil de samtidig markere en front overfor agenter udenfor klyngen. Klyngen kan organiseres som en interessebærende organisation. Den vil støtte sig på medlemmernes loyalitet, og den kan appellere til nye medlemmer for at opnå støtte gennemslagskraft i samfundet. Den kan også markere afstand til andre organisationer og andre agentklynger. Indenfor organisationen vil der være forskelle på agenternes interesser og ressourcer, og forskellige underklynger kan dannes for at gøre deres særinteresser gældende. Hermed er tankegangen i feltanalysen skitseret, i kontrast til den harmoniserende systemanalyse.

Det er vanskeligt at karakterisere religionen som et felt, fordi dens omfang og status er diffus og flydende. Derimod er det muligt at betragte kirken som et felt: en afgrænset interesseorganisation, der samler og udtrykker et kompleks af særlige agentinteresser, og som søger at sætte særlige interesser igennem i samfundet. Interesserne omkring kirken manifesterer sig på et makro-plan i kirkens forhold til statsmagten og andre interesseorganisationer, på et meso-plan i form af de interesser som kirkens indre grupperinger fremfører, samt på et mikro-plan i forholdet til de ønsker og behov, som medlemskredsen af agenter søger at kanalisere igennem kirken.

En feltteoretisk tilgang indebærer, at man betragter kirken som en dynamisk konstruktion. Kirkens bestemmelse og dens opgave ligger ikke fast. Hvad kirken er, afhænger dels af en social ramme, som sætter grænser for, hvad kirken kan være, og dels af indre diskussioner om hvad kirken bør være. Analysen gælder for det første den sociale kontekst: hvilke institutioner kirken må forholde sig til som mod- og medspillere, og hvilke betingelser i hverdagen, de sociale aktører har for at udfolde et

liv præget af deres religiøse identitet. For det andet gælder analysen de indre interessepositioner. Denne del handler om at udpege de væsentlige positioner, deres ressourcer og interesser, samt forholdet mellem positionerne i indbyrdes samarbejde, i indbyrdes diskussioner eller i åbne konflikter.

En feltanalyse vil søge at identificere forskellige interessepositioner og deres forskellige ønsker krav; og den går ud fra, at kirkens profil er i samklang med visse agents interesser men ikke med andre agents. Feltet vil præges af formelle eller uformelle regler for virksomheden, og af samspillet og adgangen til ressourcerne indenfor feltet. Agenterne kan have stærkere eller svagere mulighed for at mobilisere ressourcerne og præge reglerne. Dette kan betragtes som udtryk for deres magt. I et struktureret felt kan der være positioner, som tildeles en særlig adgang til ressourcer og fastlæggelse af regler. Nøglepositionerne kan tildeles en strukturel dominans, og de agenter, som opnår nøglepositionerne kan tilstræbe en større eller mindre grad af realisering af positionens dominansforhold. Hvis der ikke er overensstemmelse mellem nøglepositionernes udøvelse af magt og den dominans, der tilskrives positionen af feltets medlemmer, opstår et legitimitetsproblem. Dominansen handler om hvilke områder, lederne kan fastlægge regler for, hvor omfattende reguleringer, de kan hævde, samt hvilke ressourcer, de kan hævde adgang til.

Den foreliggende problemstilling er kompliceret af, at feltet er udsat for forandringer. Ganske vist er de indre interessepositioner forholdsvis stabile. Men feltet befinder sig i et samfund, der er præget af markante ændringer. Disse ændringer medfører spændinger mellem feltet og omgivelserne og indenfor feltet. Feltet er ikke isoleret, men præges af relationer til samfundet. Feltet står i et Gestalt-forhold til det omgivende samfund, og dets indre interessepositioner er forbundet med interesser udenfor. Et felt, der i sin form og funktion, er tilpasset det feudale landbrugssamfund, vil i en moderne kontekst ændre funktion. Dets oprindelige funktioner vil skurre imod de moderne systemers logik. Den traditionsbundne kirke kommer på den moderne baggrund til at fremtræde som bærer af re-aktionære interesser eller som et museum for nostalgiske minder. Dette skal læses som en illustration af betydningen af den dynamiske kontekst, ikke som en påstand om, at kirken har påtaget sig en museumsfunktion.<sup>33</sup>

Feltet kan forandre form, omfang og karakter. Det kan udvides eller

---

<sup>33</sup> Selvom der lægges afstand til funktionalisme som teori, udelukker dette ikke at anvende funktion som betegnelse for institutionens virksomhed og dens sociale følger. Det bliver først problematisk, når funktionalismen hævder, at visse funktioner er nødvendige for helheden.

indsnævres. Således kan kirken antage en bredere, folkekirkelig form, eller den kan snævres ind på sekterisk vis, til at omfatte et udsnit af særligt kvalificerede medlemmer. Kirken kan desuden skifte karakter ved at ændre medlemsgrundlag eller ved at omdefinere kirkens virkefelt. Kirkens form og virkefelt ændres fordi samfundets ændres og dermed de indre og ydre interessekonstellationer.

Statsmagten repræsenterer ikke en samlet interesse overfor kirken. Der være modstridende interesser hos forskellige partier. De vil pålægge kirken forskellige funktioner. Partierne vil retfærdiggøre deres interesser. Det kan de blandt andet gøre ved at henvise til deres fortolkning af kirkens guddommelige mission eller af kirkens samfundsmæssige funktion. Medens en organisk betragtningsmåde kan være egnet til at løse en bestemt opgave, er en feltteoretisk betragtningsmåde mere velegnet til at afdække modsigelser og problemer.

## **Forandringer i den sociale kontekst**

I løbet af de sidste 200 år har samfundet undergået flere omvæltninger i sin struktur. Der er mange måder at karakterisere forandringerne på. De sociologiske teorier er enige om visse fællestræk, men der er også divergenser i karakteristikken. Der er enighed om, at forandringen præges af flere faser - men uenighed om hvordan den nugældende fase skal karakteriseres. Jeg vil tillade mig at forenkle den teoretiske diskussion. Det teoretiske udgangspunkt er især præget af Habermas og Giddens.

Kirken er en samfundsinstitution med historisk forankring i det før-moderne samfund. Kirken er ideologisk og symbolsk knyttet til monarkiet; det kommer blandt andet til udtryk i forbønnen for kongehuset. Den er knyttet til agrarsamfundet, hvilket kommer til udtryk ved høstgudstjenester og bordbøn. Kirken er historisk knyttet til et patriarkalsk slægts- og familiemønster, hvilket kom til udtryk i katekismen; og denne arv kan stadig spores hos visse præster. Kirken er endelig knyttet til en stabsfunktion, der er udvalgt ved formel uddannelse. Dermed lagde den vægt på en elitær, kognitiv religiøsitet - at menigheden blev belært fra de få med akademisk uddannelse i den rette lære.

Ved overgangen til det moderne samfund stod kirken som institution forankret i det før-moderne samfund. Dette kom til udtryk ved konfrontationer på mange af det moderne opbruds fronter. Det moderne samfund kan for det første karakteriseres ved en udbredelse af en teknisk-naturvidenskabelig orientering. Her skal man ikke overdramatisere konfrontationen mellem kirke og naturvidenskab. I enevældens tid

blev prædikestolene brugt til at udbrede den nye videnskab og dens resultater. Men det skal heller ikke benægtes, at der undervejs forekom sammenstød. Ikke mindst i kølvandet på biologien og geologien. Problemet opstod først og fremmest, idet den teknisk-naturvidenskabelige orienteringsmåde blev universel, som der var tilløb til i positivismens æra. For dermed blev teologien reduceret til naiv overtro.

For det andet kan det moderne samfund karakteriseres ved en udbredelse af kapitalisme med vægt på materielle værdier, der kan kommerialiseres, og med individuelle, rationelle beslutningstagere. Dette brød på flere punkter med kirkens traditionelle værdigrundlag. Kapitalismens stræben efter materielle værdier står i modsætning til forbudet mod at dyrke Mammon og stræbe efter jordisk gods. Den kommercielle stræben efter økonomisk gevinst på andres bekostning stemmer ikke med det 10. Bud. Synet på mennesket som en individuel, rationelle beslutningstager er ikke i pagt med synet på mennesket som syndigt og afhængigt af Guds nåde. Sammen med kapitalismen følger en utilitaristisk etik, som i ekstrem form svarer til en laissez-faire holdning i forventning om, at markedet efterhånden vil finde et optimalt balancepunkt. Dette er ikke i overensstemmelse med kirkens næstekærlighedsetik. Der har selvfølgelig været mange bestræbelser på at omfortolke de kristne værdier, så de passer sammen med kapitalismen, ikke mindst siden kapitalismen er blevet det dominerende økonomiske system i verden. Men også disse kompromisser er præget af indre modsigelser. Det er lettere at bringe magisk religiøsitet i samklang med kapitalismens vare- og pengefetichisme end med kristendommen.

For det tredje kan det moderne samfund karakteriseres ved en rationaliseret offentlig forvaltning med formel ret og bureaukrati. Kirken har bidraget til at legitimere dette statssystem med sin øvrighedslære. Det bureaukratiske statssystem er i vor tid typisk forbundet med en demokratisk styreform. Demokratiet hviler på præmisser om den selvstændige borgers deltagelse i beslutningsprocessen ved et åbent valg. I demokratiets gennembrud stillede mange fremtrædende teologer - også Kierkegaard og Grundtvig - sig skeptiske overfor folkestyret. Denne holdning fortsatte op i tredivernes politiske brydninger, hvor flere fremtrædende teologer - som pastor Bartholdy og Kaj Munk - udtrykte en dyb skepsis overfor demokratiet. I dag har kirken affundet sig med at være underlagt en demokratisk valgt minister. Men den indre demokratisering af kirken er bremset op ved provstiudvalgene. Menighedsrådene fungerer ikke i fuld samklang med de demokratiske idealer. Præsten er født medlem; rådets indflydelse på kirkens virksomhed er begrænset; rådet har indflydelse på valget af præst, men det kan ikke afsætte en præst - selv efter vedvarende

uoverensstemmelser – uden biskoppens tilslutning. Den øverste administrative myndighed udgøres formelt set af kirkeministeren, men denne har reelt begrænset indflydelse på kirkens virksomhed.<sup>34</sup> Kirkens magtstrukturen præges mere af præstestanden end af det brede folk. Dermed står kirken med en vis diskrepans i forhold til demokratiet.

I de moderne stater er der udviklet forskellige former for sociale sikringssystemer. De har ofte historisk rødder i kirkens hjælpeinstitutioner; men de har løsrevet sig og er blevet en del af statsbureaukratiet. I mange lande har velfærdsinstitutionerne stadig en vis tilknytning til kirken. Disse moderne bureaukratiserede velfærdsinstitutioner udgør en udfordring for kirken. Det er nemlig væsentligt for lægfolket at se religionens praktiske konsekvenser. Kristendommen lægger selv op til at vurdere træet på dets frugter. Det betyder, at man vil se ordene om næstekærlighed blive fulgt op i praksis. Men den samfundsmæssige arbejdsdeling begrænser kirkens funktion til at belære om et verdenssyn og en abstrakt etik. Det svækker budskabets troværdighed, hvis det ikke omsættes i en mærkbar og synlig praksis. I de samfund, hvor kirken er involveret i socialt hjælpearbejde, har den troværdighed. I de samfund, hvor kirken kun tilbyder en rituel ramme om en forelæsning i teologi er troværdigheden svækket.

For det fjerde kan det moderne samfund karakteriseres ved dens udformning af en livsverden, der står i et modspil til de formelle samfundssystemer.<sup>35</sup> Mennesket står i hverdagen i en livsverden, der præges af mellem menneskelige relationer, og som ikke er underlagt den naturvidenskabelige, kapitalistiske, demokratisk-bureaukratiske logik. Blandt de moderne særtræk ved livsverdenen er især bruddet med det patriarkalske slægtssystem, kvindernes ligestilling og børnenes og de unges selvstændiggørelse. Kirken har i sin moralorientering ofte fokuseret på livsverdenens spørgsmål. Der lægges vægt på familie- og sexualmoral, snarere end på offentlig moral. Dette er ikke begrundet ved kirkens læregrundlag, men det er en interesseprofil, der har rod i kirkens funktioner i det førmoderne samfund. Der er i den moderne kontekst god grund til fokusere på livsverdenen, især fordi den er under et rationaliseringspres. Menneskerne underlægges bestemte rationaliseringer ikke blot i deres arbejde, som kunder, som vælgere, som trafikanter, og så videre - men mål-middel-tænkningen slår ind i de intime relationer. For eksempel kan man spore en

---

<sup>34</sup> Kirkeminister Tove Fergos forsøg på at sætte et teologisk aftryk på kirkens virksomhed affødte en omfattende kritik fra flere sider, som sandsynligvis bidrog til, at hun blev udskiftet som minister.

<sup>35</sup> Dette henviser til Jürgen Habermas' kendte diskussion. (Habermas, 1982)



kommercialisering af de intime relationer, når unge skildrer deres 'kapital' på 'kødmarkedet', med lidt ironisk distance; eller når reklamefolk ansporer børn til at forhandle og handle med forældrene for at få lige netop den vare, som man vil have forældrene til at købe til børnene. 'Vis mig hvor meget du elsker mig ved at købe lige netop den ting til mig, så skal jeg vise dig, hvor meget jeg elsker dig'.

For det femte fremhæver mange samfundsteorier individualisering og autonomi som en hovedtendens i moderne samfund.<sup>36</sup> Dette skal imidlertid forstås med visse forbehold. Det er tautologisk at hævde, at moderne mennesker frigøres fra traditionelle autoriteter, når der er sket et autoritetsskifte. Det er misvisende at hævde, at udviklingen består i en entydig frigørelse af det selvstændige individ. Individualiseringen er baseret på en samtidig udvikling af regulerende systemer. Den individuelle trafikant har valgmulighed for valget af rute, men er bundet af vejnet og trafikregler. Den individuelle forbruger har mange valgmuligheder i supermarkedet, men de styres af marketingafdelingens udvalg og det spontane køb manipuleres af mekanismer, man ikke selv gennemskuer som kunde.

Der er især en form for samfundsvidenskabelig teori, som pointerer individualiseringen, nemlig teorien om rationelle valghandlinger.<sup>37</sup> Dens præmis er, at samfundet er baseret på individuelle aktørers beslutninger. Det kommer til udtryk ved økonomiske valghandlinger på et marked eller ved politiske valg. Men markedsmodellen hævder en universalitet, som også kan omfatte et ægteskabsmarked eller et religiøst marked. Teorien opsummerer beslutningsprocessens samlede resultat og slutter baglæns til de præferencer, den udtrykker. Den bygger på en atomiseret samfundsmodel som ser bort fra menneskets socialitet. Religionen betragtes ikke som resultat af Guds nåde eller socialt nedarvet, men som individets personlige valg; et resultat af en rationel afvejning af fordele og ulemper. Kirken bliver således udbyder på et marked, og menneskene bliver kunder, der vælger og vrager mellem markedets tilbud. Selve fremkomsten af denne form for teori og dens udbredelse til det religiøse liv rummer en moderne udfordring for kirken. Den kan vælge at acceptere det universelle i kapitalismens logik eller at gå imod den.

I forlængelse af disse karakteristiske tendenser skal det tilføjes, at mange teorier hævder, at disse kendetegn ikke længere er gældende. Man hævder, at samfundet har bevæget sig udover det moderne projekt. Den post-moderne diskussion

---

36 Blandt andet Anthony Giddens'. (Giddens, 1979, 1990)

37 For en kritisk præsentation, se Jon Elster.

spørger på hvilke områder, samfundet ændrer karakter, og hvor omfattende ændringerne er. Som fællesnævner for diskussionen består den postmoderne udfordring i, at mennesket får lejlighed til at fokusere på sig selv og at søge sin identitet ved at afprøve sit forhold til en bred vifte af verdensbilleder og livsopfattelser. Denne radikaliserede individualitet har visse fællestræk med den kapitalistiske struktur. Udgangspunktet er individet, og livsanskuelserne indgår på et marked, hvor man tager smagsprøver, til man finder frem til den mest velsmagende - eller selv foretager en blanding, der passer til ens smag. Der er ikke længere store, forpligtende myter; ikke noget fast og forpligtende holdepunkt for identiteten. Autoriteten er forlagt til personens indre overbevisning. Dette er i og for sig i pagt med demokratiets menneskesyn; bortset fra at demokratiet rummer en forpligtelse til at bøje sig for det fælles hensyn, som flertallet manifesterer. For kirken er denne postmoderne udfordring fundamental; for den relativiserer religionen, gør alle religioner til udbud, som individet kan vælge og blande sammen. Det postmoderne syn er i pagt med visse former for buddhisme og visse psyko-religiøse filosofier, som Scientology. På dette marked forsøger kirken at sælge en gammel pakkelsning. Den betragtes ikke som forbrugerens eget valg og eget produkt, men som en gave fra Gud.

### **Kirkens reaktions- og aktionsmuligheder**

Disse udfordringer må kirken forholde sig til. Den kan svare ved en konfrontation, ved et kompromis eller ved at undvige emnet. Det sidste udgør også et valg. Kirken kan således forholde sig til den naturvidenskabelige tænkemåde ved at markere grænser for dens gyldighed. Kirken kunne gå ind i debatten om økologi, bioetik og medicin og markere, at det ikke kun er teknologien, der skal sætte dagsordenen.

Kirken kunne forholde sig til bureaukratiet ved at fremhæve, at man ikke blot skal følge reglerne, men at der også skal tages hensyn til næsten; at de formelle sanktioner må følges op af personlig tilgivelse. Kirken kunne således tage bureaukратиets upersonlige vrangside op til kritisk diskussion i stedet for blot at fungere som statens forlængede arm. Kirken kunne forholde sig til demokratiet. Den kunne tage folkestyret til sig, også i de indre anliggender. Den kunne samtidig markere, at et valgt flertalsstyre også bør sikre et hensyn til mindretallene; ikke mindst de mindretal, som har vanskeligt ved at mobiliseres og organiseres politisk.

Kirken kunne forholde sig til kapitalismen ved at markere grænser for dens gyldighed; ved at gøre det klart, kommercialiseringen ikke må gælde alle menneskelige

forhold; ved at forklare, hvorfor begær efter næstens gods er en synd; ved at forklare, at markedets regulering ikke sikrer samfundets svage, og at vi må have et kristent ansvar overfor dem. Den kunne rejse en aktuel debat om hvad Moselovens 10. Bud indebærer for moderne mennesker i et kapitalistisk samfund. Men generelt synes kirken at forholde sig passivt eller endog positivt til kapitalismens udfordringer.

Der er imidlertid en udfordring, som kirken vanskeligt kan undgå, nemlig det religiøse marked. Rational choice-modellen lægger op til, at kirken må tilpasse sig markedet for eksempel ved et mere differentieret udbud.<sup>38</sup> Men der er nogle problemer ved teorien, når den overføres på 'det religiøse marked'. Man er ikke optaget ved et personligt valg men ved en barnedåb. Som voksen tilhører man et slægtsfællesskab, som markeres ved riter - hvoraf de vigtigste foregår i kirken. Derfor vedrører det religiøse omvalg ikke kun en selv, men det markerer en afstand til ens slægtninge. Som regel er udmelding af kirken ikke udtryk for, at en anden religion har et udbud, der passer bedre i ens smag - men for indifferens eller afstand overfor kirken. Rational Choice-teorien rummer ikke nogen forklaring på de faktorer, som er de væsentligste for det religiøse engagement: køn og generation. På et punkt har teorien dog ret: Der kan ske en mobilisering af medlemmerne, når organisationen er opmærksom på deres situation og deres behov. Dette sker ikke kun gennem markedsmekanismen. Den kunne ske ved en demokratisering eller en nyfortolkning af indholdet. Teorien hævder, at der sker en mobilisering gennem konkurrence på det religiøse marked. Men det kunne også ske indenfor kirken. Når kirken forholder sig passiv til det religiøse markedes udfordring, er det tegn på en lurende krise.

Kirken kunne forholde sig til livsverdenen ved at kæmpe for dens etik og værdier og ved at gå i rette med 'tiltag', som vil kolonisere den. Kirken kunne formulere en positiv opfattelse af kvindernes ligestilling og af respekten for børns rettigheder. Den kunne forsvare de medmenneskelige hensyn, som de bureaukratiske regler udvisker.

Ved at forholde sig tavs overfor de moderne udfordringer, kommer kirken til at fremtræde som en eksponent for det før-moderne samfunds institutioner. I princippet kunne kristendommen tale for en værdirationalitet, der er overgribende i forhold til de rationalitetsformer, som præger det moderne projekt. De bygger på en mystifikation af værdiernes kilde. Forbrugernes ønsker og behov er ikke til diskussion, vælgernes grundlag for deres partipræferencer er ikke til diskussion, videnskabens valg af præmisser og problemstillinger er ikke til diskussion. De individuelle ønsker,

præferencer, behov, motiver kædes sammen af serielle logikker, der rummer utilsigtede følger. I forhold hertil kunne kirken formulere et kristent værdigrundlag, som kunne binde beslutningerne og beslutningstagerne sammen, samt en moderne, kristen etik, som kunne give anvisninger på at leve ansvarligt under det sen-moderne samfunds udfordringer.<sup>39</sup> Men det forudsætter, at kirken gennemtænker, hvad kristendommen kan betyde i dag. Kristendommen skal reformuleres for at kunne fremtræde som en menneskelig udfordring. Sidste gang, kirken prøvede det, var under reformationen og modreformationen. Den romersk-katolske kirke prøvede at besvare denne udfordring under 2. Vatikankoncil - men den har tilsyneladende trukket dele af sit svar tilbage. Dette er i og for sig forståeligt, for opgaven er yderst vanskelig.

Hvis kirken ikke besvarer den moderne udfordring, vil sekulariseringsprocessen fortsætte. Sekulariseringen er nemlig ikke udtryk for en historisk skæbne, hvor religionen nødvendigvis trænges tilbage. Det er udtryk for, at de religiøse hovedorganisationer forholder sig passivt til de moderne udfordringer. Der er naturligvis en risiko ved at tage disse udfordringer op. Man kan komme til at lægge sig ud med kirkens traditionelle støtter, hvis interesser er knyttet til før-moderne positioner. Problemet er, om kirken har modet og evnen til at besvare udfordringen om en fortløbende reformation.

## **Kirkens indre interessepositioner**

Meget tyder på, der er brug for en fornyet reformation, som forholder sig bevidst til at reformulere kristendommens værdigrundlag i en konfrontation med det moderne samfunds udfordringer. Dette kan medføre indre splittelser og indre kampe, som reformationen og vækkelserne gjorde det. Ingen ønsker konflikter blot for spændingens skyld. Men udfordringen vil automatisk polarisere de forskellige interessepositioner i kirkens felt.

## **Funktionærernes interesser og ressourcer**

En første differentiering af de indre interessepositioner i det religiøse felt må skelne mellem funktionærerne og medlemmerne. Funktionærerne i en organisation har dens virksomhed som deres materielle grundlag. De er aflønnet af organisationen med

---

<sup>38</sup> Som fremhævet af Iannaccone (1992).

<sup>39</sup> Det er problematisk at hævde, at hele samfundet er præget af post-moderne tendenser. Derfor foretrækkes det at betegne den aktuelle fase i samfundets historie som sen-moderne.

henblik på at levere bestemte serviceydelser for medlemmerne. Funktionærerne er underlagt bestemte formelle retningslinjer i deres virksomhed. Funktionærerne har særlige interesser i feltet i forhold til medlemmerne og den offentlige forvaltning, som kirken er administrativt underlagt.

Blandt funktionærerne forekommer en særlig konstellation af idealistiske, pragmatiske og personlige interesser. De idealistiske interesser knytter sig til organisationens målsætning, men er ikke nødvendigvis sammenfaldende med organisationens officielle fortolkning af den. De pragmatiske interesser knytter sig til det daglige arbejde indenfor organisationen, til arbejdsbetingelserne og lønforholdene, til samarbejdet med kollegerne, og til ens status og karrieremuligheder. De personlige interesser sigter til de muligheder og begrænsninger udenfor organisationen, som ansættelsen giver. Det handler blandt andet om de levevilkår, som knytter sig til aflønningen, og den prestige ansættelsen kan give i samfundet.

Kirken tilhører kategorien af idealistiske organisationer, som er præget af et mål om at udbrede et bestemt budskab til en målgruppe. I idealistiske organisationer er funktionærerne udsat for særlige forventninger til at identificere sig med organisationens målsætning, og til at være villige til at ofre andre interesser for dette. Der pålægges religiøse funktionær en fordring om oprigtighed især i forbindelse med sjælesorgen men også ved ritualefunktioner. Arbejdet forventes at være mere end en kontraktopgave og et levebrød. Dette gælder især præsten, men det smitter også af på de andre funktionærgrupper. Funktionærerne bliver af og til udsat for en mistanke for at være for optaget af de personlige interesser. Det vil oftere være pragmatiske interesser, som træder ind som udfordring. Funktionærerne er bundet til at opfylde officielle forskrifter for arbejdet. Der er en klar rangorden blandt kirkens funktionærer, med sognepræsten som den almene leder. Den funktionsdeling, som i visse religiøse organisationer kan forekomme mellem den intellektuelle, rituelle og administrative leder, forekommer ikke i folkekirken. Dette lægger stor lokal magt og et stort ansvar over på præsteembedet.

Det er almindeligt, at de pragmatiske interesser for at opfylde arbejdsfunktionerne kan komme i konflikt med de personlige interesser; men de pragmatiske interesser kan også komme i konflikt med de ideale interesser. Det kan forekomme, når en præst pålægges at fremføre ord eller udføre handlinger, som man ikke kan godtage ud fra opfattelsen af idealerne. Således fandt nogle præster det urigtigt at vie fraskilte eller døbe børn, hvis forældre og faddere gav åbent udtryk for, at de ikke tog rituallet alvorligt. Det kan også forekomme, at en organist eller degn

pålægges opgaver af sognepræsten, som man finder upassende og urimelige.

Fordringen om at opfylde idealet stiller uendelige krav til funktionærerne. I nogle idealistiske organisationer understreges den ideale fordring ved at aflønningen er forholdsvis lav. Men folkekirkens funktionærer - og især præsterne - er forholdsvis vellønnede. Samtidig har præsterne en forholdsvis høj grad af selvstændighed i arbejdet. De har stor indflydelse på praksisen. Funktionærerne skal følge visse bureaukratiske regler, men de er ikke som andre offentlige funktionærer underlagt en løbende kontrol. Desuden bliver deres indsats ikke underlagt en løbende evaluering, som bestemmer deres arbejdsforhold, aflønning og karriere. I forhold til tilsvarende funktionærgrupper i den offentlige serviceforvaltning har kirkens funktionærer ret stor selvbestemmelse. Dette kan på den ene side tilskynde selvopofrelse i tjenesten og på den anden side undskylde passivitet. Det er et internationalt særsyn, at en fraktion af danske præster teologisk søger at retfærdiggøre en passiv, privilegeret position.

Funktionærernes status afhænger af deres uddannelse. Dette gælder i særdeleshed præsten. Gennem en akademisk uddannelse i teologi opnår præsten en viden om kristendommens tilblivelse, dens historie, dens diskussioner om trosgrundlaget samt dens etiske konsekvenser. Der kan være indslag i uddannelsesforløbet om praktisk teologi og andre religioner. Denne uddannelse er sikrer en formel viden om kristendommen. Uddannelsen giver ingen garanti for præstens personlige egenskaber eller tilegnelsen og praktiseringen af troslæren. Dette kontrolleres gennem samtaler med menighedsråd og biskop. Uddannelsen lægger forholdsvis stor vægt på historisk-kritiske studier af kristendommens kildegrundlag, men langt mindre på den moderne, samfundsmæssige kontekst for kristendommen.

Præstens autoritet overfor menigheden og repræsentanterne for andre samfundsinstitutioner afhænger af, at der er almindelig respekt for uddannelsen. Dette var i høj grad tilfældet i det før-moderne samfund, hvor præsten ofte fremstod som den eneste i landsbyen med en akademisk uddannelse. I dag kan en menighed rumme en lang række personer, der har uddannelse af tilsvarende niveau og med overlappende kompetencer. Der på være kandidater i religionsvidenskab eller filosofi i menigheden, som vil være i stand til at forholde sig kritisk reflekteret til præstens udsagn.

I relationen til andre institutioner vil præsten også møde personer, som har akademisk kompetence. Hvis præsten rejser spørgsmål om bestemte interesser, kan man blive konfronteret med andre akademikere, som sagligt kan begrunde, at sagen må diskuteres ud fra deres fagsyn, men ikke ud fra præstens. Problemet bliver gjort til et pædagogisk, et teknisk, et miljømæssigt, et juridisk, et økonomisk eller andet. Der

bliver lidt råderum tilbage til kristendommen og religionen og dermed til præstens kompetence og interesseposition. Selv i spørgsmål, hvor folk selv betragter spørgsmålet som religiøst, kan andre eksperter gribe ind for at omdefinere det, og dermed trække det ud af kirkens og præstens kompetenceområde.

Konkurrencen med andre akademikere og eksperter rejser spørgsmål om præstens autoritet. Dette problem forstærkes gennem menighedens oplevelse af, at præsternes faglige kompetence ikke passer til udfordringerne i det moderne samfund. Der har således været en løbende diskussion igennem mange år om teologistudiets manglende grundlag i religionspsykologi, religionssociologi og religionshistorie. Dette udtrykker en spænding mellem fagteologernes interesse for at fastholde fagtraditionen på den ene side og menighedens interesse for at varetage praktiske kirkelige opgaver i en moderne kontekst på den anden. Fagteologien repræsenterer forsøg på at fastholde akademiske diskussioner gennem mere end tusinde år. Den risikerer at fokusere på indre diskussioner om fagtraditionerne, frem for at rette blikket mod de aktuelle udfordringer i dialog med menigheden og samfundet. Ved at fokusere på fagtraditionen risikerer teologien en akademisk isolation. Dermed afskæres præsterne fra at komme i dialog med eller give en saglig kritik til andre ekspertgrupper i samfundet. Selv i mediernes drøftelser af mødet mellem den kristne tradition og andre verdensreligioner er det ofte andre faggrupper, der dominerer. Præsternes faglige kompetence virker ikke altid lige solid med hensyn til ikke-kristne religioner. Dermed mister præsterne troværdighed i forholdet til de mange medlemmer af menigheden, fra skolealderen og op efter, som spørger sig selv, hvad der adskiller kirkens kristendom fra de religioner, man konfronteres med i medierne og i hverdagen.

Mange præster opfatter sig som eksperter i kraft af deres teologiske embedseksamen; både i forhold til menigheden og i forhold til samfundets ledere og offentlighedens intellektuelle. Hvis præsterne skal kunne fungere som agenter i den fornyende reformation, forudsætter det en vilje til at gå i dialog med menigheden, at lytte til dens spørgsmål, problemer og tanker og drøfte kristendommens mulige svar på en saglig og vedkommende måde. Det forudsætter en respekt for den viden, de erfaringer og refleksioner, som findes i menigheden. Der kan spores ændringer i både præsternes status, deres funktioner og deres egen opfattelse af arbejdet.

Universitetsuddannelsen udgør præsternes formelle ressource. Men den udgør ikke den eneste. Præsten kan også trække på sociale ressourcer i form af deres evne og vilje til at kontakte mennesker, lytte til dem, forstå dem og forklare sig overfor dem i et sprog, de forstår, og på en måde, der er vedkommende for dem. Man kan desuden tale

om religiøse ressourcer, som kommer til udtryk i form af præstens personlige engagement i religionen. De kommer til udtryk som en autenticitet bagved præstens udtryk. Menigheden fornemmer, at præsten ikke bare spiller en rolle, men står personligt inde for udtrykket.<sup>40</sup> De religiøse ressourcer betragtes forskelligt i forskellige miljøer. Hvad der for et miljø er udtryk for fromhed vil for et andet være udtryk for hykleri, fanatisme, salvelse eller kætteri. Ved ansættelsen vil et menighedsråd vurdere alle ressourcerne, også de sociale. Nogle medlemmer af menigheden vil lægge vægt på de religiøse ressourcer. Det kommer til udtryk, når den fromme enke spørger en ny præst, om han har mødt Jesus.

Vægtningen af ressourcerne skifter over tid og mellem forskellige miljøer. Den uddannelsesmæssige ressource vejer ikke længere så tungt som i det før-moderne samfund. I vækkelserne blev de religiøse ressourcer tillagt særlig vægt. Man kan endda hævde, at de var væsentlige for splittelsen af vækkelsen. I det sen-moderne samfund får de sociale ressourcer betydning. Medens præsten har tabt akademisk status, er der en chance for at fungere som socialarbejder udenfor det sociale system. Præsten har en særlig mulighed for at supplere socialrådgiverne, psykologerne og lægerne i krisituationer. Præsten har et sprog til at konfrontere nogle eksistentielle problemer, som andre socialarbejdere må undvige eller relativere. Præsten kan konfrontere syndighed, skam og ondskab på en direkte måde. Præsten har i menigheden et forum, som potentielt kan afhjælpe ensomhed og sorg. Der findes en række sociale problemer, som den moderne velfærdsstats sociale institutioner og socialt-medicinske eksperter ikke kan håndtere. Kirken har mulighed for at træde ind i disse problemer, og den gør det i vid udstrækning. Men det forudsætter sociale og måske også religiøse ressourcer. Tilstrømningen af kvindelige teologer er udtryk for ændringer i præstens funktioner. Det er også udtryk for, at de sociale ressourcer får større relevans. Denne ændring har dog ikke sat sig væsentlige spor i den teologiske uddannelse.

## **Medlemmernes interesser og ressourcer**

Der er selvsagt mange måder, man kan analysere agenterne på i det kirkelige felt. En feltanalyse må søge at differentiere mellem positioner, som giver de tilknyttede agenternes adgang til særligt relevante ressourcer. Der kan være store forskelle på mængden og formen af ressourcer, som forskellige grupper af agenter besidder.

---

<sup>40</sup> Hermed kommer vi ind på de religiøse følelsers sociologi. Jeg må henvise til et andet afsnit i dette hefte for en uddybning af emnet.



Ressourcerne gør agenterne i stand til at handle målrettet i feltet. De kan handle pro-aktivt, aktivt eller re-aktivt. Ved en pro-aktiv handling er det agenten selv, der sætter målet for handlingen og som tager initiativet til den; ved en aktiv handling har andre taget initiativet, og agenten medvirker med større eller mindre velvilje; ved en re-aktiv handling har andre taget initiativet, medens agenten blot kan prøve at hænge på, stampe imod eller være passiv tilskuer. Som eksempel kan man tage et kirkebryllup, hvor præsten og det involverede par har aftalt ritualen og nogle i menigheden deltager aktivt med sang og gestik. Men der kan også være nogle i menigheden, som er passive tilskuere. De er blot til et 'globryllup'.

Mængden og formen af ressourcer vil præge, i hvilken grad agenterne er i stand til at bruge det religiøse felt til at varetage deres interesser. Ressourcerne kan omfatte den viden eller de erfaringer, som har særlig relevans for det religiøse felt. Det kan være i form af viden, man har fået fra hjemmet, fra skolen eller senere uddannelse. Det kan være erfaringer, som man har gjort i barndommen eller senere i livet.

Dermed kan vi sondre mellem 'religiøst ressourcestærke' og 'religiøst ressourcesvage' agenter. De ressourcestærke agenter kan forholde sig til, vælge mellem og udnytte de muligheder, der tilbydes i det kirkelige felt. De ressourcesvage vil vanskeligt kunne vurdere, om de foreliggende tilbud har relevans for dem. Ofte vil de religiøst ressourcesvage ignorere tilbuddene, fordi de ikke synes at have adresse til dem. I mange tilfælde vil tilbuddene faktisk kun rette sig mod de ressourcestærke, og endda kun til bestemte undergrupper. De ressourcestærke kan være medlevende deltagere i kirkens ritualer, medens de ressourcesvage kun kan medvirke som passive tilskuere. Indholdet i ritualen vil være lige så mærkværdigt og fremmedartet for dem som indholdet i et afrikansk stammeritual.

I det religiøse felt kan en lang række ressourcer være relevante. Det kan være relevant at levere penge og arbejdstid. Men der vil være en række symbolske ressourcer, som sætter agenter i stand til at få et udbytte af at deltage i kirkens aktiviteter.

Der vil for det første være generelt-kulturelle ressourcer. Kirkens riter er udformet på et særligt sprog som på en indforstået måde henviser til temaer i den danske kirkehistorie. En forudsætning for, at disse symboler kan vække associationer og følelser, er et vist kendskab til dansk sprog og kulturhistorie. Mange af folkekirkens symboler virker fremmede for kristne med anden kulturbaggrund. Medens denne kulturelle ressource tidligere var uproblematisk ikke længere tages for givet. Der trækkes dermed en usynlig grænse i kirken mellem de, der har baggrund i dansk kultur

og 'de fremmede'. Dette aftegner sig også i interessemodsætninger. Nogle mener, at kirken egentlig kun er for danskere; andre mener, at kirken er forpligtet på missionsbefalingen.

Desuden kan formaliseret viden om kristendommen, dens tankeverden og historie udgøre en ressource. En formel uddannelse kan udgøre lægfolkets modspil til præstens teologiske uddannelse. Medlemmer af menigheden kan besidde en kirkeligt relevant viden, der på visse punkter er mere omfattende end den, man opnår på teologistudiet. De kan således besidde en uddannelse i filosofi, religionshistorie, religionsvidenskab, historie eller andre fag, der overlapper teologistudiet, og som punktvis rækker udover det. Hvor vidt denne viden udgør en ressource afhænger af, hvorvidt den betragtes som relevant i kirkens felt.

Kirkegangen i barndommen kan udgøre en enkel indikator for de religiøse ressourcer. Den er ikke dækkende, men den er heller ikke misvisende. Den kunne suppleres med deltagelse i søndagsskole, undervisning i religion og teologi eller oplysninger om religion fra bøger og medier. Desuden vil erfaringer om religion fra barndommen, ungdommen, fra voksenlivet og senere virke som ressourcer, fordi det kan bidrage til at give de religiøse udtryk mening og fylde for agenten.

Religiøse ressourcer er ikke kun positivt motiverende. De kan også afføde en kritik. De ressourcestærke har stærke forudsætninger for at udtrykke deres interesser og fordringer. Således vil agenter med en universitetsuddannelse i for eksempel religionsvidenskab have en relevant viden, der på den ene side kan udvikle et kirkeligt engagement og på den anden side udtrykke en gennemtænkt kritik overfor kirken og andre former for religion. De ressourcestærke har forudsætninger for at forholde sig kritisk til kirkens virksomhed, hvis den skuffer deres ønsker og forventninger. Medens det er let at tilsidesætte den ydre kritik af kirkens grundlag og formål, er det sværere at ignorere den indre kritik, som fremsættes af medlemmer med relevant faglig viden.

De resourcesvage er sværere at skuffe, fordi de ikke har klare forventninger. Men der kan også forekomme frustrationer over kirkens virksomhed blandt de resourcesvage. De har sværere ved at udtrykke deres forventninger og frustrationer som en begrundet kritik. De ved, at de sandsynligvis vil komme til kort, hvis de skal formulere deres kritik overfor en præst. Derfor vil de undgå at komme i diskussion. Den enkle løsning er at holde sig på afstand fra præster og andre, som repræsenterer kirken. Deres vigtigste reaktionsmulighed er at blive kirkepassive. De har svært ved at mobilisere en samlet kritik af kirkens virksomhed. De har ikke noget forum, hvor de kan samles og formulere et fællesprogram. Det typiske kirkelige forum har en

dagsorden, der er fastsat ud fra de ressourcestærkes forudsætninger og interesser.

Medens der kan peges på studier af de ressourcestærke kirkemedlemmer, er der påfaldende få studier af holdningerne blandt de resourcesvage medlemmer af folkekirken.<sup>41</sup> Det er en følge af, at de ressourcestærkes meninger vejer mere i kirkens virksomhed. Desuden er det metodisk vanskeligere at undersøge de resourcesvages synspunkter, interesser, erfaringer og skuffelser.

Interesserne kan bestemmes på mange måder. Man må gå ud fra, at alle medlemmer har en vis interesse i deres medlemskab. For nogle medlemmer er medlemskabet udtryk for et stærkt, personligt engagement. For andre kan medlemskabet være udtryk for en vane. Endelig et hensyn til andre. Man kan således forblive medlem af kirken af hensyn til sin gamle moder eller sin ægtefælle.

Kirken tilbyder at give mening og fylde i medlemmernes tilværelse. Men for at kunne gøre det, kræves det at kirken kender medlemmernes hverdagsliv. Det var tilfældet i landsbysamfundet, hvor præsten var nabo og delvist kollega til menigheden. Men der er en social afstand mellem det sen-moderne samfunds erhvervsaktive og præsten. Mange præster kender ikke livsvilkårene i deres menighed. Derfor har de svært ved at forbinde evangeliet med de konkrete udfordringer i menighedens hverdag.

Der kan i menigheden være store forskelle forskelle på, hvor, hvornår og hvordan kirken forventes at kunne træde ind. For nogle medlemmer har religionen betydning igennem hele livet; for andre har den kun relevans i særlige krisesituationer, og især ved fødslen og døden. For nogle medlemmer giver kirken et ubetinget svar på livets store spørgsmål; for andre giver den blot et oplæg, som man selv må tage stilling til – eventuelt i kombination med andre livsanskuelser.

## **Interessebrydninger i og om det kirkelige felt**

Folkekirkens aktiviteter gælder mange funktioner, som passer til forskellige interesser i kirken og i samfundet. En bestemt aktivitet kan gælde flere funktioner, som forskellige interessegrupper lægger større eller mindre vægt på. Således kan kirkekunst både have en æstetisk og en spirituel funktion. Socialt arbejde med udspring i kirken kan både have en praktisk og spirituel side. Denne funktionsbredde rummer både fordele og ulemper. Der er således interesser både indenfor og udenfor kirken, som taler for at kirken bør fokusere på den åndelige funktion.

Moderne samfund præges af en vis differentiering af funktionerne. Ved at

---

<sup>41</sup> Børgesen 1991 cfr Rubon 2000.

afgrænse målene kan man lettere bestemme de mest effektive midler. Men differentieringen er ikke en naturlov, og den sikrer ikke altid større effektivitet. Der forekommer klare tendenser i det sen-moderne samfund, som går imod differentieringen. Der forekommer fusioner i erhvervslivet. Man kan også hos borgerne se, at funktionsområder knyttes sammen på nye måder. Den økologiske bevægelse er udtryk for et forsøg på at danne et helhedssyn. Politiske forbrugere vælger ikke bare det billigste produkt, der kan opfylde deres umiddelbare nytte, men de markerer et værdisyn med forbrugsvalget. Mange nye produkter er udtryk for en livsstil eller kulturel identitet. Moderne differentieringer er blevet fulgt op af nye fusionsmønstre. Det er derfor nærliggende at betvivle, at det er nødvendigt og hensigtsmæssigt for kirken at afgrænse sig til en 'åndelig funktion'.

Den spirituelle funktion kan måske styrkes i et samspil med andre funktioner. Der er en kobling og en spænding mellem folkekirkens åndelige og sociale funktioner. Forkyndelsen for menigheden er ikke en kommunikation af information til en række adskilte individer. De religiøst engagerede indgår i sociale netværk, der bekræfter og forstærker troen. Den religiøst engagerede hører til i en familie, en kreds af venner, eller et lokalsamfund hvor andre deler opfattelsen. Dette netværk er ofte uformelt. Hvis det opløses, vil det personlige engagement komme under pres. Der vil altid være andre interesser, som trænger sig på, og der kan altid opstå tvivl. Man kan lettere opretholde et religiøst engagement, hvis det kan følges og støttes af andre. De uformelle netværk i menigheden kan opløses, måske fordi vennerne dør eller flytter. Dermed svækkes også ens eget engagement. Kirken kan vælge at støtte de uformelle netværk eller ignorere dem. Den kan også vælge at fremhæve den sociale funktion. I så fald er der risiko for, at den religiøst engagerede kernegruppe mener, at budskabet bliver for diffust. Hvis kirken omvendt fremhæver den åndelige funktion, kan følgen blive, at religiøst resourcesvag medlemmer ikke opfatter den som relevant.

Sammenkoblingen mellem funktionerne rejser særlige udfordringer til kirken. Den må gøre sig klart, hvilke funktioner og interesser, den skal støtte. Det er forståeligt, at mange i kirken foretrækker en diffus åbenhed frem for en markering af indholdet. En markering af troen rummer også en demarkering af vantroen. Troserklæringen begynder med en forsagelse af djævelen, alle hans gerninger og alt hans væsen. Dette trospunkt har ikke har særligt stor tilslutning blandt medlemmerne. Holdningen er snarere, at alle er gode, og at alle bliver frelst. Det virker som om vor tids teologer også er tilbageholdende med at pege på vor tids manifestationer af det onde. Dette kunne være et greb til at gøre kirkens anliggende klarere i den moderne

kontekst. Samtidig kunne det støde visse personer, som har magt i samfundet. Dette er det moderne udtryk for kirkens historiske funktionsdilemma: at udtrykke sit radikale, socialt engagerede budskab og samtidig blive accepteret i samfundet.

Det er meget uklart, hvem som bestemmer hvad i folkekirken. Det er vagt bestemt, hvad lederne egentlig kan bestemme over, og hvilke ressourcer, de har adgang til. Andre organer bestemmer over samme områder og har adgang til den samme pulje af ressourcer. Denne uklarhed lægger enten op til et samarbejde mellem de kirkelige ledere og lederne af de andre ledelsesorganer, eller til en konfrontation og afklaring. I folkekirken har det været samarbejdslinjen, der har domineret. Statsmagten har interesse i, at kirken bekræfter systemerne. Den kan gøre det ved en eksplicit legitimering eller implicit støtte. Der forekommer en eksplicit legitimering når kirkens funktionærer pålægger borgerne lydighed mod deres foresatte øvrighed. Der forekommer en implicit støtte, når kirkens talspersoner fremstiller samfundsstrukturerne som naturlige, nødvendige, givne og uforanderlige. Dermed undlader kirken at rejse en kristen-etisk kritik af de menneskelige omkostninger ved strukturernes funktionsmåde. I det religiøse felt bliver kirken en helle i det moderne livs tidspres, hvor der er plads for eftertanke over en tilværelse under de moderne systemers tvingende logik. Kirken er ikke samlingsmærke for en radikal kritik af de moderne systemers virkemåde og menneskelige omkostninger. Læser man kirkens kildegrundlag, der det ikke svært at finde oplæg til en sådan, radikal kritik. Men kildematerialet er så mangefacetteret, at man kan undvige den kritiske og selvkritiske udfordring.

Kirken er organiseret på en måde, der tildeler præsterne en nøgleposition. Det er nærmest umuligt at mobilisere en kreds af medlemmer udenom præsten. En mobilisering forudsætter et samarbejde med præsten. Der er imidlertid ikke stærke ønsker i kirkens ledelse og funktionærgruppe om mobilisering. Visse fraktioner blandt fagteologerne bruger 'aktivisme' som et skældsord. Sådanne holdninger kan forklares ved præsternes relativt privilegerede position. Der er ikke et større statuspres mod præsterne. De har i lang tid været forskånet for det moderne samfunds effektivitetspres. De har ikke været sat på akkordløn eller aflønnet efter succesmål, de skulle ikke aflægge timeregnskab, og de blev udsat for løbende opsyn fra lederne. Præsterne har befundet sig i en nicheposition i det moderne samfund. Derfor har de i mange tilfælde haft vanskeligheder ved at forstå de problemer, som hverdagslivet i det moderne samfund medfører for menighedens medlemmer. De har lettere kunnet forholde sig til den del af medlemmerne, som også befinder sig i det moderne samfunds nicher:

bønderne, pensionisterne og bistandsklienterne. Dette er under forandring. Præsterne er ved at blive underkastet standarder fra kirkeministeriet, som sender chokbølger igennem funktionærgruppen.

Kirken har befundet sig i en nicheposition i det moderne samfund. Kirken har virket som en helle, der har formået at isolere sig fra det moderne samfunds pres og forvirring. Samfundet befinder sig tilsyneladende omkring kirken, som en om-verden. Dette er imidlertid en privilegeret illusion. Kirken er en del af samfundet, og samfundet præger kirkens virksomhed. Det store flertal af menigheden må leve et hverdagsliv på det moderne samfunds betingelser. Kristendommen kan for dem blive et aspekt ved deres liv i samfundet, der giver livet mening og fylde. Den kan give dem et holdepunkt for deres identitet, når de spørger sig selv om identiteten bag deres professionelle rolles maske. Den kan give holdepunkter for deres værdier og moralopfattelse, når de spørger sig selv, om formålet med livet er at gøre karriere, tjene penge og få magt.

En kirkelig passivitet kan være udtryk for en pro-aktiv protest; at visse agenter bevidst og demonstrativt holder sig borte. Som regel er det udtryk for en re-aktiv passivisering. Mange kan ikke fornemme, at kirken har noget at tilbyde dem. De fornemmer at de vil virke fremmede, og at de næppe vil få noget udbytte af at deltage. Denne opfattelse kan bekræftes og forstærkes af andre agenter. Visse funktionærer og aktive medlemmer kan markere, at de nye besøgende ikke tilhører kredsen.

Idet de pro-aktive markerer en indforståethed med brugen af symboler i feltet, understreger man samtidig, at kun de faste besøgende hører til kredsen. Dermed kan man med subtile midler antyde, hvordan feltet er afgrænset, hvilke agenter som er velkomne, og hvilke som bør holde sig væk, fordi de ikke rigtigt hører til. I en del tilfælde kan en kreds af pro-aktive agenter søge en dominans over feltet, idet de markerer feltets eksklusivitet og afgrænsning. De kan udelukke andre ved at stemple dem som syndere eller vantro. Nogle funktionærer kan have samme eksklusive holdning. I visse tilfælde hele menigheden, som betragtes som præget af misforståelser eller overfladiskhed. Men visse præster kan også søge at modvirke den aktive elites tilbøjelighed til at snævre kredsen ind, ved at åbne kredsen for de sporadisk besøgende.

Funktionærernes interesser kan brydes med medlemmernes, og især med de engagerede medlemmers. Disse kan identificere sig med organisationens idealer og ud fra dem stille ideale krav til funktionærerne. Det er imidlertid ikke givet, at funktionærernes opfattelse af disse idealer stemmer overens med de idealistiske medlemmers.

En organisation i feltet har et vist potentiale af ressourcer, som kan

mobiliseres. Funktionærerne kan trække på en kapital af penge og arbejdskraft. Men desuden kan organisationen mobilisere penge, tid og energi fra medlemmerne. Dette forudsætter at medlemmerne mobiliseres. Handlemulighederne indenfor feltet og dets indflydelse på andre felter er afhængig af hvilke ressourcer der kan mobiliseres.

I et teokrati vil den religiøse ledelsen hævde indflydelse på et stort omfang af det sociale livs områder, og desuden kræve adgang til en stor del af samfundets ressourcer. I et sekulært samfund er den religiøse ledelses indflydelse begrænset til et snævert område, og dens adgang til ressourcer er lille.

Hermed er interesse modsætningerne i det kirkelige felt trukket op. Nogle parter er interesserede i, at kirken bekræfter det moderne samfunds virkemåde; nogle parter er interesserede i, at kirken udgør en helle i det moderne samfund; nogle parter ønsker, at kirken forholder sig kritisk til visse træk ved det moderne samfund, idet den fremfører sociale værdier og en social etik, der har rødder i et før-moderne samfund; endelig er der nogle parter, der ønsker, at kirken bliver en platform for en kritik af visse træk ved det moderne samfund, på grundlag af dette samfunds potentialer for at sikre tryghed, velfærd og demokratisk indflydelse for alle dets medlemmer. Den sidstnævnte interesseposition knytter sig til en mangeforgrenet strøm af kritisk teologi, der omfatter så forskellige navne som Saint Simon, Bruno Bauer, Dietrich Bonhoeffer, Helmut Gollwitzer, Helder Camera, og Leonardo Boff.

Man kan ikke på forhånd udpege en bestemt interesseposition som kirkens naturlige. Det er ikke nødvendigvis kirkens opgave at bidrage til at det moderne, kapitalistisk-bureaukratiske samfundssystem kan fungere effektivt. Dette var den fundamentale fejl i den funktionalistiske sociologiske argumentation. Kirken kan - som andre interesseorganisationer - vælge at forholde sig kritisk til sider af det moderne samfundssystem og endda bidrage til at ændre dem. Om kirkens ledere vælger at forholde sig accepterende, passivt eller kritisk, afhænger af interessekonstellationerne og magtfordelingen i det kirkelige felt og i samfundet. Det er muligt, at kirkens ledere vælger at uddefinere hele diskussionen om kirkens forhold til samfundet som irrelevant. Dette er udtryk for en linje, hvor man søger at sikre kirken en neutral niche i samfundssystemet. Denne linje kan sikkert underbygges med teologiske argumenter, men det er reelt udtryk for en ideologisk position, for ingen position er neutral i forhold til det øvrige system, hverken for kirken eller for videnskaben.

Både når vi betragter politikernes udtalelser og befolkningens værdier, er det markant, at der trækkes et skel mellem religion og politik. Det er måske yderliggående, når statsministeren mener, at religiøse ledere ikke skal blande sig i politik, (med særlig

adresse til muslimer). Men holdningen finder genklang i empiriske undersøgelser. Selv blandt de kirkeligt engagerede mener flertallet, at religion og politik bør adskilles. Men analysen om kirkens udfordringer i det moderne samfund viser, at kirkens virksomhed påvirkes af samfundsudviklingen og af de politiske beslutninger. Kirken er involveret i statsforvaltningen. Kirkens forkyndelse bygger ovenpå de læreprocesser, der foregår i skolen. Mange af de aktiviteter, som har udgangspunkt i kirken, afhænger af offentlig støtte.

Derfor er der grund til at overveje, hvad det vil sige at sondre mellem religion og politik. Det indebærer først og fremmest, at kirken ikke skal overtage en magtposition i forhold til de overordnede samfundsspørgsmål, som i princippet er tillagt demokratiet. Folkekirken holdes dermed ude fra emner, der er partipolitisk kontroversielle. Det indebærer dernæst, at kirken ikke skal søge indflydelse på områder, der styres af teknisk eller økonomisk rationalitet. Mange samfundsmæssige beslutninger foretages ud fra henvisning til nyttekalkuler. Bagved disse beslutninger ligger imidlertid værdimål, som ikke diskuteres.

På trods af den principielle sondring mellem religion og politik har folkekirken i en række tilfælde indgået i offentlige begivenheder. Den har ved en række lejligheder været arena for markering af tragedier, der præger store dele af samfundet: Ved Estonias forlis, efter Roskildefestivalen; ved overgrebet på World Trade center; efter flodbølgen i Det indiske Ocean - med videre. I flere tilfælde har der været tale om økumeniske eller fællesreligøse markeringer, hvor folkekirken har dannet kulisse. Sådanne ritualer kan fortolkes som udtryk for en samfundsreligion, der appellerer til sammenhold i en krisetilstand. Det kan betragtes som en nærliggende opgave for en religiøs samfundsinstitution at danne ramme for ritualer i en fælles samfundskrise. Men dette er en manifestation af folkekirkens dilemma. Kirkens repræsentanter er afskåret fra at markere kirken som et trosfællesskab, som hviler på en bestemt troserklæring. Man kan i krisen samles om en ubestemt unitarisk fællesnævner bagved de dogmatiske variationer. Folkekirken er brugbar som ramme, fordi dens konfessionelle profil ikke er for skarp.

Folkekirken er fanget i et dilemma. Som en samfundsinstitution i et demokratisk samfund er den forpligtet på at servicere alle medlemmer. Men som en ideologisk institution er den forpligtet på at udtrykke sit særlige grundlag. Den gældende kirkeordning er et skrøbeligt kompromis, som ingen er helt tilfredse med – undtagen måske præsterne. En opstrammet teologisk profil kan provokere de passive, skeptiske medlemmer. På den anden side kan det støde de religiøst sindede medlemmer, hvis



kirken blot benyttes som baggrundsscene for familiernes og nationens samlende riter.

## Litteratur

Bourdieu, P. & Wacquant, L.D. (1992). *An Invitation to Reflexive Sociology*.  
Cambridge: Polity Press.

Bordieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. I : *Revue française de sociologie*, Vol xii, nr 3 s. 295-334.

Brink, A., Schelde, M. & Simonsen, E.B. (1984). *Sækularisering i Danmark*. Århus: Anis.

Børghesen, I.-M. (1991). *Folk og folkekirke*. København: Akademisk forlag.

Elster, J. (1989) *Nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.

Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.

Giddens, A. (1979). *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.

Habermas, J. (1982). *Theorie des kommunikativen Handelns*, spc. Bd 2, VI, 2: *Entkoppelung von System und Lebenswelt*. Frankfurt a.Main: Suhrkamp.

Harbsmeier, E. & Iversen, H.R. (1995). *Praktisk teologi*. Århus : Anis.

Iannaccone, L.R. (1992). Religious markets and the economics of religion. *Social Compass* s. 123-131.

Remy, Jean, Voyé, L. & Servais, É. (1990). *Produire ou reproduire ?* Bruxelles: Les Éditions vie ouvrière.

Riis, O. (1990). Folkekirke og folkereligiøsitet religionssociologisk belyst. I: *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* vol 39 s. 56-75.

Riis, O. (2000). Den europæiske integrations udfordring til danskernes religiøse identitet. I: Balling, J. (red.) *Kirken og Europa*. Dansk selskab for Kirkeret. Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Riis, O. (1993). Folkekirkens dilemma. *Nyt fra Kirkefondet* nr. 3., s. 4-6.

Riis, O. (1993). Danskerne og kristendommen ved indgangen til det 3. årtusinde. *Årbog for Københavns Stift*. S. 47-56.

Riis, O. (1990). Folkekirke og folkereligiøsitet, religionssociologisk belyst. *Kritisk Tidsskrift for Praktisk Teologi* nr. 39.

Riis, O. (1980). *Præstens fremmedgørelse i industrisamfundet*. Kritisk forum for praktisk teologi nr. 1.

Riis, O. (1978). *Religionssociologiske perspektiver 2, Kirke og menighed*. Århus: Teoltryk.

Roulund-Nørgaard, S. (1992). *Gør danskerne kristne*. Lemvig: Salt.

Rubon, C. (2000). *Hverdagens teologi*. Århus: Anis.

[Thyssen, A.](#) Pontoppidan & Iversen, H.R. (red.) (1986). *Kirke og folk i Danmark : kirkesociologisk dokumentation*. Århus: Anis.

# Religiøs pluralisme i Norden

Oplæg til nordisk ministerråds konferanse om det multireligiøse Norden.  
Alta, februar 2005

## 1. Det nordiske pluralisme-projekt

Det er en stor ære at få lov til at præsentere nogle resultater fra projektet *Nationalkirkelighed og etisk pluralisme - et nordisk paradox?* Projektet blev støttet indenfor rammen af programmet *Norden og Europa*. Det nordiske projekt om nationalkirkelighed og etisk pluralisme var baseret på en fusion af to fagkredse, dels en gruppe af religionssociologer og dels en gruppe af fagetikere. Det førte til frugtbare drøftelser, hvilket fremgår af publikationerne. Projektet blev styrket ved et samarbejde med to andre, et europæisk og et svensk. Det europæiske omfatter en stor spørgeskemaundersøgelse om befolkningernes syn på religiøs og moralsk pluralisme i 17 lande. Det nordiske projekt sigtede specielt på at belyse ændringen i de nordiske statskirkers tilknytning til staten. De personer, der samordnede projektet var professor Göran Gustafsson, Lunds Universitet samt professor Lars Østnor, Menighedsfakultetet i Oslo.

Projektet har resulteret i tre bind samt mange artikler. Det har vakt stor opmærksomhed i pressen i alle de nordiske lande. Det rummer mange væsentlige emner. Jeg vil imidlertid samle fremstillingen om et bestemt spørgsmål, nemlig den religiøse pluralisme. De nordiske lande er i stadig højere grad udsat for en globalisering, med udfordringer fra verdensmarkedet, fra international politik og massemedierne. De er på forskellig måde involveret i den europæiske integrationsproces. Meget ændrer sig, når perspektivet skifter fra nationen til Europa. Betragter man religionen, er de nordiske lande præget af en fremherskende evangelisk-luthersk kirke; men den bliver i europæisk perspektiv til en forholdsvis lille, protestantisk sekt. Nogle af de religiøse grupper, som i Norden har karakter af minoriteter, er i globalt perspektiv medlemmer af store, verdensomspændende trossamfund.

Det empiriske grundlag for projektet er en stor interviewbaseret undersøgelse. Der findes andre sammenlignende interviewbaserede undersøgelser, som EVS, den europæiske værdiundersøgelse, og de fælleseuropæiske survey-projekter ISSP og

ESSR. Pluralismeundersøgelsen adskiller sig ved udformningen af spørgsmålene. Projektet søger ikke ikke måle niveauer, men at finde begrundelser for moral, religion og værdier. For eksempel ikke om man tror på Gud, men om hvordan opfatter man Gud. Spørgeskemaet giver ikke blot muligheder for at sammenfatte sin mening men også for at udtrykke sin ambivalens. Det har vist sig særligt vigtigt i synet på den religiøse pluralisme.

De spørgsmål, jeg vil rejse med dette oplæg gælder:

**Hvad indebærer idealet om religiøs pluralisme?**

**Hvordan forholder befolkningen sig til den religiøse pluralisme?**

**Hvilken status kan nationalkirker have i et samfund præget af religiøs pluralisme?**

**Hvilken status tildeles religiøse minoriteter i et samfund præget af religiøs pluralisme? Herunder: Hvilken status tildeles islam som religiøs minoritet?**

**Kan man hævde, at værdigrundlaget i de nordiske lande, er baseret på protestantismen og dermed på en bestemt religiøs tradition?**

**Hvilke indre problemer rummer idealet om religiøs pluralisme?**

Dette kan dels belyses ud fra samfundsvidenskabelig teori, dels ud fra undersøgelser af befolkningens holdninger.<sup>42</sup> Der findes andre undersøgelser, som belyser befolkningens tilknytning til nationalkirken og synet på etniske og religiøse minoriteter. Flere medlemmer af denne projektgruppe har også deltaget i den internationale værdiundersøgelse. Disse undersøgelser havde spørgsmål af konstaterende art. Med dette spørgeskema var det hensigten at få et bedre indblik i befolkningens måde at tænke på. Der findes for eksempel undersøgelser, som spørger til, om det er acceptabelt at fuske i skat. Men i denne spurgte vi, under hvilke betingelser, at man kan acceptere skattefusk. Der findes undersøgelser, der spørger om man ikke kan acceptere minoritetsgrupper som naboer. Svarene benyttes som internationale mål for befolkningernes fordomme. Vi ville gerne et skridt videre ved at spørge både positivt og negativt og ved at spørge til forskellige religiøse minoriteter. Denne undersøgelse har til hensigt at forstå befolkningens holdninger; hvorfor er man

---

<sup>42</sup> Når jeg i det følgende fokuserer på kvantitative analyser, skyldes det ikke, at jeg tillægger dem en særlig, videnskabelig værdi overfor kvalitative analyser. Men dels blev jeg bedt om at præsentere RAMP-projektet, og dels mangler der supplerende kvalitative informationer om problemstillingen, som er veldokumenterede og som

bekymrede overfor religiøse minoriteter? Det er noget andet end forsøget på at danne et mål og at påvise statistisk sammenhæng. Desuden forsøger vi at få indblik i holdningen til nationalkirken og dens særstatus. Har holdningen til de religiøse forbindelse nogen relation til holdningen til nationalkirken?

Dette oplæg vil først diskutere pluralismebegrebet i afsnit 2; afsnit 3 præsenterer hovedresultater fra pluralismeprojektet. Dette danner grundlag for i afsnit 4 at diskutere nationalkirkernes rolle i et pluralistisk samfund; i afsnit 5 de religiøse minoriteters status; og i afsnit 6 religionens betydning for værdidannelser i samfundet.

## **2. Pluralismebegrebets aspekter**

Den religiøse pluralisme er knyttet til den religionsfrihed, som demokratiske forfatninger giver borgerne. Dette udmøntes dels som frihed til at vælge og bortvælge religion for den enkelte borger samt retten til at danne religiøse fællesskaber. Der er imidlertid en spænding mellem den individualiserede synsvinkel, som de demokratiske forfatninger hviler på, og monoteistiske religionernes transcendentale perspektiv. Her er udgangspunktet Guds vilje og skaberværk. Mennesket må underkaste sig Guds vilje og bidrage som forvalter til hans værk. Det må knytte sig loyalt til menigheden af troende. Ideologerne bag de demokratiske forfatninger formodede at denne spænding ville blive løst gennem en sekulariseringsproces, hvor religionen blev svækket eller gjort til en privat interesse.

Vi må sondre mellem på den ene side selve mangfoldigheden og på den anden side holdningen til den. Tolerance er udtryk for respekt for og værdsættelse af mangfoldigheden. Den står dermed i en dobbelt position. Den afgrænser sig både fra intolerancen og fra indifferensen. Den religiøse intolerance hævder, at kun én religion kan gøre krav på sandhed. Den religiøse indifferens virker tolerant på overfladen, men holdningen er, at religioner bygger på illusioner, og at de er ligegyldige. Et af spørgsmålene, der tages op i dette oplæg er, om den nordiske form for åbenhed er præget af tolerance eller indifferens.

En mangfoldighed kan både opfattes som et gode og som en belastning: Mangfoldigheden åbner for mange valgmuligheder, og dermed giver den større frihed;

---

dækker hele Norden.

men den kan samtidig skabe usikkerhed. Mangfoldigheden kan gøre kulturen mere varieret og spændende, men samtidig kan den skabe forvirring. Mangfoldigheden kan åbne for mødet mellem flere synspunkter skabe nye dialoger og frembringe nye synsmåder; men samtidig kan den afføde uenighed, kritik og konflikt.

Den religiøse pluralisme udspiller sig på tre planer i samfundslivet. Den gælder for det første statens officielle tolerance af religiøse institutioner. Den gælder for det andet tolerancen indenfor en religiøs organisation. For det tredje handler pluralismen om trosfrihed: borgernes ret til at vælge en livsanskuelse og tilknytning til en organisation - og til at praktisere deres religion.

På det samfundsmæssige niveau handler den religiøse pluralisme om, hvor vidt statsmagten tildeler flere religioner officiel status.<sup>43</sup> Den offentlige anerkendelse indebærer, at religionen behandles som en legitim aktør i den offentlige sfære, repræsenteret af kollektive agenter - som pave eller ærkebiskop. Der opstilles retlige rammer for religionens status. De skildrer, hvad der betragtes som religion, hvilke rettigheder og pligter religionen tilskrives, og hvordan religionen repræsenteres. De skildrer også, om der tilskrives særlige rettigheder og pligter til bestemte religioner. Et af pluralismens spørgsmål er, hvordan forskellige religiøse organisationer tilskrives legitim repræsentation. I samfund, der præges af en dominerende organisation, er det nærliggende at tildele den særlig status. Lovgivningen går ofte ud fra, at alle religioner er organiseret i form af kirker, men det er ikke altid tilfældet. Islam er for eksempel ikke organiseret som en kirke.

På det organisatoriske niveau indebærer pluralismen, at et trossamfund indstiller sig på mangfoldigheden i samfundet, og at man forholder sig til andre trossamfund som konkurrenter og mulige samarbejdspartnere. Det indebærer desuden, at organisationen indstiller sig på, at medlemmerne har trosfrihed. Organisationen må søge at oparbejde

---

<sup>43</sup> Det danske rige tillod under enevælden kun den evangelisk-lutherske kirke og de trossamfund, som kongen tillod. Grundloven af 1849 gav borgerne trosfrihed, men den tildelte den evangelisk-lutherske kirke særstatus som folkekirke. I dag kan trossamfund udenfor Folkekirken ansøge om anerkendelse som vielsesmyndighed fra Kirkeministeriet. Med anerkendelsen følger skattemæssige fordele. Således kan medlemmerne af de vielsesberettigede trossamfund trække medlemsbidrag fra på selvangivelsen. Et privilegium medlemmerne af Folkekirken ikke har! Omkring hundrede trossamfund har efterhånden opnået denne anerkendelse, herunder også trossamfund der bygger på islam, hinduisme eller

en loyalitet hos medlemmerne. Hvis organisationen ikke er lydhør overfor medlemmerne, risikerer den, at de trækker sig ud og måske skifter til en konkurrent. Nogle organisationer kan reagere på pluralismens udfordringer ved at fastholde en status som den eneste sande vej til frelsen og kræve ubetinget lydighed af medlemsskaren. For de mennesker, som opfatter pluralismen som en kaotisk opløsning af de kendte og trygge rammer, kan det være betryggende at give sig ind under en anti-pluralistisk religiøs organisation. De pluralistiske vilkår ændrer således både forholdene mellem de religiøse organisationer og deres indre forhold.

På de individuelle niveau indebærer pluralismen, at det enkelte menneske har autonomi til at vælge sin livsanskuelse, til at afvise eller acceptere en religiøs livsholdning, til at vælge at knytte sig til eller træde ud af et religiøst fællesskab, men også til selv at tage stilling til sin troslære. Dette kan komme til udtryk ved en personlig udformning af en livsanskuelse, der eventuelt kombinerer motiver fra flere forskellige religiøse traditioner. Dette kan opfattes som synkretisme, gør-det-selv-religion, religion-à-la-carte eller hybridformer. I forhold til religioner, der hævder, at sandheden kommer fra Gud er det provokerende at anlægge en individuel betragtningsmåde: En rationel beslutning, en forbrugerpræference, eller en personlig konstruktion. Det er imidlertid den logiske konsekvens af at trække pluralismens udfordring ned på det individuelle niveau. Individualisering af religionen indebærer autonomi, men ikke nødvendigvis en selvspejlende, narcissistisk opfattelse. Desuden er det ikke givet, at en privatiseret religiøsitet er mere overfladisk og ustabil end den religion, der arves fra miljøet, og som man tilslutter sig, fordi det er den gældende konvention.

### **3. Nordboernes religiøse pluralisme**

Når nordboere bliver bedt om at beskrive, hvor meget religion betyder for dem, er de tilbøjelige til at placere sig som lidt religiøse. På en skala fra 1 til 7, hvor 1 slet ikke er religiøs og 7 er meget religiøs, placerer man sig typisk på værdier mellem 2 og 4. Svenskerne placerer sig lidt lavere, og finnerne lidt højere. På spørgsmålet om man er religiøs er den typiske værdi 3-4; på spørgsmålet om religion præger ens dagligliv, er den typiske værdi 3. På spørgsmålet om religion præger vigtige beslutninger er den typiske værdi også 3. Til gengæld øges værdien til et niveau tættere på 4 ved

---

buddhisme.

spørgsmålet, om man har en form for åndeligt liv. Dette kan opsummeres ved, at nordboerne gennemgående ikke er særligt religiøst engagerede. Flertallet tillægger ikke religion særlig stor vægt i deres eget liv. Samtidig ønsker flertallet ikke, at religion skal have større betydning i samfundet.

Der kan i Norden spores en generel modvilje mod, at kirker har indflydelse på politik. Dette er også fremgået af andre undersøgelser, som den europæiske værdiundersøgelse, hvor den generelle holdning er, at kirken ikke skal udtale sig om politiske emner, men eventuelt om miljø og udviklingsbistand. I pluralismeundersøgelsen bad man informanterne vurdere, hvilken politisk indflydelse kirkerne skulle have på en skala fra 1 til 7. Den typiske værdi i de nordiske lande var 2, altså en meget lav indflydelse. Man spurgte desuden, hvilken indflydelse religionen faktisk har på politik. Og her var det typiske niveau på 3. Med andre ord mener man, at kirkerne har ret lidt indflydelse, og selv det er for meget!

Et væsentligt aspekt af den religiøse pluralisme er en principiel åbenhed overfor sandhederne i forskellige religioner, som kan kaldes 'relativistisk'. Den teologiske afvisning af pluralismen kan dels begrundes ved, at der kun findes én religiøs sandhed og dels begrundes med en ateistisk skepsis overfor alle religioner. Der findes en udbredt religiøs relativisme blandt nordboerne: Selvom de fleste er medlemmer af en kirke, der hævder, at der kun er en sand Gud, mener kun 8%, at der kun er en sand religion, medens 12% udvider udsagnet til 'Der er kun en sand religion, men der kan også findes vigtige sandheder i visse andre religioner'. Den typiske holdning er: "Der er vigtige sandheder i mange religioner", som 39 % af nordboerne tilslutter sig, suppleret af "Der er vigtige sandheder i alle religioner" som 30 % er enig i. Kun 11% mener, at "Der er ingen vigtige sandheder i nogen religion". Den typiske nordboer er således hverken en ateistisk skeptiker eller tilhænger af en enerådende religiøs sandhed, men åben overfor mange religioner. Denne relativistiske holdning er samtidig forbundet med et lavt engagement. Blandt de stærkt religiøst engagerede i nationalkirkerne og minoritetskirkerne er der flere der mener, at der kun findes en sand religion - og måske vigtige sandheder i visse andre. Men selv indenfor nationalkirkernes kernegruppe kan man spore en udbredt relativisme. Dette mønster findes i alle nordiske lande, omend der i Finland er lidt flere, der holder fast i at der kun findes en sand religion.



Det er en meget udbredt opfattelse, at livsanskuelsen beror på et personligt valg. Holdningen kan betragtes som en variant af den personlige autonomi, som præger moderne, liberale demokratier. I RAMP-projektet belyses privatiseringen med udsagnet ”selv om man tilhører en bestemt religion, skal man stå frit til at tage læresætninger til sig fra andre religiøse traditioner.” Svarmulighederne spænder fra helt uenig (1) til helt enig (7). Den typiske værdi ligger mellem 5 og 6, og udtrykker en stærkt tilslutning til den religiøse autonomi. Tilslutningen er lidt stærkere i Sverige og Finland end i Danmark og Norge.

Privatiseringen og relativiseringen understøtter hinanden i et samfund, hvor borgerne selvstændigt vurderer de sandheder, som religionerne lægger frem. Religionerne fremtræder ganske vist som eksklusive, men de selvstændige nordboere forbeholder sig ret til selv at vurdere, vælge og eventuelt kombinere religionernes bud på sandheden.

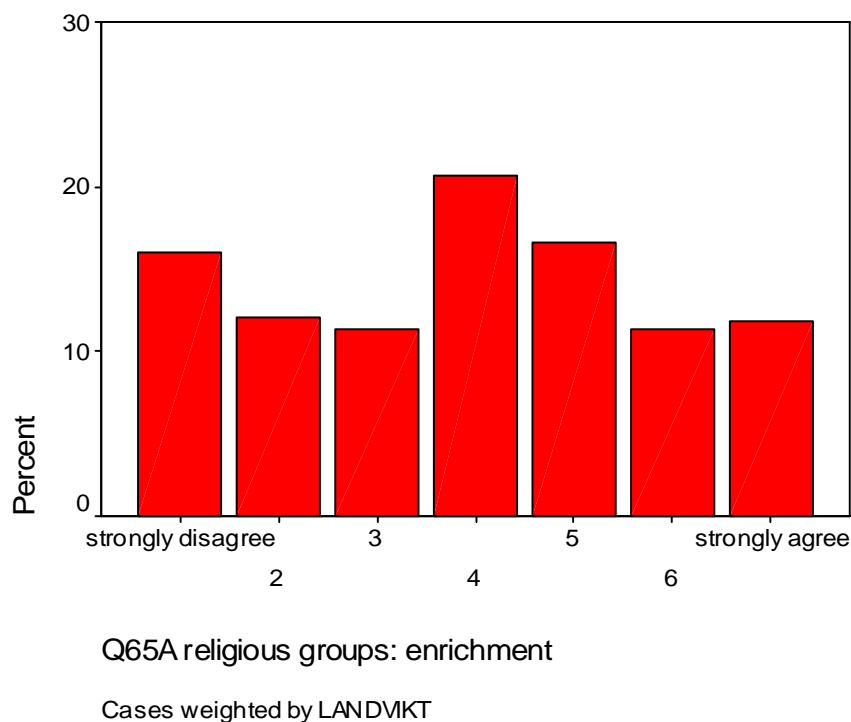
Det samfundsmæssige spørgsmål i diskussionerne om pluralismen gælder den religiøse tolerance. Dette emne belyses især ved to udsagn i RAMP-projektet. Det første lyder: ”det beriger vor kultur, når der kommer flere religiøse grupper i samfundet” medens det andet lyder: ”det fører til konflikter, når der kommer flere forskellige religiøse grupper i vort samfund”. Svarmulighederne er igen skaleret fra ’helt uenig’ (1) til ’helt enig’ (7). De to spørgsmål synes umiddelbart at modsige hinanden, og der kan også findes en klar, negativ korrelation ( $\tau = -0,11$ ) mellem svarene på dem. Ved andre undersøgelser, som ESS2003 er de to udsagn kombineret. Ikke desto mindre viser der sig en pointe i at holde udsagnene adskilt. Ved udsagnet om den religiøse mangfoldighed beriger kulturen er det typiske svar 4, altså samlet om midterkategoriern. Ved udsagnet om den religiøse mangfoldighed fører til konflikter, er det typiske svar imidlertid 5. Dette udtrykker en vis tilslutning til udsagnet, og det er dermed et udtryk for bekymring over mangfoldighedens konsekvenser.<sup>44</sup> Der er tendens til at bekymringen er mest udbredt blandt de ældre og de med lavest uddannelse. De, der er mest positive overfor privatiseret religion, er også mest tilbøjelige til at mene, at den religiøse mangfoldighed beriger kulturen ( $r = +0,21$ ). Der

---

<sup>44</sup> De fire nordiske lande har samme modalværdi på disse to spørgsmål. Der er tale om ordinalmål, og derfor er det statistisk set problematisk at benytte aritmetrisk gennemsnit og standardafvigelse som grundlag for at teste forskelle. De anførte korrelationer er baseret på Kendalls tau.

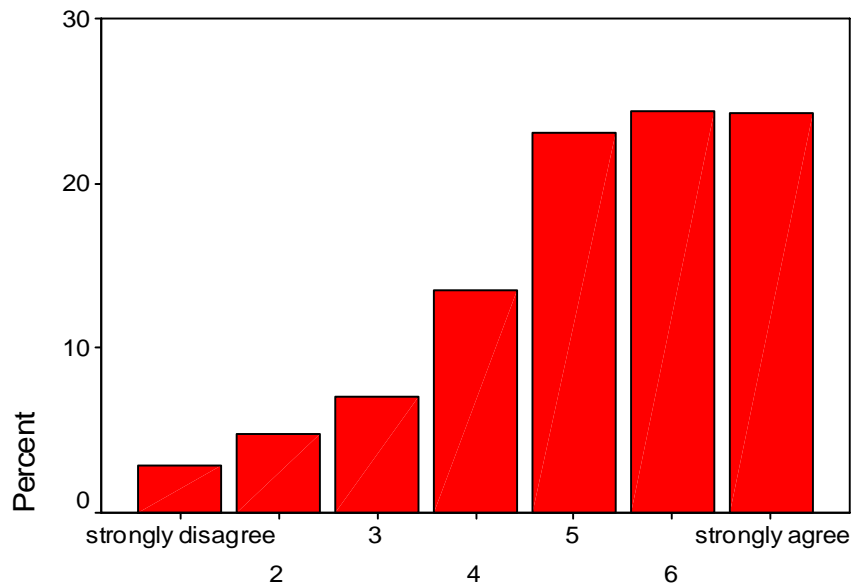
er derimod ingen signifikant<sup>45</sup> sammenhæng mellem privatiseringen og synet på, om religionen fører til konflikter ( $r=+0,04$ ). De, der lægger vægt på retten til at vælge livsanskuelse, er således tilbøjelige til at se mangfoldigheden som en øgning af deres valgmuligheder, men mange er samtidig bekymrede for de konflikter, som mangfoldigheden kan indebære. I det hele taget er bekymringen over de konflikter, som den religiøse mangfoldighed kan afføde, så udbredt, at den ikke aftegner sig som korrelationsmønstre i bestemte kategorier.

Figur 1: Det beriger vores kultur, når der kommer flere forskellige religiøse grupper i samfundet. Helt uenig/helt enig. Hele Norden 1998.



<sup>45</sup> Ved signifikansniveau 1%.

Figur 2: Det fører til konflikter, når der kommer flere forskellige religiøse grupper i vort samfund. Helt uenig/helt enig. Hele Norden 1998.



Q65B religious groups: cause of conflict

Cases weighted by LANDVIKT

Ved at anvende to separate mål for tolerancens positive og negative aspekt, er det med denne undersøgelse muligt at påpege en udbredt ambivalens. Man finder nemlig blandt mere end hver fjerde nordboer den opfattelse, at den religiøse mangfoldighed både beriger kulturen, og at den fører til konflikter. Denne ambivalens går tabt, når man anvender et forenklet mål. Omkring halvdelen af nordboerne er overvejende bekymrede over de konflikter, som mangfoldigheden kan afføde.

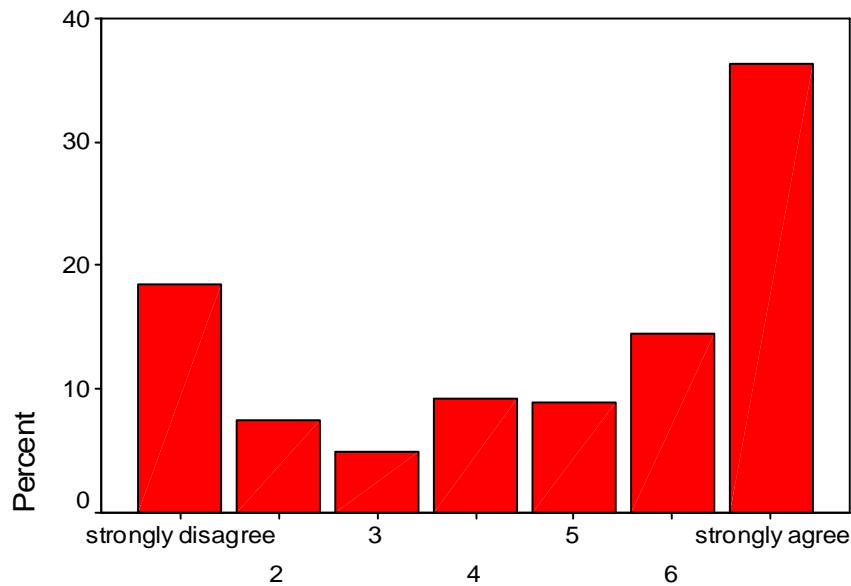
Tabel 1: Sammenhæng i synet på den religiøse mangfoldighed i hele Norden 1998

pct.	Fører ikke til konflikter (skalaværdi 1-4)	Fører til konflikter (skalaværdi 5-7)	I alt
Beriger ikke kulturen (skalaværdi 1-4)	15%	46%	60%
Beriger kulturen (skalaværdi 5-7)	14%	26%	40%
I alt	28%	82%	100% n=2581

Denne bekymrede holdning skal betragtes på baggrund af den udbredte relativisme; nemlig at flere religioner kan rumme vigtige sandheder. Bekymringen retter sig derfor ikke imod tolerancen af den religiøs mangfoldighed i almindelighed, men snarere overfor bestemte ekstreme former for religion. Som påpeget af Susan Sundback (Gustafsson & Petterson, 2000) fremstår nordboerne som religiøst relativistiske og tolerante mod andre religioner men samtidig tøvende i spørgsmålet om det ønskværdige i, at andre religioner etableres.

Jehovas Vidner og Scientology er blandt de kontroversielle grupper, som massemedierne har rettet opmærksomheden imod. RAMP-undersøgelsen spurgte om disse grupper skulle have ret til at udøve deres virksomhed, så længe de ikke bryder loven. Man kunne svare på en skala fra 'helt uenig' (1) til 'helt enig' (7). Med hensyn til Jehovas Vidner var det typiske svar 5, medens det for Scientology lå på 4. Der er med andre ord i begge tilfælde tale om en vis reservation, men især med hensyn til Scientology. De, der afviser den ene bevægelse, er også tilbøjelige til at afvise den anden ( $r=0,55$ ). Det er derfor næppe en reaktion på en bestemt, kontroversiel gruppe, men det er snarere udtryk for en generel bekymring overfor religiøse grupper, der opleves som ekstreme. Selvom nogle godtager Jehovas Vidner, indebærer dette ikke, at de også accepterer bevægelsens syn på blodtransfusion. Næsten alle er stærkt afstandtagende over for, at forældre af religiøse grunde skal have ret til at nægte deres børn blodtransfusion. Man afviser ligeledes generelt brug af stoffer som marihuana i religiøse ceremonier eller religiøst begrundede selvmord. Ved spørgsmålet om skolepiger skal have ret til at bære tørklæder med henvisning til deres religiøse tradition, er medianen moderat positivt, nemlig 5. Det skal navnlig her bemærkes, at der er stor spredning i svarene. Nordboerne er dybt splittede på dette spørgsmål, og der er kun få, der faktisk svarer ved medianværdien.

Figur 3: I (vort land) skal skolepiger have lov til at bære tørklæde, hvis det er en del af deres religiøse tradition. Hele Norden 1998.



Q64A allowed: girls cover heads

Cases weighted by LANDVIKT

Ved dette emne er en mindre variation mellem de nordiske lande, idet danskere og nordmænd er lidt mere afvisende overfor brug af tørklæder end svensker og finner. I forbindelse med spørgsmålene om kontroversielle grupper eller kontroversiel religiøs adfærd er spredningen påfaldende stor. Typeværdierne dækker med andre ord over mærkbare indre meningsforskelle. Det skal tilføjes, at de holdninger, der fremkommer ved disse spørgsmål, ikke er særprægede for nordboerne. Faktisk finder man tilsvarende holdninger over hele Europa, inklusive Øst- og Sydeuropa. De, der betragter den religiøse mangfoldighed som en berigelse af kulturen, er også mere tilbøjelige til at acceptere, at muslimske piger bærer slør, og at tillade grupper som Scientology og Jehovas Vidner. Derimod afføder synet på mangfoldigheden som konfliktfyldt ikke så klare holdninger i forhold til konkrete grupper eller handlinger.

I RAMP blev der desuden spurgt, om man accepterer, at en sygeplejerske nægter at medvirke til abort under henvisning til religionen. Dette spørgsmål retter sig mere mod majoritetens egne medlemmer end mod religiøse minoriteter. Også på dette spørgsmål er nordboerne stærkt splittede. Der er en statistisk sammenhæng mellem holdningerne på dette spørgsmål og holdningen til, at skolepiger bærer tørklæder. Dette tyder på, at en del af befolkningen afviser religiøse begrundelser for afvigende normer, og at dette også retter sig mod at bære tørklæde. Denne holdning skyldes i sådanne tilfælde ikke

intolerance mod religiøse minoriteter, men snarere opretholdelsen af generelle normer i samfundet. Der er samtidig andre klynger af besvarelser, hvor afvisningen af tørklæder hænger sammen med holdninger der tyder på fremmedangst.

I Norden er flere af de religiøse minoriteter historisk baseret på etniske minoriteter. Det er derfor nærliggende at betragte forbindelsen mellem religiøs og etnisk tolerance. I den europæiske værdiundersøgelse (EVS) spurgte man om hvilke befolkningsgrupper, man ikke ønskede som naboer. En del af befolkningen pegede ved dette spørgsmål på en karakteristisk klynge af uønskede naboer, nemlig indvandrere, muslimer og folk af anden race. Der er tæt sammenhæng mellem at udpege netop disse kategorier. Der er en svagere tilbøjelighed til samtidig at udpege jøder og sigøjnere som uønskede naboer. Dette kunne tyde på, at man hos nogle få nordboere finder en udpræget fremmedangst. Det skal tilføjes, at de nordboere, der finder muslimer uønskede som naboer, samtidig lægger afstand til homoseksuelle ( $\tau=0,346$ ). Dette tyder på, at holdningen ikke blot udtrykker fjendtlighed overfor fremmede, men i mange tilfælde en generel afvisning overfor personer med afvigende normer. (Gustafsson og Petterson, 2000, s. 301) De personer, som er stolte over deres egen nationale identitet, har ofte ønske om en kulturel homogenitet og afviser fremmede, herunder muslimer. Men en national identifikation behøver ikke at udtrykke xenofobisk nationalisme. RAMP-undersøgelsen viser, at de, der understreger den nationale identitet også er tilbøjelige til at distancere sig fra katolikker.

I RAMP undersøgelsen indgår en række mål for synet på indvandrere. Nordboerne er generelt tilbøjelige til at betragte indvandrere som lige så intelligente som deres landsmænd. Samtidig er der en del, som er tilbøjelige til at mene, at indvandringen truer den nordiske livsstil. Man finder med andre ord den samme udbredte ambivalens overfor indvandrere, som gælder i synet på den religiøse pluralisme. De, der ser negativt på indvandrere, er også tilbøjelige til at afvise den religiøse pluralisme, samt at betragte mangfoldigheden som konfliktfyldt.

Dette giver sig også udtryk i en tilbøjelighed blandt de indvandrerskeptiske til at afvise, at skolepiger kan bære slør med begrundelse i religionen. Omvendt er de, der betragter indvandrere som ligeværdige, også mere positive overfor den religiøse mangfoldighed og overfor at tillade skolepiger at bære slør. Det er imidlertid især i Danmark, at man finder en klar sammenhæng mellem at betragte mangfoldigheden

som konfliktfyldt også at afvise at muslimske skolepiger bærer slør.<sup>46</sup>

Det er nærliggende at antage, at holdningerne til den religiøse pluralisme er forskellige hos medlemmer af den nationale kirke, hos medlemmerne af de mindre trossamfund og endelig hos de, der ikke er medlemmer af noget trossamfund. Men med hensyn til opfattelsen af, om den religiøse mangfoldighed beriger samfundet, er der ingen signifikant forskel. Derimod er der forskelle i synet på, at den religiøse mangfoldighed fører til konflikter, idet medlemmerne af de mindre trossamfund ikke er så bekymrede som andre. Der er også forskelle i synet på, om man frit kan trække på andre religioners lære, selvom man tilhører et bestemt trossamfund. De der står udenfor trossamfundene er mere åbne end medlemmerne af trossamfundene. Forskellene er ikke påfaldende store. Man kunne forvente en betydeligt større grad af pluralisme hos medlemmerne af de mindre trossamfund end hos resten af befolkningen, men selv her kan der spores en udbredt bekymring over mulige konflikter.

Tabel 2: Religiøs pluralisme indenfor religiøse grupperinger, Hele Norden 1998.

Typiske skalaværdier, 1-7	Den religiøse mangfoldighed beriger	Den religiøse mangfoldighed fører til konflikter	Man skal frit kunne trække på andre religioners lære
Medlemmer af den nationale kirke	4	5	6
Medlem af andre trossamfund	4	5	5
Ikke-medlemmer af trossamfund	4	5	6

Tabel 3: Indikatorer for religiøs pluralisme i forskellige lande, 1998.

<sup>46</sup> For Danmark er tau-værdien -0,234. For Finland og Norge er sammenhængen ikke statistisk signifikant ved et 1% niveau.

Median; skalaværdi er 1-7	Må piger bære slør	Flere religioner beriger	Flere religioner skaber konflikter	Ret til at trække på andre religioners lære
Belgien	3	4	5	6
Danmark	5	4	6	6
Finland	6	4	5	6
Storbritannien	6	4	5	6
Ungarn	6	4	5	6
Italien	-	4	5	5
Holland	6	4	5	6
Norge	4	4	5	6
Polen	5	4	4	5
Portugal	2	3	5	6
Sverige	6	4	6	7

RAMP-undersøgelsen giver således mange facetter i den religiøse pluralisme. I indledningen blev pluralismen udøntet i tre grunddimensioner. Med hensyn til tolerancen, giver RAMP indtryk af, at der ganske vist forekommer tolerance, men at der samtidig forekommer bekymringer over dens følger. Det medfører restriktioner for ekstreme religiøse aktiviteter og ekstreme religiøse grupper.

Spørgsmålet om organisationernes reaktioner på pluralismen kan kun belyses indirekte ved en survey-undersøgelse. Der er imidlertid indikatorer for en udbredt denominationalisme blandt medlemmerne af de nationale kirker. Kirken fremtræder ikke som bærer af en enegyldig sandhed, men mange religioner rummer visse sandheder. Det mener hvertfald mange medlemmer. Desuden mener medlemmerne, at kirken bør tilpasse sit budskab til medlemmernes behov. Dette leder til det tredje aspekt, privatiseringen. Det er en meget udbredt opfattelse blandt moderne Nordboere, at det enkelte menneske selv må vælge sin livsanskuelse, også selvom man tilhører en bestemt religion. Der er således en udbredt religiøs autonomi som samsvarer med kravet om selvbestemmelse på andre områder i samfundslivet: i politik, i erhvervsvalg,



i forbrugsmønstre og livsstil. Den påpegede skepsis overfor mangfoldighedens konsekvenser kan betragtes som et sidestykke til fremhævelsen af den religiøse autonomi. Mangfoldigheden betragtes af de fleste som et gode, idet den åbner for valgmuligheder. Når den samtidig betragtes af mange som problemfyldt, kan det skyldes, at et religiøst valg også kan have som konsekvens, at man kan underlægge sig et fællesskab, der rummer et ubetinget og absolut bud på sandheden. Det religiøse valg kan åbne for mange muligheder, men også binde til en bestemt religion, når valget er truffet. Ambivalensen i svarene er en logisk følge af valghandlingens tvetydighed.

#### **4. Nationalkirkens status i et pluralistisk samfund**

Pluralismen er ikke altid samsvarende på de tre niveauer. Der lægges desuden forskellig vægt på de tre aspekter i forskellige samfund. I USA lægges der vægt på den religiøse frihed og statens tolerering af konkurrerende organisationer. Religionen betragtes som en form for marked. Dermed skal staten sikre borgernes frihed til at vælge religion og sikre åben konkurrence mellem de religiøse organisationer. Det rummer imidlertid nogle problemer: Det er ikke klart hvilke organisationer, der skal tildeles rettigheder som religiøse institutioner; desuden forudsættes indbyrdes tolerance mellem konkurrerende organisationer; og endelig forudsætter det, at stat og religion adskilles, og at religionen dermed henvises til en ubestemt privatsfære. Forfatningen bygger på en adskillelse mellem stat og religion, men religiøse organisationer får faktisk omfattende offentlig støtte i USA. (Salamon, 2002) Gennem henvisninger til moral og værdier spiller religionen en stor rolle i den politiske argumentation. Den amerikanske form for religiøs pluralisme forudsætter en særligt retsbeskyttelse af den religiøse forbruger. Selvom amerikanske politikere betragter deres ordning som universel, er den vanskelig at overføre til Norden og EU.

I Europa er der tradition for at pluralisme dannes gennem organisationernes rettigheder. Det indebærer, at bestemte organisationer anerkendes som officielle talerør for deres medlemskreds. Der foregår en officiel vurdering af hvilke organisationer, der kan anerkendes. I nogle lande, som Holland, har denne variant af pluralismen medført oprettelse af en række institutionelle 'søjler' i samfundet. Religionen betragtes som en livsanskuelse med konsekvenser for det sociale liv. Søjledannelsen forsøger at integrere samfundet gennem sideordning af organisationerne. Der har på det seneste vist sig problemer med at danne en søjle til muslimerne. Søjledannelse er ikke en

universel løsning. Konflikten i Belfast kan betragtes som en fastfrosset søjledannelse.

Der er i Norden tradition for at give en særlig status til den evangelisk-lutherske kirke (samt den ortodokse i Finland). Denne særstatus rummer privilegier og forpligtelser. Nationalkirken fremtræder som symbol for en historisk arv. Den er forbundet med andre symboler, som flaget og monarkiet. Under globaliseringen omdefineres nationen og dermed får nationalkirken en ændret betydning, også selvom dens formelle status er uændret. Denne konstellation er særegen for de nordiske lande; men man kan hævde, at der er paralleller i lande, hvor den romersk-katolske kirke har dominans, og hvor den har indgået konkordat med statsmagten.

I Norden har man også lagt vægten på den organisatoriske pluralisme. Der er lovfæstet trosfrihed, og de fremherskende protestantiske kirker har stor indre pluralisme. Men stat og kirke er stadig knyttet sammen. Sverige har foretaget en formel adskillelse, men naturligvis kan man ikke slå en streg over historien eller ignorere, at det store flertal af befolkningen tilhører en bestemt organisation. Selve den demokratiske ordening indebærer, at staten respekterer flertallet og den organisation, der på et bestemt felt repræsenterer det. I Danmark og Norge er kirken en del af statsapparatet. Danmark har endda det særlige kendetegn, at kirken ikke har noget selvstændigt råd, men den er underlagt folketinget og kirkeministeren. Kirkens bånd til staten viser sig på utallige måder.

Det væsentligste er nok den symbolske forbindelse mellem kongehus og kirke, som symboliserer de nationale traditioner og værdier. Konstellationen af Gud-kongefædreland var engang udtryk for konservativ ideologi. I parlamentarismens og pluralismens tidsalder får den en anden betydning: Fordi kongemagten er symbolsk snarere end politisk, og fordi statskirken er præget af indre åbenhed, kan den fungere som udtryk for fællesskaber på tværs af partiskel og sekteriske trosforskelle. Denne funktionsmåde er ikke uproblematisk. Der er en usynlig grænse for, hvad monarken kan tillade sig at sige; og der er en grænse for, hvilke trosmæssige og ideologiske standpunkter statskirken kan tolerere.

De religiøst engagerede udgør en minoritet i samfundet. Det kan dels være det mindretal i nationalkirken, som føler et stærkt kristent engagement, og dels kan det være medlemmerne af andre trossamfund. Den engagerede minoritet i majoritetskirken

er ofte overset.<sup>47</sup> For de religiøst engagerede medlemmer er kirken et trosfællesskab, der hviler på en bestemt lære og tradition. Dette står i modsætning til den privatiserede opfattelse hos den store del af medlemmerne, som mener, at kirken må være åben og tilpasse sin lære efter medlemmerne. Det står også i et spændingsforhold til kirkens funktion som samlingsmærke for nationens historiske fællesskab.

---

#### **4B. Nationalkirken og samfundsreligionen**

I moderne nationalstater kan man møde en appel til en hellig fællesnævner for den sociale kontrakt. Amerikanske præsidenter tiltræder med edsaflæggelse - til en Gud, der er fælles for jøder, kristne, muslimer og buddhister. I religiøst homogene samfund, som de nordiske, kan man henvise til en bestemt kirke som holdepunktet for samfundsreligionen. I religiøst heterogene samfund er der tale om en appel til en implicit religion. Samfundsreligionen kan forekomme i en præstelig eller en profetisk version. I den præstelige version udtrykker den nationens historiske rettigheder, i den profetiske udtrykker den en moralsk forpligtende mission. Samfundsreligionen er ikke knyttet til en bestemt troslære, som man kan udpege - som kristendommen eller islam. Den er snarere udtryk for ideologiske appeller, som kan tage forskellige retninger. Samfundsreligionen kan således være eksklusiv, idet den snævres ind til en særlig tradition, som hævdes at være grundlaget for den nationale identitet. Det gælder således, når man politisk henviser til den evangelisk-lutherske tradition som grundlaget for den danske identitet og de danske værdier. Samfundsreligionen kan desuden være inklusiv, idet den bredes ud til en religiøs fællesnævner, der kan omfatte mange trosretninger. Det kan være i appeller til alle de monoteistiske bogreligioner, i islam, eller i amerikanske præsidenters bevidst diffuse ed til Gud.

Globaliseringen og den religiøse pluralisme i Norden rummer en dobbelt udfordring til samfundsreligiøse appeller. Globaliseringen indebærer, at nationen ikke fremtræder som et naturligt, arvet fællesskab, men som en administrativ enhed i et netværk af internationale forbindelser. Den religiøse pluralisme indebærer, at samfundsreligiøse appeller til den arvede religiøse tradition fremtræder som nationalistisk ideologi. Dermed afsløres retorikken i appellen. Man kan i stedet appellere til samfundsreligion i bred forstand; men nogle af trossamfundene deler ikke den historiske arv og den nationale tilknytning. Nogle af trossamfundene er bevidste om at være

---

<sup>47</sup> Dette er diskuteret i afsnittet om kirken som socialt felt.

verdensreligioner. Deres identitet er global, ikke national. De er i visse henseender mere tilpasset det senmoderne verdenssamfund end en nationalt rettet samfundsreligion. Således kan de religiøse minoriteter i Norden være meget kosmopolitiske i kraft af at være bevidst knyttet til et verdensomspændende trossamfund. Lutheranerne kan derimod være rodfæstede i lokale og nationale identiteter.

---

## **5.A De religiøse minoriteter i det pluralistiske samfund**

Der er historiske fortilfælde, hvor flere religiøse opfattelser brydes. Historisk var overgangen til kristendommen en situation præget af mangfoldighed og spændinger. Opgøret mellem arianske og katolske kristne blev fulgt op af reformationens brudflade. Den ensartethed, som fulgte i århundreder efter, var ikke skabt ved frivillighed, men ved at kongemagten satte sin troslære igennem. Vækkelserne var en manifestation af almuens krav om trosfrihed, som affødte en spændingsfyldt mangfoldighed. Vandringerne har også bidraget til mangfoldigheden. Tyskere, hollændere, huguenotter og jøder har sat deres økonomiske og kulturelle præg på de nordiske samfund. Denne indvandring var ikke uden spændinger. Indvandrerne ønskede nemlig at fastholde deres identitet ved at værne om deres kulturs religiøse rødder.

I efterkrigstiden oplevede Norden nye indvandringsbølger fra syd og øst. Det økonomiske opsving i 1960erne medførte en efterspørgsel efter arbejdskraft, som i høj grad blev besvaret med indvandring fra det katolske sydeuropa. Det affødte mange negative reaktioner i samtiden, som i dag er glemt. Indvandringen til Norden fra det øvrige Europa var forløber for den europæiske integrationsproces.

Norden står nu med en ny form for religiøs mangfoldighed. Den religiøse mangfoldighed sker under en globaliseringsproces. Massemedierne og transportmidlerne har oprykket den lokale forankring.<sup>48</sup> Nordboerne møder andre kulturer og livsanskuelser, og de bliver bevidste om deres eget kulturelle særpræg. Nogle stiller spørgsmål om grundlaget for deres syn på tilværelsen.

Nordboerne møder religioner, der har historiske rødder i andre verdensdele og kulturer. I den nyreligiøse bølge i 1960erne, opdagede mange unge nordboere, at orientalske

livsanskuelser kunne have et troværdigt budskab. I den seneste generation har de nordiske lande oplevet en ændring i befolkningens religiøse sammensætning som følge af migrationen fra ikke-europæiske lande. Den har i løbet af kort tid gjort islam til en væsentlig religiøs gruppering. Offentligheden er tilbøjelig til at identificere 'indvandrere' med muslimer - selvom mange indvandrere ikke er muslimer, og nogle indvandrere endda er flyttet væk fra islamistiske regimer.

Der er mange religionshistoriske fællestræk mellem kristendommen og islam. Alligevel oplever mange nordboere islam som en stor udfordring. Mødet med det nye, anderledes er både spændende og skræmmende. Man møder det fremmede med forventninger og fordomme. Det er først, når det nye er blevet kendt, at man kan forholde sig afvejet til det.

---

## **5B. Islam i det pluralistiske Norden**

Islam kommer hertil med en lang historie bag sig. Ligesom kristendommen har affødt en lang række kirker og sekter, er islam spaltet op i en lang række traditioner. I den nordiske debat forekommer alligevel en tilbøjelighed til at konformisere islam. Medens man ikke uden videre accepterer autoritative formuleringer om, hvad kristne skal mene, og hvordan de bør handle, formoder debattørerne, at islam må have et fast autoritetsgrundlag. Den tilskrives en autoritær form, med et åndeligt overhoved og strenge moralsætninger. Det passer på nogle retninger, men ikke på alle. Islam har også været i historisk bevægelse. Islam præges blandt andet af en lang tradition for at acceptere religiøs mangfoldighed, så længe der er tale om bogreligioner og ikke om overtro.

For personer, der har rødder i religiøse traditioner udenfor Norden, kan det sekulære samfunds opfattelse af religionen virke mærkværdig og nærmest krænkende. Religionen udtrykker menneskets forpligtelse i Guds (eller Allahs) skaberværk, og religionen må derfor præge alle menneskets handlinger. Det gode samfund og det gode liv følger Guds bestemmelse, for Gud fortæller, hvad det gode er. Denne opfattelse er ikke særegen for islam.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Anthony Giddens kalder dette 'disembedding'.

<sup>49</sup> Den findes også hos flere kristne retninger. Især de reformerte samfund har forsøgt at udforme lovene i pagt med Bibelen. Visse kristne grupperinger afviser demokratiet, fordi det guddommeliggør mennesket i stedet for at

Religionen ændrer karakter, når baggrunden skifter. Islam skifter karakter, når den omplantes til et sekulariseret demokrati. Mange unge, hvis forældre eller bedsteforældre er indvandret til Norden, søger tilbage til deres rødder. Det indebærer også, at de søger en religiøs identitet. Men de kan ikke vende tilbage til forfædrenes form for islam. De unge stiller mange spørgsmål, som var utænkelige for forfædrene. De unge muslimer diskuterer islams betydning og konsekvenser på en måde, der fornyer traditionen. Den er ikke udtryk for en selvfølgelig sædvane, men resultatet af en fortolkning og et valg. I den nordiske kontekst konfronteres mange, forskellige traditioner. Fortaleren for en tradition tvinges til at forklare, hvorfor netop denne variant er rigtig. Når traditionen skal begrundes overfor andre muslimer og omgivelserne, skifter den karakter, for begrundelsen henviser til et valgt autoritetsgrundlag og til de gældende vilkår i den nye situation.

Nogle muslimer spørger derfor om deres fællesnævner. De søger at begrunde islam som verdensreligion, på tværs af traditionerne. Det kan føre til reaktionære fortolkninger, hvor man går tilbage til samfundsordenen under profeten; men det kan også føre til progressive positionen, hvor man søger at fortolke islams grundide på den moderne baggrund.

Omgivelserne kan være med til at forme en autoriseret repræsentation for islam. Medierne og myndighederne udpeger bestemte repræsentanter, som taler på islams vegne. Det kan både give indflydelse blandt muslimerne og i omgivelserne.

Islamiske grupperinger kritiseres af visse danske politikere for at overtræde skellet mellem religion og politik. Der findes grupperinger, som betragter det væsentlige i islam som umma, som dannelsen af en samfundsorden i pagt med Allahs vilje. Umma kan både fortolkes teokratisk og demokratisk. De aktivistiske grupper har især gennemslagskraft, når religionen omsættes i socialt arbejde. Islam kan være grundlag for at opbygge velfærdsordninger med henvisning til zakat.

Sharia formulerer et normgrundlag baseret på religiøse værdier. Dette er i princippet ikke forskelligt fra kristne, teokratiske opfattelser. Teokratiet er en autoritetstradition,

der henviser til en guddommelig legitimitet. Sharia bygger på overleveringer om profetens liv. Profeten opfattes som det forbilledlige menneske, og profetens styre som den forbilledlige samfundsorden. I nogle varianter løsriver profetens liv fra de historiske og geografiske bindinger; profetens handlinger og udsagn universaliseres. Men de fleste shariaretninger fortolker sigtet med ordene.<sup>50</sup> Der er også tradition for, at sharia kan præges af en rationalisering. Man kan betragte forskriften for et liv i pagt med Gud som en etisk fordring om hensyn til næsten og en åbning for skaberværkets grundværdier.<sup>51</sup>

## **6. Pluralismens udfordringer**

### **6A. Religionens plads i det sekulære samfund.**

Den kulturelle mangfoldighed rummer muligheder for misforståelser. Den religiøse mangfoldighed er problemladet, fordi religionerne henviser til forskellige kilder til den ultimative autoritet. De forskellige religioner bygger på forskellige opfattelser af en overnaturlig magtinstans, som menneskene må bøje sig for. Den demokratiske og videnskabelige dialog har holdepunkter i fornuften. Men den religiøse tale henviser til noget, der er hævet over menneskets fornuft. Henvisningen til en guddommelig instans kan indgyde mennesket en ydmyghed. Man kan ud fra religionen erkende, at man som menneske har en begrænset indsigt. Guds vilje er et mysterium, og man kan derfor ikke afvise, at modparten kan have ret, eller i det mindste er ved at nærme sig sandheden fra en anden tilgang end ens egen. Men henvisningen til den guddommelige instans kan også afføde en selvsikkerhed, hvor man hævder, at man kender Guds vilje. Fundamentalismens problem er, at den afskærer dialogen. Den hævder at bygge på den åbenbarede sandhed, der er hævet over menneskelig fornuft og diskussion.

Indvirkningen af religioner, som har traditionelle rødder udenfor Vesten, rummer en udfordring til selve opfattelsen af, hvad religion er, og hvor dens plads er i samfundslivet. Begrebet 'religion' er indlejret i den vesteuropæiske historie, og idealtypen er den kristne kirke og dens status i kongedømmet eller den demokratiske

---

<sup>50</sup> Der er ikke principiel forskel på argumentationen fra en kristen fundamentalisme og en traditionalistisk henvisning til sharia. Et af hovedtemaerne i den kulturelle konfrontation mellem 'Vesten' og 'islam' gælder kønsopfattelsen. Men idealet om kønnes ligestilling er først slået igennem i Vesten i løbet af det 20. århundrede under modstand fra konservative kirkekredse.

stat. Begrebet religion henviser ikke til et naturfænomen med faste kendetegn.<sup>52</sup> Religionsforskernes definitioner sigter på forskningens spørgsmål. Forskerne kan ikke sige, hvad et samfund bør acceptere som religion, og dermed tildeles særlige rettigheder og forpligtelser. Det må afhænge af et politisk valg. Man kan vælge en bred definition, men så giver man også rettigheder til mange tvivlsomme grupper, eller man kan vælge en snæver definition, som privilegerer bestemte traditioner.

Det nye religionsmøde stiller spørgsmål om den status, som religionen er blevet tilskrevet. Religionen er gradvist udgrænset i forhold til andre institutioner, som sundhedsvæsenet, socialforsorgen og skolevæsenet. I dag kan en dansk statsminister uproblematisk hævde at 'religion og politik må være adskilt'. Hvis han havde udtalt sig således i enevældens tid, havde han sandsynligvis stået til livsvarigt fængsel. Udtalelsen er ikke selvindlysende i resten af Europa eller Norden for den sags skyld. Mange ledende politikere<sup>53</sup> mener, at deres politiske linje er styret af deres religion og de etiske fordringer, den indebærer.<sup>54</sup> Udsagnet fra den danske statsminister indebærer dels, at religion er udtryk for et personligt valg, og dels at religionen henvises til en privat sfære. Denne betragtningsmåde er imidlertid behæftet med problemer.

## **6B. Religionsfriheden og det individualiserede perspektiv**

De nordiske demokratier bygger på det enkelte individs frihedsrettigheder, herunder religionsfriheden. Men den individualiserede tilgang kan være problematisk. Den kan være udmærket for ressourcestærke agenter. Men ressourcevage agenter ved udmærket godt, at de kun er stærke i flok. Hvis de individualiseres, kan de blive ofre for en del- og hersk-strategi. De nytilkomne til Norden er som regel ressourcevage. De har hverken økonomisk, politisk eller kulturel kapital af betydning i deres nye samfund. Deres vigtigste kapital er social: sammenholdet og støtten i familien. Religionen er netop symbolet og holdepunktet for den indre solidaritet. I mange indvandrergupper oplever man en forstærket markering af religionen i de nye

---

51 Der findes islamiske paralleller til moderne, vestlig etik.

52 Vores kulturs bestemmelse for, hvad der er religion, filosofi, ideologi, videnskab eller terapi, har ikke universel gyldighed.

53 Inklusive begge kandidaterne til den amerikanske præsidentpost i 2004.

54 Selvom den amerikanske forfatning adskiller religion og politik formelt, sætter religionen sit tydelige præg på den politiske dagsorden, se J. Casanova.



omgivelser. Det er udtryk for, at indvandrere oplever en utryghed i den nye situation; at de erkender, at de kun kan klare sig gennem den forstærkede tilknytning til det etnisk-religiøse fællesskab. Mange indvandrere oplever et skel mellem på den ene side vores indre moral, som er streng men nødvendig, og den umoral, man oplever omkring sig, med alkohol, stoffer, prostitution, skilsmisser og så videre. Truslen om moralens opløsning styrker kravet om en fast moral. Hvis man bryder med religionen, udtrykker det samtidig, at man er ved at bryde med de tætte indre bånd af pligter og hjælpeforanstaltninger i gruppen. Bryder man med moralreglerne i ens religiøse gruppe, kan det være indledningen til en fuldstændig moralopløsning.

De uskrevne normer, som gælder for majoriteten, kan være svære at forstå og svære at følge. Der er en underforstået norm om frihed under ansvar og under et medmenneskeligt hensyn. Normen giver et stort spillerum, men også en underforstået forpligtelse. Nogle lever ikke op til de uskrevne normer; de falder igennem socialt. Majoriteten er ikke særlig opmærksom på dem, fordi de er havnet i samfundets rand, på institutioner eller i sociale ghettoer. Men indvandrerne er meget opmærksomme på dem, fordi de ofte er i tættere kontakt med samfundets marginale eksistenser. Indvandrerne kan i nabolaget eller i de lavtlønnede job møde repræsentanter fra majoritetssamfundet, som flertallet ikke kendes ved. Og indvandrerne ved, at de er under risiko for at dele deres skæbne. Mange indvandrere gør det faktisk. Men nogle kæmper imod - med religionen som moralsk instrument.

## **6C. Religionen i privatsfæren**

Det kan lyde selvfølgelig for danskere at sige, at 'religion er en privatsag'. Det indebærer, at religion opfattes som et selvstændigt valg og en aktivitet, der kun har mærkbar betydning for ens fritidsliv - på helligdagene. Men helt så enkelt er det ikke. For den personlige religion påvirkes stærkt af det miljø, man er vokset op i eller senere knytter sig til. Den religiøse tilknytning har konsekvenser for mange sider af livet.

Hvad man bestemmer som religion, og hvordan man placerer religion blandt samfundets institutioner, er udtryk for en politisk beslutning; det er ikke givet af selve sagens natur. Spændingen mellem opfattelserne kommer til udtryk, når religiøse og verdslige autoriteter er uenige om jurisdiktionen. Således er der religiøse ledere, som betragter slagteregele som et religiøst emne, medens verdslige politikere betragter dem

som et veterinærspørgsmål. Spørgsmålet om jurisdiktionen går i vestens historie tilbage til striden mellem kanonisk og sekulær ret, og dermed til pavens og kongens autoritetsområde. I Norden formoder man, at dette spørgsmål er løst endegyldigt. Men naturligvis er det til stadig diskussion. Islams tilstedeværelse åbner påny for denne gamle diskussion.

Et af de store problemer i den religiøse pluralisme er knyttet til forholdet mellem den offentlige og den private sfære. En demokratisk, åben offentlig sfære forudsætter, at den private har tilsvarende karakter. Hvis den private sfære er autoritær, gerontokratisk, patriarkalsk eller partikularistisk - vil det få konsekvenser for livet i den offentlige sfære. Disharmonien mellem den orden, der gælder hjemme, og den frihed, der gælder ude, vil føre til spændinger. Mange af de såkaldte indvandrerproblemer er resultat af spændingen mellem vidt forskellige strukturer i hjemmet og i samfundet. Strukturen i hjemmet kan måske begrundes ud fra en religion. Men det er i så fald en sekterisk eller traditionalistisk form. Problemet er ikke baseret på den religiøse pluralisme, men på at visse grupper - også indenfor kristendommen - knytter sig til sekterisk religion i værn for deres autoritære familieværdier, og tilhørende syn på køn, alder og seksualitet.

Staten må ikke blande sig i privatsfæren; men den demokratiske stat forudsætter, at princippet om frihed under ansvar er udbredt i børnehaver, skoler og i sidste ende også til hjemmet. De der ikke kan leve med frihed under ansvar ender på autoritære institutioner. Mange autoritært opdragne unge med indvandrerbaggrund ender i ungdomsinstitutioner eller fængsler. Problemet er den autoritære socialisation i hjemmet, som blokerer for at fungere i det åbne samfund. Men det er ikke egentligt et problem ved islam. Autoritær opdragelse i kristne sekter er heller ikke knyttet til selve kristendommen. For at løse op på det problem, må den demokratiske stat alliere sig med de progressive elementer i islam i pluralismens og demokratiets navn - i stedet for at tildele autoritet til de elementer, der forsvare den autoritære privatsfære. Børnene fra de sekterisk autoritære miljøer må have samme menneskerettigheder som andre børn i samfundet. Men det er forståeligt, at statsmagten viger tilbage fra at tage denne konsekvens. Det er et indgreb, som kan misbruges.

I et pluralistisk samfund gælder en fordring om dialogens åbenhed, og en risiko for at danne sekter, ghettoer og kaster. Der udvikles kaster, når man får tilskrevet sin sociale

identitet og status gennem arvede kendetegn. Forældrenes religiøse identitet bestemmer, hvordan børnene skal præges religiøst. Dette står i modsætning til at betragte alle børn som autonome væsner, der selv må vælge deres livssyn og livsvej. Lægger man vægt på at opdrage børnene til selvstændighed, som i nordiske skoler, kan det skabe spændinger i familien. Autonomiens vej er en udfordring, som kræver viden fra lærerne og tid til refleksion og dialog i skolen.

## **7A. Religionen i den globale værdispænding**

I debatten om den religiøse pluralisme møder man påstande om kulturkløfter mellem Vesten og andre dele af Verden, men især den islamiske.<sup>55</sup> Det hævdes, at vores moderne værdier har rødder i kristendommen. Det er imidlertid en påstand, der må nuanceres. Kristendommen udgør ikke en enhed i værdidebatten. I et verdensperspektiv er den nordiske form for protestantisme udtryk for en sekterisk sidegren. Visse fremherskende værdier i moderne samfund, som stræben efter magt og rigdom, er i modstrid med det værdigrundlag, der historisk forbindes med kristendommen. Urkristendommen appellerede til lighed overfor Gud, og betragtede jordisk rigdom, magt og ære som fristelser. Det moderne demokratiske værdier kan udtrykkes ved den franske revolutions treklange: frihed, lighed og broderskab. Man kan hævde, at solidariteten har historiske rødder i kristendommens næstekærlighed. Men idealerne om frihed og lighed blev lanceret i modsætning til datidens konservative kirkeideologi. Både i dens katolske og protestantiske varianter fremhævede kirken lydighed og underordning frem for frihed og lighed. Den kamp for borgerlige frihedsrettigheder, som blev indledt af den amerikanske og franske revolution havde antiklerikale undertoner. I kampen for demokratiet stod mange af kirkens fortalere ofte på reaktionens side, også i de nordiske lande.<sup>56</sup> Denne historiske arv er værd at have i erindring, når man i dag kritiserer de muslimske lande for at være domineret af udemokratiske kræfter.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Udbredt med populariseringen af Huntingdon.

<sup>56</sup> I begyndelsen af det 20. århundrede finder man en udtalt skepsis overfor det moderne projekt, demokratiet og arbejderbevægelsen både i den romersk-katolske kirke og hos flere lutherske teologer. Den romersk-katolske kirke indgik konkordater med fascistiske regimer; og den tyske lutherske kirke gik på kompromis med Hitlers magtapparat.

<sup>57</sup> Vesten har ved mange lejligheder blandet sig i Mellemøstens politik, men det var sjældent på den demokratiske side. Efter 1. Verdenskrig støttede Vesten traditionalistiske høvdinge og under den afghanske borgerkrig mod det Sovjetstøttede styre støttede Vesten islamistiske krigerbander, som siden er blevet Vestens fjender.

I den vestlige verden indebærer oplysningen et skifte i synet på mennesket, samfundet og historien. Medens Gud tidligere stod som den aktive lovgiver og magt over verden, betragter oplysningsfilosofien Gud som den fjerne arkitekt eller urmager, der har designet verden og igangsat dens proces - men derpå må mennesket overtage opgaven med den fornuft, Gud har givet det. Samfundet baseres ikke på gudsfrygt, men på menneskenes gensidige hensyn. Det demokratiske samfund og det frie marked er baseret på et sekulariseret menneskesyn. Holdepunktet er det enkelte menneske og dets fornuftige valg. Også religionen opfattes som et privat valg. Samfundet rationaliseres gennem formelle procedurer; ikke ved at henvise til en fælles skæbne eller overordnet fornuft. Slagtning af dyr bliver et veterinærspørgsmål - ikke et takkeoffer til Gud.<sup>58</sup> Venerationen for skabelsen er borte, når det skabte blot opfattes som døde råstoffer til menneskets frie brug.

Både kristendommen og islam findes i mange varianter. Det er forenklet at opfatte kristendommen som moderne og oplyst og islam traditionel og fundamentalistisk.<sup>59</sup>

Den værdimæssige konfrontation, der spores i dag, gælder ikke kun sharia over for vestlige værdier. Konfrontationen omfatter flere dimensioner. Den første af dem gælder ren materialisme overfor transcendentale værdiopfattelser. Der er nogle mennesker, som betragter værdisyn som irrationel mystik, når de ikke er materielle og styrede af instrumentel logik med mål overfor midler. Overfor denne materialisme og instrumentalisme står en vifte af værdiopfattelser, som på en eller anden vis hævder andre former for værdier. Materialisterne gør deres værdisyn stærkere ved at tillægge modparten en utroværdig form for mystik eller magi. Men det er ikke dækkende for den religiøse værdiholdning.

De transcendentale værdier folder sig ud i forskellige varianter. Der findes varianter, som er baseret på kosmisk mystik. Der findes varianter, der er i pagt med moderne rationalitet og videnskab, men som nægter at reducere verden til materialitet og pengeværdier. Nogle af de transcendentale værdier er baseret på de store religioner,

---

<sup>58</sup> En rationalistisk vesterlænding finder det ret absurd, når japanere tilkalder en præst, før man fælder et gammelt træ, eller når man på Island tilkalder en klog mand eller kone, før man sprænger et klippestykke bort ved en vejlægning.

<sup>59</sup> Historien viser, at en korstogspolitik danner polariserende fordomme, som blokerer for en

medens andre har mere privat karakter.

Der forekommer i flere religioner en skepsis overfor humanismen, demokratiet og oplysningstanken.<sup>60</sup> I dag forbindes modernitetskritikken imidlertid især med islam. Allah har indstiftet en verdensorden og samfundsorden, som mennesket må underkaste sig. Hvis mennesket blot følger sin egen vilje, vil det i det lange løb skade sig selv og andre. Visse retninger af islam rummer meget præcise forskrifter for den ideelle orden og de moralregler, der skal sikre den.

Humanismen og liberalismen videreførte tanken om skabelse af orden; men her udspringer orden gennem menneskets fornuft. Mennesket kan indse, at det må indgå en samfundskontrakt for at forhindre kaos og anarki.<sup>61</sup> Religionen forsvinder ikke med individualismen; men den lægges ind i individernes bevidsthed snarere end ud i samfundet. De ydre, religiøse moralpåbud erstattes af en indre, etisk fordring, som alle fornuftige mennesker må følge.

Der er en voldsom spænding mellem det menneske- og samfundssyn, som på den ene side præger konservative kristne teologer og konservative Islam og som på den anden side præger humanismen og liberalismen. Det humanistiske syn er blevet udbredt i Vesten i en sådan grad, at man glemmer dets historiske rødder, og tager det for universelt gældende for moderne mennesker. Der findes imidlertid velfungerende højteknologiske samfund, som er præget af andre tænkemåder. I den asiatiske verden har man udviklet sin egen form for modernitet uden at overtage det vestlige syn på individet og samfundet. Det asiatiske eksempel viser, at det moderne liberale vestlige syn på mennesket og samfundet ikke er nødvendigt for at sikre materielle fremskridt.

## **7B. Tolerancens problem**

I Jean-Jacques Rousseaus klassiske værk om den sociale kontrakt hævdede han, et og

---

rationel, nuanceret dialog.

<sup>60</sup> Den blev udtrykt af Luther og senere protestantiske teologer; den blev udtrykt af paven i rundskrivelsen Rerum Novarum.

<sup>61</sup> Oplysningsfilosofien fortalte, at fornuften også kan sætte sig igennem uden at menneskene er bevidst om det. Markedet kan reguleres af en usynlig hånd, så det tjener alle til bedste; statsdannelsen kan ved rationel lovgivning og bureaukrati skabe betryggende rammer for alle; det parlamentariske demokrati kan sammenfatte alle de individuelle ønsker i en fælles vilje, som alle fornuftigvis må bøje sig for.

kun et dogme, nemlig at man ikke kan tolerere intolerance. Det er kernen i moderne versioner af diskussionen af den sociale kontrakt, som Jürgen Habermas. I en kommentar til den amerikanske politiske filosof, Charles Taylor, forklarer han, hvorfor staten ikke gennem forfatningen kan garantere pluralismen. Habermas er varm fortaler for tolerance og pluralisme; men han ser også dens grænse. “As the Rushdie case reminded us, a fundamentalism that leads to a practice of intolerance is incompatible with the democratic constitutional state. Such a practice is based on religious or historical-philosophical interpretations of the world that claim exclusiveness for a privileged way of life. Such conceptions lack an awareness of the fallibility of their claims, as well as a respect for the ‘burdens of reason’ (Rawls). Of course, religious convictions and global interpretations of the world are not obliged to subscribe to the kind of fallibilism that currently accompanies hypothetical knowledge in the experimental sciences. But fundamentalist worldviews are dogmatic in that they leave no room for reflection on their relationship with other worldviews with which they share the same universe of discourse and against whose competing validity claims they can advance their positions only on the basis of reasons. They leave no room for ‘reasonable disagreement’.” (1994, s. 133)

Denne afgrænsning må ses på baggrund af Habermas udtalte værn for kulturidentitet i det multikulturelle samfund: “In the multicultural societies the coexistence of forms of life with equal rights means ensuring every citizen the opportunity to grow up within the world of a cultural heritage and to have his or her children grow in it without suffering discrimination because of it. It means the opportunity to confront this or every other culture and to perpetuate it in its conventional form or transform it; and then live spurred on by having made a conscious break with tradition, or even with a divided identity.” (sst. s. 131-132)

Diskussionen afdækker det dilemma at forfatningen beskytter individuelle rettigheder, men kulturer og religion er kollektive størrelser. Hvis statsmagten skal beskytte kulturer og religioner, bevæger man sig ind på partikularisme, hvor bestemte kollektive former tilskrives særlige rettigheder og pligter. Den demokratiske form stiller desuden et generelt krav til kollektive formationer, som kulturer og religioner, nemlig et krav om at tolerere andre kulturer og religioner.

Problemet i det, som Habermas betegner som fundamentalisme, er ret beset dens

partikularisme, hvor et kollektiv hævder at bære den eneste sandhed og den rene levemåde, idet alle andre former er usande, urene, besmittede, syndige, dæmoniske og så videre. Denne orienteringsmåde afskærer kollektivets medlemmer fra en social sameksistens med udenforstående; og den afskærer dem samtidig fra indre debat og fornyelse. Partikularismens mål er det teokratiske hegemoni. Ethvert kompromis betragtes som fristelse og besmittelse af den rene lære. De eneste muligheder, partikularismen indeholder, er dominans eller adskillelse. En demokratisk sameksistens mellem forskellige kulturer og religioner indebærer dels indbyrdes respekt og dels, at medlemmerne tildeles en reflektiv autonomi. Medlemmernes autonomi er forudsætningen for at effektuere religionsfrihed. Det er ikke i overensstemmelse med de demokratiske frihedsrettigheder, hvis man fødes ind i en kultur og religion, hvis man er underlagt dens autoriteter, og hvis ens identitet for hele livet er betinget af den. Kastedannelse passer ikke ind i et demokrati. Den individuelle autonomi forudsætter, at mennesket har ret til at gøre op med sin kulturelle eller religiøse opvækst. Det demokratiske samfund fordrer, at organisationerne forholder sig til hinanden som valgmuligheder. De kan hver for sig hævde særlige kvaliteter; men de forpligtes til at begrunde deres standpunkt. Hvis de kræver ubetinget lydighed af medlemmerne, og hvis de afviser andre religioners ret til at hævde deres sandhed, bryder de demokratiets forudsætninger.

---

## 8. Konklusion

Ramme for diskussionen om den nordiske pluralisme er verdenssamfundet. Det er multireligiøst, og der er ikke udsigt til en omfattende sekularisering. I verdenssamfundet findes lokale områder, som internt er religiøst homogene. De nordiske lande har udgjort en homogen region. Men denne region er i stigende grad påvirket af globaliseringsprocessen. Reaktionen på den multireligiøse udfordring spiller i høj grad sammen med opfattelsen af globaliseringsprocessens udfordringer. Vurderingen af det multireligiøse samfund afhænger af perspektivet: Om man ser det ud fra fortiden, nutiden eller fremtiden; om man ser det globalt, regionalt eller lokalt; og om man ser det i et samfunds- organisations- eller individperspektiv.

For individet kan den multireligiøse udfordring på den ene side betragtes som invitation til flere religiøse valgmuligheder og dermed til at gennemtænke religionernes budskaber, frem for blot at følge traditionen og acceptere det

overleverede verdensbillede. Mangfoldigheden kan dermed åbne for større individuel frihed. På den anden side kan denne udfordring også afføde større forvirring, utryghed. Den givne ramme indgyder tryghed. Det er en vanskelig udfordring selv at skulle forholde sig til religionerne, deres værdier og moralsyn. Det forudsætter viden om religion og etik og evne til abstrakt tænkning. Derfor er det forståeligt, at reaktionerne på udfordringen i høj grad præges af folks uddannelse, og at mange med lav boglig skoling går i forsvarsposition. Et af de klassiske svar er at vurdere træet på dets frugter: altså vurdere religionerne på deres handlinger, fremfor på deres idealer.

Organisationerne vurderer den multireligiøse udfordring forskelligt alt efter deres position. For nationalkirkerne betyder multireligiøsiteten tab af en monopolsituation, der er blevet taget for givet i århundreder. Kirkerne kan reagere på dette ved at byde de nye udfordringer velkomne, eller ved at kæmpe for de gamle privilegier. Den multireligiøse udfordring indebærer en stærkere bevidsthed i den nationale kirke om, at der er kommet mange bud på den hellige sandhed. For de mindre trossamfund indebærer den multireligiøse situation en potentiel ekspansion, og den inviterer til et samarbejde om fælles interesser. Dette sætter samtidig de sekteriske grupper under pres, de har lettere ved at acceptere en sekulær ramme end en religiøs relativisme.

For samfundet rummer den multireligiøse udfordring flere momenter. På den ene side rummer den en risiko for fragmentering af samfundet i partikulære grupper, der kræver særbehandling gennem kvoteordninger. I et multireligiøst samfund vil appellen til den fælles samfundsreligion have mindre troværdighed. Visse værdier og normer kunne tidligere tages for givne, i kraft af en historisk-religiøs tradition. I det multireligiøse samfund kommer de nu til debat. Multireligiøsiteten risikerer i sidste instans at afføde kastedannelser, hvor visse medlemmer påstemples bestemte identiteter – både fra deres slægt og fra omgivelserne. Visse medlemmer fødes ind i subkulturer og sociallag, hvor deres livsbane på forhånd fastlægges.

På den anden side kan multireligiøsiteten afføde refleksioner over den globale udfordring og det lokale særpræg. Den multireligiøse situation kan både hos majoriteten og minoriteterne føre til en styrket bevidsthed om identiteten og værdigrundlaget. For begge parter kan dette føre til en refleksion over hvilke af de traditionelle værdier, der er værd at fastholde. Multireligiøsiteten kan danne grundlag for en dialog, der for alvor går i dybden. Majoritetens møde med



indvandrerreligionerne er et møde med verdenssamfundet. Her møder man ikke bare de fremmede som turister, kunder eller medarbejdere i en fjern filial men som medborgere, der har krav på at blive taget alvorligt. For minoriteterne kan mødet med det individualiserede og sekulariserede Norden betyde en åbning for indre fornyelse. Det kan anspore til at tage de gældende traditioner og klicheer til debat, og for alvor gennemtænke hvad religionens centrale budskab er i en moderne kontekst.

Der er således ikke et facit på spørgsmålet om den multireligiøse udfordring. Det afhænger i høj grad af, hvordan den betragtes og håndteres. Men det er sandsynligt, at de negative sider vil slå igennem med større kraft, med mindre man er opmærksom på udfordringen og afsætter ressourcer på forskning, information og dialog. Fremtiden tegner sig allerede i skolerne og på universiteterne. Men her er religion et temmelig marginalt emne. Hvis befolkningen ikke får seriøs information, er der ikke meget at sige til det, hvis den reagerer med fordomme, stereotyper og afgrænsning af det fremmede.

---

## Litteratur

Beckford, J. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bellah, R.N. (1970). *Beyond Belief*. New York: Harper & Row.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago press.

Dobbelaere, Karel & Riis, O. (2002). [Religious and moral pluralism](#). *Research in the social scientific study of religion*, vol. 13, s. 159-171.

Gustafsson, G. & T. Pettersson (red.) (2000). *Folkkyrkor och religiös pluralism – den nordiske religiösa modellen*. Stockholm: Verbum.

Gutman, A. (ed.) (1994). *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press.

---

- Habermas, J. (1994). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Itasca, Illinois: FE Peacock Publishers, Inc.
- Henriksen, J-O. & O. Krogseth (red.) (2001). *Pluralisme og identitet*. Oslo: Gyldendal.
- Huntingdon, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Riis, O. (1985). Om samfundsreligionen. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* nr. 6, Århus.
- Riis, O. (1999). Modes of religious pluralism under conditions of globalization. *Most Journal on Cultural Pluralism* 1, s. 1-14. ([www.unesco.org/most](http://www.unesco.org/most))
- Riis, O. (2000). [Religiøs og moralsk pluralisme i Norden](#). I: *Det unika Norden*. København: Nordisk Ministerråd.
- Riis, O. (2002). [Implicit religion som sociologisk fænomen](#). *Dansk Sociologi*, vol. 132 ed. s. 7 – 24.
- Salamon, L. (2002). *The State of Nonprofit America*. Washington DC: The Brookings Institution Press.

## Nye metoder til religionssociologisk analyse 62

---

For at belyse processer som sekularisering og sakralisering må man analysere sociale transformationer. Religionen skifter form og status samtidig med at samfundet ændres. Sociale transformationer som emne stiller nogle særlige udfordringer til design og metode. Metoderne skal kunne bidrage til forståelse og forklaring af ikke-stabile sociale processer, som udspiller sig i åbne systemer, og som omfatter både mikroniveau og makroniveau. Medens det ikke er vanskeligt at finde et bud på teorier, som kan diskutere sociale transformationer, er det langt sværere at få øje på inspirerende methodedrøftelser. De standardmetoder, som sociologien trækker på, sigter på at beskrive tilstande eller forklare årsagsforhold i stabile, lukkede systemer eller beskrive transformationer på et makro- eller et mikroniveau.

Religionssociologer halter som regel noget bagud med hensyn til metoder. Dette kan forklare, hvorfor man i religionssociologien stadig kan spore et skarpt skel mellem kvantitative og kvalitative metoder, selvom denne sondring ikke er videnskabsteoretisk nødvendig eller forskningsmæssigt frugtbar. Hensigten med dette indlæg er at opridsse nogle nye metodiske muligheder, som kan være anvendbare – også i religionssociologien.

### Metodestriden

I tilknytning til Wiener-kredsen gav positivisternes forrang til eksakt måling, til nomotetisk viden og til matematisk logik. Dette kunne sikre at de videnskabelige postulater var empirisk sikre og logisk konsistente. Man kunne formulere udsagn, som gav forklaring på processerne i mange cases. Dette stod i modsætning til humanisternes søgen efter en idiografisk viden, der trængte dybt ind i et enkelt case, og som gav en righoldig fremstilling af dets særpræg og særlige betingelser. I sådanne studier spillede casets kontekstuelle baggrund og forskerens egen baggrund ind. Dette affødte en søgen efter 'interessante' cases. Man gav ikke altid en begrundelse for, at caset var særligt interessant.

---

62 Dette manuskript bygger på elementer fra to foredrag, dels et oplæg til Castor-gruppen ved Aalborg Universitet på Klitgården den 8.-9. april 2005, dels en workshop for AMID, akademiet for indvandrerforskning, i København den 2. november 2005. Der er sket en let tilpasning af disse manuskripter til religionssociologiens problemstillinger. Manuskriptet er taget med i denne samling, fordi det udfolder og præciserer metodeovervejelserne i tilstrædelsesforelæsningsen. Manuskriptet udbygger de overvejelser, der er fremlagt i min bog: *Metoder på tværs*. Det er derfor hensigtsmæssigt at begynde med at læse denne bog som grundlag.

Positivismepøget var i høj grad et selv-opgør. Flere af Wiener-kredsens medlemmer måtte erkende, at man ikke kunne forme en teori, der afspejlede virkelighedens verden, ud fra empiriske målinger der blev kædet sammen af matematiske modeller. Wittgenstein, Popper og Kuhn var partnere i diskussionerne med den positivistiske kreds. Positivismekritikken affødte en post-moderne skepsis overfor videnskabelige fordringer om at opbygge sand viden. Positivismekritikken blev taget til indtægt for at afskrive kvantitative metoder, selvom det ikke er en logisk konsekvens af kritikken. Det etnometodologiske projekt drejede problemstillingen hen mod folks egne metoder til at konstruere mening i deres hverdagsliv. De radikale strømninger blandt post-modernisterne lagde stærk vægt på forskeren som erkendende subjekt. Sådanne synspunkter kan lægge op til at opløse samfundsvidenskaben i relativisme og subjektivismen. Diskussionerne har derfor i de senere år sigtet på at undgå at smide babyen ud med badevandet. Et hovedmotiv består i kombinere en hermeneutik med en form for objektivitet i samfundsforskningen. Dette kommer til udtryk i Giddens 'dobbelthermeneutik', i Bourdieus 'refleksologi' og i Habermas brug af sprogteori til at præcisere samfundsvidenskabens erkendelsesform. Det kommer også til udtryk i nye videnskabsteoretiske positioner, som den kritiske realisme og neopragmatismen. Disse positioner åbner for en kritisk eller pragmatisk kombination af metoder.

En kvantitativ analyse er ikke altid positivistisk eller behavioristisk. Den er heller ikke særegent reduktionistisk. En kvantitativ analyse betragter standardiserede data, men ser som regel bort fra standardiseringsprocessen. Dette overdramatiseres i metodekritikken. Omvendt dækker betegnelsen 'kvalitativ metode' ikke en men mange metoder, som bygger på forskelligartede videnskabsteoretiske antagelser. I mange tilfælde er brugen af kvalitativ metode ikke særlig klar og stringent. Dette er imidlertid ikke indbygget i selve metoden, og dette kritikpunkt overdramatiseres af visse fortalere for kvantitative metoder.

Data er ikke noget, der findes i naturen, og der findes ikke data som naturligt er kvalitative eller kvantitative. Vi frembringer informationer, som vi i vort forskningsprog former og udtrykker kvantitativt eller kvalitativt. Og vi kan – indenfor visse rammer – omforme dem. Vi kan kvantificere kvalitative informationer, ved at standardisere dem og knytte en talværdi til dem. Dette er naturligvis udtryk for en forenkling. Spørgsmålet er, om omformning er adækvat og gyldig i forhold til den videnskabelige opgave. Omvendt kan data, som fremtræder som kvantitative i visse tilfælde foldes ud som kvalitative. Således kan man i stedet for at betragte

enkeltstående målinger tillægge en kombination af udtryk en særlig betydning. Kvalificeringen af kvantitative data indebærer at forme synteser af informationerne, medens kvantificeringen af kvalitative er analyse ved at opdele informationerne.

Kvalitativ analyse omfatter mange faktorer, som tilsammen danner et betydningskompleks. Det er af rent ressourcemæssige grunde nødvendigt at begrænse analysen til et eller nogle få cases, for ellers drukner analysen i over-information. Den kvalitative analyse kan dermed påvise det særegne samspil mellem faktorerne i caset, som forklaring på fremkomsten af særegne processer. Kvantifikationen kan derimod omfatte mange cases, fordi den fokuserer på nogle få variable. Det er dermed muligt at opbygge en kausal model, som identificerer de påvirkende faktorer og vægten af deres indvirkning på den effekt, som observeres.

De kvalitative og kvantitative metoder er udviklet til forskellige formål: De kvalitative sigter som regel på at beskrive en begivenhed eller forstå baggrunden for den. De kvantitative sigter som regel på at forklare eller forudsige en proces. Der er imidlertid mulighed for at forklare ud fra kvalitativ analyse eller beskrive ud fra en kvantitativ. De anførte formål hænger sammen. For at forklare må man også forstå baggrunden. I sidste instans sigter forskningen på at kunne forandre en tilstand rationelt. Man vil ikke nøjes med at beskrive eller forstå; dette lægger op til en passiv accept af status quo. Beskrivelsen og forståelsen udgør et vigtigt skridt, men for at løse de udfordringer, der rejser det faglige problem, må man gå videre i målsætningen.

	Kvalitativ	Kvantitativ
Opdage	Åbent feltstudie	?
Beskrive	Feltbeskrivelse	Fordelingsbeskrivelse
Forstå	Deltagerobservation; personlig interview; Korrespondanceanalyse; Grounded theory; Ethnometodologisk analyse	Faktoranalyse, klyngeanalyse
Forklare	Historisk studie Sammenlignende caseanalyse	Eksperimentell analyse Statistik forklaringsmodel
Forudsige	Scenarie-analyse	Projektiv regressionsanalyse
Forandre	Terapeutisk interview; Kollektiv proces	Kvantitativ regulering

Et af temaerne i metodestriden gælder videnskabens perspektiv; altså hvilken synsvinkel kan og bør videnskaben anlægge på sin 'genstand'. I forlængelse af René Descartes stod valget tilsyneladende mellem en objektiv og en subjektiv. I et subjektivt

perspektiv skal videnskaben udbygge den enkeltstående forskers erkendelse. Med dette perspektiv er det epistemologiske spørgsmål centralt. Det, der frembringes med forskningen, er den pågældende forskers personlige bud på en fortolkning af materialet. Modspillet til dette perspektiv er det objektive. Her tilstræber forskningen at se på verden ved en ophøjet beskuen ovenfra og udefra. Ud fra dette perspektiv er videnskabens centrale spørgsmål det ontologiske.

Imidlertid hviler modstillingen af disse perspektiver på en konstrueret dualisme, som ikke er filosofisk nødvendig. Ikke mindst i forbindelse med samfundsvidenskabelige problemstillinger afsløres problemerne ved dualismen. Med erkendelsen af problemerne åbnes der også en udvej. Forskningen kan betragtes som et projekt, der gælder den kollektive intellektuelles refleksion over den verden og det samfund, som de selv indgår i. Den enkelte forsker indgår i et fagligt fællesskab, som præger problemstillingen og metodevalget, og som forskeren fremfører resultaterne for. Forskningen kan kun tilstræbe en inter-subjektiv sandhed. Den metodiske stringens og klarhed er et væsentligt moment i forskerfællesskabets godkendelse af resultaterne. De kvantitative metoders forrang skyldes især, at proceduren er veldokumenteret og let at kontrollere for andre.

Med den kollektive intellektuelles perspektiv bliver metodestriden til et skinproblem. For den enkeltstående forsker tegner der sig måske et nyt projekt, som opfordrer til at bestemt metodevalg. Men for den kollektive intellektuelle er både talmæssige og kvalitative informationer relevante. Et nyt projekt må bygge ovenpå de tidligere. Det væsentlige problem er ikke, om man enten skal benytte kvalitative eller kvantitative metoder, men hvordan man kan sammenføje resultater, der hviler på forskellige metoder.

Når perspektivet for forskningen udvides til at gælde hele samfundet, ændres også forskningsproblemerne karakter. Den enkelte forsker formulerer problemet på en måde, så det kan belyses med de faglige redskaber, man har til rådighed. Ellers er emnet ikke forsk-bart, og forskningen bliver til fusk. Men de udfordringer, som samfundet præsenterer forskningen for, har ofte kompleks karakter. Set med samfundets øjne giver ikke det meget mening, at ignorere det meste af komplekset, fordi den pågældende forsker ikke kan belyse dem ud fra den metode, man er trænet i. Komplekse problemer må besvares ved metodekombinationer, og det vil ofte kræve oprettelse af et team af forskere.

Både kvantitative og kvalitative analyser sigter på generalisering. Men medens der i forbindelse med kvantitative analyser er klare regler for generaliserende udtryk

(som et konfidensinterval for en estimation), er reglerne for kvalitative generaliseringer mere uklare. Generalisering er et begreb, som omfatter flere former for overførsel af resultater fra de foreliggende empiriske observationer. Der kan for det første være tale om en overførsel fra undersøgelsens empiriske cases til en større mængde af enheder, en bestemmelse af populationen. Der kan for det andet være tale om at udvide operationaliseringen, som observationerne bygger på, til et bredere univers af fænomener, en universalisering. Der kan for det tredje være tale om at betragte observationerne som tilfælde, der hører under en overordnet kategori, en abstrahering.

Generaliseringen omfatter en dobbelt bestemmelse: Den gælder for det første en udvidelse i form af en vurdering af, hvilke andre tilfælde eller cases konklusionen kan overføres på. Den gælder for det andet en indsnævring i form af en specifikation af, hvilke andre tilfælde eller cases de foreliggende observationer ikke kan overføres på. Selvom man ikke kan anføre et konfidensinterval, kan man give rimelige argumenter for både en udvidelse og en indsnævring i forhold til det foreliggende materiale.

## **Niveaukoobliger**

Det er i sociologien hensigtsmæssigt at skelne mellem analyser på forskellige niveauer, og i det mindste mellem mikro-, meso- og makro-niveau. Mikro-analyser tager udgangspunkt i de enkelte agenter og deres interaktioner, medens makro-analyser tager udgangspunkt i strukturer eller systemer. Vi møder som borgere i sen-moderne samfund denne forskel i hverdagslivet, hvor vi behandles af andre mennesker som en selvstændigt person, medens vi af staten og de store organisationer behandles som et sagsnummer. I vores mikro-verden betragtes problemerne som komplekser, medens de for systemet behandles som typer, der skal passes ind i de foreliggende standardløsninger. I visse tilfælde anlægger systemerne en mikro-præget tilgang, som når en bank eller et offentligt kontor tilbyder en 'personlig rådgivning'.

Forskellen mellem mikro- og makro-tilgangen sætter sig også spor i de samfundsvidenskabelige metoder. En del af metodestriden sigter mere på analyseniveauet end på metodologien, idet mikro-tilgange ofte præges af kvalitative metoder, medens makro-tilgange ofte præges af kvantitative. En del af positivismekritikken udtrykker mere end protest mod de upersonlige systembetragtningers dominans i samfundet end på en vurdering af standardiserede analysers samfundsvidenskabelige relevans. Men hvis forskningen skal kunne give en kritisk

tilgang til systembetragtningernes dominans, er det væsentligt at påvise, hvad standardiseringerne forenkler. Også med dette sigte er en metodekombination hensigtsmæssig.

Analyseniveauerne kan udbygges med flere trin. Man kan således indføje et meso-niveau. Det kan rette sig mod organisationsanalyser, men det kan også dække processer, som sammenkæder agenter med de overordnede systemer.

Man kan betragte en kirkelig passivisering ud fra agenterne, ud fra relationerne eller ud fra strukturen. På agent-niveauet fokuserer analysen på den enkelte agents biografi, livsanskuelse og motiver. Metoderne skal være egnede til at forstå agentens selvforståelse. På et relationelt niveau vil analysen derimod samle sig om agenternes sociale forhold. Den kan påpege, om der er noget i miljøet, som søger at motivere agenten til kirkelig aktivitet eller passivitet. På et strukturelt niveau vil analysen påpege de objektive vilkår: For eksempel om placeringen af aktivitetens center, om de økonomiske og tekniske ressourcer for aktiviteten, om aktivitetens tidskrav og lignende. Disse analyseniveauer henviser til forskellige typer af informationer og dermed forskellige metoder. Med henblik på belysning af problemkomplekset, den kirkelige passivisering, er alle informationerne relevante. Dette stiller udfordringer til metodekombinationer og kombinationer af analyseniveauerne.

En samfundsvidenskabelig analyse kan omfatte både mikro- og makro-niveauet, men den kan også begrænses til et mikro- eller et makroniveau. Hvis analysen skal dække begge niveauer rejser det ofte spørgsmålet om, hvordan man kan kombinere kvalitativ mikroanalyse med kvantitativ makroanalyse. Hvis analysen er begrænset til et enkelt niveau, kan det være et problem, at de tilgængelige informationer er knyttet til et andet niveau. Det er muligt, at der ikke findes passende data.

Meget ofte passer analyse og data ikke umiddelbart sammen. Analysen kan reducere ved at forklare strukturelle forhold ud fra individuelle data, eller analysen kan abstrahere ved at forklare individuelle forhold ud fra fælles-indikatorer. Dette kan føre til to klassiske fejlslutninger. Der kan for det første blive tale om en 'økologisk' fejlslutning, idet variationsmønsteret i data på et fællesniveau bliver fortolket som udtryk for individuelle forhold. Der kan for det andet blive tale om en 'atomistisk' fejlslutning, idet data på individniveau betragtes som udtryk for strukturelle tendenser. Man kan således tænke sig en undersøgelse af andel af muslimer og frekvens af alkoholmisbrug i forskellige kvarterer. Man kan tænke sig at en sådan undersøgelse viser en positiv sammenhæng. Dette er næppe udtryk for, at alkoholproblemerne er særligt udbredte blandt muslimer. De kan skyldes, at der er mange ikke-muslimer med



alkoholproblemer i de kvarterer, hvor der bor mange muslimer.

Der opstår særlige udfordringer, når analysen skal krydse mellem niveauerne. Problemstillingen kan gælde agenternes indvirkning på strukturen, for eksempel i form af agenternes ønsker om at påvirke kirkens opbygning og funktion. Den kan også gælde strukturens indvirkning på agenterne, for eksempel i form af virkningerne af kirkens forkyndelse for medlemmernes daglige liv og moralske vurderinger. Problemstillinger, der krydser mellem forskellige niveauer stiller krav om at overveje analyseformen. Oplysningerne om makro-forholdene kan ikke altid dannes ved at aggrerere mikro-baserede informationer. Ofte vil en akkumulering af bestemte egenskaber indebære, at kvantitetens masse slår om i en ændret kvalitet. Når eksempelvis de religiøse minoriteter når over en vis masse, vil de sætte et markant præg på samfundet. Det skifter karakter i og med at tidligere minoriteter i kraft af deres masse kan gøre krav på en reel indflydelse. Omvendt kan oplysninger på makro-niveau ikke blot spaltes op i individuelle informationer. Et eksempel er beregningen af BNP/Cap, som kun udtrykker samfundsmedlemmernes økonomiske levestandard, hvis der gælder lighed. Tværgående analyser fordrer som regel at kombinere metoder.

## **Metodekombinationens praksis**

En væsentlig del af den kvalitative analyse sigter på at fortolke udsagn om et tema. Den kvantitative analyse forudsætter, at der foreligger en måling, der kan udtrykkes ved en talværdi. Den kvalitative analyse er åben for, at udsagnene kan være komplekse. De kan endda synes at modsige hinanden. Dermed vil de ikke kunne reduceres meningsfyldt til en enkelt talværdi. Denne forskel er væsentlig, men den kan også over-dramatiseres. Der kan være udsagn, der uproblematisk kan udtrykkes ved en måleværdi, og der kan være komplekse udsagn, der kan splittes op på delemner, der igen kan udtrykkes ved enkle måleværdier.

Når der foreligger en fortolkning, kan den kvalitative analyse opbygges ved en matrice, lige som det er tilfældet for en kvantitativ analyse. Der vil på den ene side være analysens cases eller informanter og på den anden side være analysens temaer eller variabler. Hvor den kvantitative analyse tager udgangspunkt i variabler, vil en kvalitativ tage udgangspunkt i temaer. En kvantitativ analyse vil som regel læse matricen fra variablerne, hvor en kvalitativ som regel læser den fra casene. En kvantitativ analyse vil således typisk begynde med at betragte variationen af dataene på en variabel, fortsætte med at betragte samvariationen mellem to variable, for at

udbygge (elaborere) samvariationen under kontrol for en tredje variabel. Kvalitative analyser kan følge den samme plan. Men det er også muligt at betragte et case, og se på konstellationen af temaer i caset. Dette kan udbygges med at samle klynger af cases, hvor man finder den samme konstellation af tematiske udtryk. Analysen kan tage udgangspunkt i en idealtipe, som omfatter en bestemt konstellation af tematiske udtryk, for dernæst at betragte, hvor tæt de foreliggende cases kommer på idealtypen.

Det er ved kvalitative analyser muligt at fokusere på, hvad der binder temaerne sammen. Hvor den kvantitative analyse som regel kun måler variablene som enkeltstående udtryk, kan den kvalitative fokusere på, hvordan temaerne er knyttet sammen i casene. Det kan være i form af informanternes begrundelser eller i form af forløb i observationsstudier. Således kan den kvalitative analyse inkludere et led mellem variablene, som er underforstået i en kvantitativ analyse af samvariation. Denne matrice kan give en forenklet illustration af mulighederne:

	Tema 1	Relation Tema 1/ Tema 2	Tema 2	Relation Tema 2/ Tema 3	Tema 3	Relation Tema 1/ Tema 3
Case A						
Case B						
Case C						
Case D						
Alle						

Der er i princippet intet i vejen for at kombinere kvantitative og kvalitative analyser af det samme materiale. Beskrivelsen af fordelingen af observationerne om et tema kan være enten kvalitativ eller kvantitativ, afhængig af emnet og problemstillingen. Selv om observationerne er omformet til kvantitative målinger, kan det i visse tilfælde være hensigtsmæssigt at inddrage analyser af de direkte relationer mellem de tematiske målinger. Den kvantitative analyses påvisning af samvariation kan suppleres og korrigeres med relationelle analyser. For eksempel kan en korrelationsanalyse mellem to variable passende udbygges med en analyse af, informanternes forbindelse mellem dem. På tilsvarende måde kan en regressionsanalyse af et årsagsforhold udbygges med en kvalitativ analyse af, om informanterne selv mener, at der er en årsagsforbindelse. Der kan tænkes sammenhænge, som informanterne ikke selv er bevidst om. Dette er en beskrivende, kvalitativ analyse af informanternes egen opfattelse blind for. Ved denne type af

emner, kan en kvantitativ analyse give et vigtigt supplement til den kvalitative. Omvendt kan den kvantitative analyse ikke kontrollere for alle mulige faktorer, der afføder tilsyneladende (spuriøse) samvariationer. Derfor kan informanternes eget bud på forklaring være et godt udgangspunkt for en kvantitativ kontrolprocedure.

I konkrete delprojekter kan metodekombinationer foregå på flere måder. Man kan foretage et kvalitativt forstudie til en kvantitativ hovedundersøgelse: Ved at begynde med feltstudier kan man få indtryk af den kontekstuelle ramme, hvordan emnet indgår i hverdagslivet. Man kan foretage åbne, personlige interviews. De kan give indtryk af, hvordan agenterne i feltet tænker og taler om emnet. Dette kan lede til at udpege nogle enkle, klare standardiserbare indikatorer for emnet. Ud fra de kvalitative undersøgelser kan man begrunde gyldigheden af disse indikatorer. Sådanne indikatorer kan kvantificeres, og fordi man kan koncentrere undersøgelsen om få indikatorer, er det praktisk muligt at foretage en stor, repræsentativ undersøgelse.

Hvis man umiddelbart griber til de enkle, standardiserede indikatorer, vil undersøgelsen mødes af de sædvanlige indvendinger om gyldighed. Dette kan besvares ved at følge analysen af standard-indikatorerne op med etnometodiske interviews, der kan vise, hvordan indikatorerne er frembragt, og hvad de dækker over i både respondenternes og kodernes tankeunivers; og derpå kan man gå til feltstudier af, hvordan disse udtryk stemmer overens med det sociale hverdagsliv.

Uanset om man går den ene eller anden vej, er kombinationen nødvendig for at besvare udfordringen om at sikre gyldighed, repræsentativitet og adækvans. Ofte afskærer man visse af disse led af ressourcemæssige grunde. Det er rimeligt at man erkender en begrænset faglig kunnen - hvis det er oplæg til at indgå i et samarbejde. Men det er ikke rimeligt at afvise relevansen af de andre aspekter for helhedsforståelsen af problemkomplekset. Blot fordi man selv er tunghør, kan man ikke benægte, at der findes musik; og blot fordi man ikke kan betjene en motorsav kan man ikke benægte, at tømmer kan være et godt byggemateriale.

I 'Metoder på tværs' anføres validering som et formål med metodekombinationen. Konklusionen er langt sikrere, hvis den bygger på flere metoder, end hvis den blot bygger på een. Men hvad nu hvis to metoder giver forskellige resultater? Der er flere muligheder. For det første kan begge resultater eller et af dem være forkerte. Men det kan også være muligt, at resultaterne begge er korrekte, men at de ikke er sammenfaldende. Selvom resultaterne henviser til de samme teoretiske begreber, kan de udtrykke forskellige aspekter af emnet eller henvise til forskellige analyseniveauer.

Modstridende resultater kan være udtryk for, at det samme begreb operationaliseres på måder, der henviser til forskellige betydninger. De modstridende resultater bruger samme begreber, men henviser til forskellige aspekter af problemkomplekset. I stedet for at betvivle holdbarheden af modpartens resultater, ville forskningen komme langt videre ved at specificere deres gyldighedsområde, så man derpå kunne bestemme deres indbyrdes relation.

I mange tilfælde gælder kvantitative analyser et makroniveau, medens kvalitative gælder mikrorelationer. Dermed kan samme begreb henvise til forskellige processer på henholdsvis makro- og mikroniveau. De forskellige resultater udtrykker ikke fejl i analysen, men at klonklusionerne ikke er opmærksomme på niveauet, dets rækkevidde og begrænsning. En bevidst metodekombination kan specificere delkonklusionernes gyldighedsomfang.

Der findes i metodelitteraturen en tilbøjelighed til at formode, at kvalitative studier har større validitet end kvantitative; at informanterne vil være mere tilbøjelige til at rationalisere eller forstille sig ved anonyme surveys end ved feltstudier eller personlige interview. Visse kolleger hævder endda, at de har så god forståelse af deres informanter, at de også kan gennemskue når de forstiller sig. Det kan være muligt at visse forskere har en så stærk empati; men det er en påstand, der skal holde til en nærmere prøve. Man kan modsat hævde, at svarene på et personinterview præges af ønsket om at fremstå sympatisk og fornuftig, medens svarene på enkle faktuelle spørgsmål i et survey er mere nøgterne og korrekte.

## **Grænsefeltet mellem kvalitativ og kvantitativ metode**

Computerteknikken er ved at nedbryde de klassiske skel mellem kvalitative og kvantitative tilgange. Der er udviklet programmer som udbygger statistisk analyse med åbne spørgsmål. Der er samtidig udviklet programmer med henblik på kvalitativ indholdsanalyse, som også er åbne for at inddrage kvantitative indikatorer - som Nvivo.

Der er udviklet programmer, som opbygger kausalmodeller grafisk med latente variable, der operationaliseres indirekte. AMOS er således et program, som analyserer en kausalmodel, der tegnes op med variablene som boller og de empiriske operationaliseringer som kasser, og de kausale relationer som pile. Programmet tillader at årsagsvariablene påvirker hinanden indbyrdes. Denne form for modelbygning forudsætter dog, at variablene kan betragtes som intervallskalerede.

Medens statistikken tidligere sigtede på at analysere intervallskalerede variable og kvalitative analyser tidligere opererede med dikotome logikker, er grænsen mellem de kvalitative og kvantitative blevet udvisket. Der er således udviklet statistiske metoder for variable, der har kvalitativ form, som for eksempel tetrakoriske korrelationer, regressionsanalyser med dummyvariable og logistisk regression. Korrespondanceanalysen kan betragtes som en kvalitativ parallel til faktoranalysen.

Logistisk regression med dummyvariable kan betragtes som en kvantitativ analyse af kvalitative variable. Logistisk regression retter sig mod forklaring af en kvalitativ indikator. Den afhængige variabel har i den enkleste version dikotom form. Den kvantitative analyse gælder således forklaring af en 'kvalitativ' variabel. En logistisk regression kræver ikke et stort antal cases, i modsætning til almindelig regression med intervallskalerede variable. Logistisk regression er dog stadig en variabelanalyse – og det er ikke den eneste form for årsagsanalyse. Dummyvariable som 'nation' kan være problematiske, fordi de samler komplekse informationer i et enkelt mål. Brugen af dummyvariable påkalder sig teoretiske analyser.

## **Nye metodiske brudflader**

Medens den klassiske opdeling på kvalitativ/kvantitativ metode er ved at blive udvisket, fremtræder nye metodologiske brudflader:

De forskellige metoder sigter på forskellige aspekter af kausalrelationer, som bunder i forskellige ontologier. Visse analyser sigter på at udpege den udløsende mekanisme i en årsagsrelation eller på at påpege effekten af en stimulus. Dette gælder typisk korrelations- og regressionsanalyser. Andre sigter på at påpege betingelserne for at frembringe en bestemt tilstand. Atter andre betragter motiver og hensigter bag sociale processer. Dette svarer til Aristoteles' årsagskategorier.

Et sideløbende skel gælder årsagsforklaringernes sigte. Nogle søger at indkredse og isolere enkeltvariable, der afføder den studerede effekt. Dette er eksempelvis sigtet med partielle korrelationsanalyser, som søger at identificere de uafhængige variable, som har faktisk effekt på den afhængige variabel. En anden betragtningsmåde forekommer ved studier af komplekse strukturer, der er karakteriseret ved en konstellation af flere komponenter. Ved denne betragtning kan helheden ikke opløses i enkeltkomponenter. Helheden skifter karakter, hvis en af komponenterne ændres.

Mange metoder forudsætter stabile processer; det gælder eksempelvis det klassiske eksperiment og korrelationsanalyserne. Ved åbne systemer vil processerne ikke være stabile, så årsagsrelationen kan ikke påvises ved processernes regelmæssighed.

Medens det er ret enkelt at analysere gradvise transformationer, er det langt vanskeligere at analysere kvalitative. Alder kan betragtes som en variabel, der har graderet form. Men overgangen fra barn til voksen eller fra levende til død er kvalitativ. Overgangen fra diktatur til anomie til demokrati er ligeledes kvalitativ. Ændringen kan ikke identificeres ved en variabel, men den beror på en kompleks sammensætning af komponenter.

Samvariationsmønstre følges ikke ad på de forskellige analyseniveauer. Den velkendte 'økologiske fejlslutning' formoder, at makroniveauet afspejles på mikroniveauet; den 'individualistiske' fejlslutning formoder omvendt, at mikroniveauet afspejler sig på et makroniveau. Et af de statistiske tiltag for at afdække disse fejlmuligheder er multilevel-metoder, der kan påvise samvariationer og effekter på forskellige analyseniveauer. De er begrænset til kvantitativ variabelanalyse. Det metodologiske problem er at påpege koblingsmekanismer mellem mikro- og makroprocesserne.

De empiriske metoder retter sig som regel mod retrospektive studier af transformationer, der har fundet sted. Dette stemmer overens med det mekaniske årsagsbegreb. Men flere af teorierne opererer med begreber, der sigter på potentialer: kapital, ressourcer, spændinger etc. Den kritiske realisme bygger på en ontologi, der accepterer forekomsten af underliggende kraftfelter, der ikke udløses i forandringer, hvis kræfterne udligner hinanden. Denne betragtning er plausibel for sociologisk teori men vanskelig at udmønte metodologisk.

## **Kausal analyse**

J.S. Mill var en af samfundsvidenskabens betydelige klassikere. Hans metodesyn var afgørende for Marx, Weber og Durkheim. Ifølge Mill var det videnskabens sigte at afdække universelle love (nomotetiske), som påvirker natur, individer og samfund. Mill diskuterer både induktive og deduktive metoder. Den induktive metode omfatter observationer og eksperimenter. På grund af samfundets kompleksitet advarede han imod induktion i samfundsvidenskaberne. Induktionen kan tage udgangspunkt i forskelle og ligheder. Man kan med andre ord begynde i, hvad der

adskiller fænomenerne, eller hvad der er ens. Forskelsmetoden kan være direkte, som i kemiske eksperimenter. Eksperimentets mål er at finde det særlige case, som bekræfter den generelle lov. Den indirekte metode sammenligner klasser af eksempler for at udpege den diskriminerende faktor bag forskellene. Den er ikke baseret på manipulation, men søger tilbage til faktorerne. Men mange faktorer kan påvirke resultatet, udover den, der er fremhævet i analysen. En anden metode er variationsmetoden eller forskelsmetoden. Problemet er, at det samme udfald kan skyldes flere årsager; og den samme årsag vil ikke altid lede til samme effekt. I et eksperiment kan vi holde alle andre faktorer ude, *ceteris paribus*. Men det kan vi ikke i den virkelige verden.<sup>63</sup> Derfor ender Mill med deduktion som den foretrukne metode.<sup>64</sup> Fysikken benytter direkte deduktion, fra årsag til effekt. Men sociologien må bygge på omvendt deduktion: historiske studier af udfald, der viser tilbage til årsagerne. Sociologiske studier må søge at identificere betingelserne bag socialhistoriske vidnesbyrd, snarere end at fremlægge en universel lov, som kan være resultat af mange socialhistoriske konstellationer. Mills metodesyn er afskrevet som positivistisk-nomotetisk, men han rejser nogle spørgsmål, som al samfundsvidenskabelig kausalanalyse har diskuteret via Marx, Durkheim og Weber.

## Variabelanalyser

Indenfor sociologien findes et sæt af hævdevundne metoder til analyse af kausale regelmæssigheder i kvantitative tværsnitsdata; nemlig partiel korrelationsanalyse og regressionsanalyse. Der er udviklet nye grafiske programmer, som er i stand til at give en bedre og mere overskuelig håndtering af partielle korrelationsmodeller.<sup>65</sup> Der er navnlig sket en markant udvikling indenfor regressionsanalyserne. Medens de oprindeligt var tilpasset til naturvidenskabelige og økonometriske problemstillinger, gør nyudviklingen af modeller for interaktionsled og dummyvariable dem langt bedre egnede til sociologiske problemstillinger. Logistiske regressionsmodeller rummer ydermere mulighed for at analysere modeller, hvor den afhængige variabel er dikotom og dermed har kvalitativ form.

De almindelige regressionsmodellerne bygger på nogle forudsætninger, som

---

<sup>63</sup> Den eneste induktive metode, som Mill accepter er residualmetoden, som ser på de uforklarede variationer, men den er egentlig deduktiv.

<sup>64</sup> Det peger frem mod Popper.

<sup>65</sup> Som Diagram. Dette er rettet mod analyse af ordinalmålte data, og dermed særligt velegnet til analyser af holdningsdata

kan være problematiske ved sociologisk anvendelse. Residualledet i regressionsligningen skal være normalfordelt, med middelværdi 0 og konstant varians. Residualledets fejl tilskrives (normalt) måleusikkerhed i den afhængige variabel, Y, samt i variable, som ikke indgår i modellen. De bestemte Xi'ere måles ved en indikator som antages at være uden målefejl. Dette er en tvivlsom forudsætning ved sociologiske analyser. Desuden bygger de normalt på en forudsætning om envejskausalitet. Det er i princippet muligt at udbygge regressionsmodellerne med residualanalyser og tilbagekoblinger – men det fører til temmelig komplicerede analyser, som sjældent anvendes i sociologien.

Nogle af regressionsanalysens problemer kan løses ved LISREL, der bygger på kovarianser. Man opbygger kausalmodeller, og afprøver deres goodness-of-fit over for de empiriske data med et almindeligt Chi<sup>2</sup>-test. LISREL-modellerne kan specificere målefejl for de indikatorer, der bestemmer en uafhængig variabel, og for de tillader opstilling af gensidige og rekursive kausalmodeller.<sup>66</sup> Lisrel er baseret på kovariansmatricen og forudsætter dermed, at variablene er intervalmålt. Udgangspunktet er målingernes afstand fra det aritmetriske gennemsnit. Hvis dette ikke er meningsfuldt, giver analysen ikke resultater, der kan fortolkes selvom computeren er i stand til at levere nogle tal.

Nogle metodikere har rejst basale spørgsmål til kausalmodeller til forklaring af kausalitet: De bygger på forudsætningen om en enkelt kausalkæde, og de opløser kausalitetsforhold i variable. Disse spørgsmål rejser spørgsmål om grundtanken i kausale analyser.

## **Komparative casestudier**

Casestudiet fokuserer på et enkelt case. Det inddrager mange aspekter. Analysen påviser sammenkoblingen mellem aspekterne, som fører til en særpræget form: Casets særlige gestalt. Konstellationen konstituerer helheden. Aspekterne betragtes som dikotomiserede kvaliteter. Caset udvælges med teoretisk begrundelse i, at det viser en speciell sammenhæng. Hvert case betragtes som unikt. Når caset er valgt, søger den teoretiske analyse at knytte caset til en kategori: Hvad er caset eksempel på? Et enkelt casestudie giver næppe grundlag for at forklare transformationer. Komparative casestudier er en klassisk metode til den form for problemstilling.

Forklaring rummer en implicit eller explicit sammenligning. Implikationslogikken

---

<sup>66</sup> Der findes en meget brugervenlig grafisk variant af Lisrel-analyse i form af AMOS.



fordrer, at man både har et case, hvor betingelsen X findes, og samtidig har mindst et case, hvor betingelsen X ikke findes. Sammenligningsgrundlaget er ofte implicit.

Ragin har taget Mill op på ny. Kvalitativ sociologi søger kausaliteter bag en række cases. Ikke som naturlove i mekanisk forstand, men som betingelser. Man kan gøre det ud fra en lighedsmetode, som Mill: udvælge en række cases, som alle har et fælles udfald som kendetegn. Derpå kan man udpege de fælles træk ved alle cases og konkludere, at de danner en fælles betingelse. Men dette blev allerede kritiseret af Mill. Det er en slutning mellem to faste faktorer; der påvises ikke nogen mekanisme bag variationen. Ragin tilføjer, at lighedsmetoden forudsætter simpel kausalitet: en årsag og en virkning. Den kan ikke forholde sig til flere kausale veje til samme resultat.

Det almindelige ideal er gennem analyse af forskelle: med eksperimentet som den klassiske fremgangsmåde. Sammenligningen er baseret på cases, som er ens i alle henseender, bortset fra den eksperimentelle stimulus. Forskelle i effekt kan derfor henføres til forskellen i stimulussen. Men da eksperimenter er udelukket i samfundsvidenskaben, er vi henvist til indirekte sammenligninger af forskelle. Det kan skildres som en dobbelt anvendelse af lighedsmetoden: Det baseres på at sammenligne cases, hvor den stipulerede årsag kan være til stede eller ikke og den hypotetiske effekt kan forekomme eller ikke. Dette danner en 2x2 matrice af årsag og effekt. Problemet er, at dens logik er monokausal. Den forudsætter, effekten kun kan fremkomme ved den hypotetiske årsag.

Derfor søger Ragin at udvikle en metode for sammenligning af cases, som gør det muligt at udpege den konstellation af faktorer, som udgør betingelsen for effekten. Man observerer dermed nogle cases, der præges af effekten, og nogle der ikke gør det. Man udpeger de faktorer, som hypotetisk kan være betingelser for effekten i forskellige konfigurationer. Ikke som enkeltårsager, men i et indbyrdes samspil. Analysens næste trinn går ud på at reducere kompleksiteten i forklaringsmodellen ved at udelukke nogle af faktorerne.

Det sammenlignende casestudie betragter årsags-virkningsforholdet som en konstellation af betingelser, som afføder en kompleks effekt. Y er en kompleks helhed, en struktur. Den kan forekomme eller ikke. Den fremtræder ikke som variabel i mere eller mindre form. Logikken er dikotom: Casene kan have kendetegnet eller ikke; og opgaven består i at udpege de fælles betingelser i casene, som fremtræder som nødvendige eller tilstrækkelige betingelser.

Man kan nemt efterprøve en simpel betingelse: Hvis X er nødvendigt og

tilstrækkelig for Y, skal Y forekomme i alle tilfælde, hvor X forekommer; og hvis X ikke forekommer, skal Y heller ikke forekomme. Hvis Y forekommer, hvad enten X findes eller ej, kan vi udelukke X som nødvendig årsag for Y. I sociologiske teorier er betingelserne ofte komplekse. Reduktionen af kompleksiteten kræver formallogik og mængdelære. Man kan også teoretisk knytte et begreb til hver konstellation af faktorerne. Så drukner teorien i usystematiske begrebssæt. Man kan søge at strukturere konstellationen ved at udpege overbegreber og underbegreber.

Metoden består i at gennemgå en række cases, som identificerer to mængder, en hvor det kendetegn, Y, der skal forklares, forekommer og en, hvor det ikke forekommer. I casene observeres en række kendetegn, Xi, som mulige forklaringer forskellige konstellationer. Man indkredser, hvilke konstellationer af Xi'er, der fremtræder som betingelse for Y. Dette kan gøres med Boolsk algebra eller med Venn-diagrammer. Der findes programmer til at bestemme konstellationer af logiske betingelser ved komplekse analyser. Et væsentligt problem ved komparative casestudier er, at mængden af cases vil vokse eksponentielt med antallet af faktorer, som inddrages i forklaringen.

Ragins nyere metodeovervejelser indfører et analytisk usikkerhedsmoment. Den dikotome logik er ofte for primitiv til samfundsvidenskabelig analyse. Tilhørsforholdet til en teoretisk mængde kan ikke altid meningsfuldt skildres ved en dikotomi. Idealtypologier er eksempler på kvalitative begreber, som har graderet form. Logikken siden Aristoteles har været baseret på dikotomiseringer. Pointen er 'tertium non datur'. Men man har i mange år søgt at udvikle en form for logik, der tillader det uspecificerede mellemstandpunkt. Det har fået et aktuelt gennembrud i form af 'fuzzy set logic', i tilknytning til udviklingen af computerprogrammer. I modsætning til den dikotome logik for 'crisp sets', tillader fuzzy-sæt logik at tilhørsforholdet til en logisk mængde graderes. Man kan med større eller mindre sikkerhed tilskrive et case til mængden. Dette betyder *ikke* at man anlægger en variabelbetragtning. Således er der fundamental metodologisk forskel på at betragte et samfund, som præget af mere eller mindre økonomisk differentiering, og på at klassificere det som et klassesamfund, ud fra et kompleks af kendetegn, som er omfattet af en vis empirisk usikkerhed.

## Brug af komparative casestudier

Når komparationerne formaliseres (logisk), kan fremgangsmåden minde om den, der gælder ved variabelanalyse. Men der er en fundamental forskel: Case-sammenligningen opløser ikke kausalforholdet i variable, men tager udgangspunkt i en konstellation af betingelser.

Med et eksempel fra religionssociologien kunne komparativ case-studier indkredse forklaringer på forskellige religiøse gruppers succes. Dette indebærer at specificere kriterier for succes på den ene side og på den anden side de forklarende faktorer. For eksempel om gruppen præsenterer sig i massemedier, om den har en opsøgende missionsvirksomhed, om den har en personlig kontakt til nye medlemmer og om den nedtoner det dogmatiske særpræg i forhold til nye medlemmer. Komparative case-studier vil søge at identificere de kombinationer af faktorerne, som fører til den konsekvens, man vil forklare. Som variabelanalyse vil man operationalisere den afhængige variabel med et succesmål på den ene side – som for eksempel tilgang af nye medlemmer - og på den anden side operationalisere de forklarende variable, som kunne være for eksempel mødeaktiviteten og reklamebudgettet. En regressionsanalyse ville i så fald kunne påvise, hvor stor effekt de forklarende variable har på den uafhængige variabel.

De komparative casestudier overlapper logistisk regression med interagerende dummyvariabler. Ragins kritik af regressionsmodellerne begrænsninger gælder lineære modeller uden interaktionsled. I praksis kræver en sådan logistisk regression en meget kompleks, mættet model. Jeg kan ikke gennemskue, om denne analyse i praksis vil føre til andre resultater end logisk-komparativ caseanalyse. Den logistiske regression har den fordel, at den ikke blot kan identificerer de interagerende faktorer, som har mærkbar effekt, men også kan vurdere deres påvirkning.

Hvis forklaringen omfatter flere faktorer, kræves der et meget stort antal cases, fordi analysen er baseret på enkel, todelt logik: I hvert case kan egenskaben være til stede eller fraværende. Begrænsningerne ved komparative casestudier opløses delvist, når man anvender fuzzy-set. Sammenlignende studier, der anvender fuzzy-logik, gælder det graduerede medlemsskab af en bestemt kvalitativ mængde. Fuzzy-logik gør idealtyper så præcise, at de kan anvendes i en stringent analyse. Foreløbig har især politologer og socialhistorikere vist interesse for fuzzy-logik. Men metoden har store potentialer for sociologiske studier. For eksempel ved sammenligninger af organisationer eller samfund med bestemte kendetegn med henblik på at indkredse de

forårsagende betingelser.

## **Simulation som sociologisk metode**

Simulationsmodeller har især været anvendt i naturvidenskab og økonomi. De er besvarelser af hypotetiske spørgsmål om den forventede effekt af en konstellation af årsager: Hvordan vil Y udvikle sig under betingelserne Xi. Et lille eksempel er ghettodannelse i en befolkning, der består af to subkulturer. Simulationerne kan vise, hvordan og hvor hurtigt der udvikles ghettoer, hvis blot den ene af de to subkulturer har en præference for naboer, der tilhører ens egen gruppe (Schellings simulation). Med et parallelt eksempel fra religionssociologien kan en enkel simulation demonstrere, hvor let en sekt-dannelse kan opstå, selvom der ikke er et stærkt ønske om det fra nogen af parterne.

Der findes allerede programmer, der simulerer sociale interaktioner. Der er spil, som simulerer processer blandt aktører med bestemte regler og reaktionstendenser og forskellige ressourcer. Simulationsprogrammer, som Sugarscape, viser interaktionsforløb under forskellige betingelser. De enkleste varianter opererer med agenter med bestemte behov i en given økologi. Agenterne kan tilskrives kapitaler, og det økologiske system kan koncentrere ressourcerne i dele af landskabet. Modellerne kan udvikles til at indbefatte køn og reproduktion og arv. De viser, hvorledes enkle regler kan føre til komplekse strukturer.

Der er udviklet en serie af agentbaserede simulationsmodeller. De har især været egnede til at belyse problemer indenfor rational-choice teori og spilteori. Der er interessante simulationer af diskrimination og varianter af situationer, hvor beslutningsstrukturen er suboptimal. De kan for eksempel belyse det klassiske eksempel med fangernes dilemma, hvor forsøg fra hver af parterne på at opnå en optimal løsning ved at angive modparten vil føre til en suboptimal løsning for begge. Simulationer kan besvare hypotetiske spørgsmål om det sandsynlige udfald af en situation under visse betingelser. Det er ikke svaret på, hvordan samfundet vil, kan eller bør udvikle sig.

I simulationen er indlagt visse betingelser, som simulationen ikke spørger til, men som en sociologisk fantasi kunne tage op. De første simulationsmodeller var agentbaserede, men der er udviklet modeller for komplekse systemer - også for komplekse sociale strukturer. Der er en vigtig udfordring for den fremtidige generation af forskere. For religionssociologer kunne simulationsmodeller belyse konsekvenserne

av religiøs pluralisme, når man tillægger agentene bestemte præferencer.

## Konklusion

Den skildrede metodeudvikling er i færd med at udviske skellet mellem kvantitative og kvalitative 'paradigmer'. Der opstår nye muligheder for at kombinere kvalitative og kvantitative data i analyserne. Metodevalget kan styres af problemet i stedet for videnskabsteoretiske troserklæringer.

De nye metoder, som vi her introducerer, kan betragtes som komplementære. Korrespondanceanalysen kan føre til hypoteser om kvalitative indikatorer. Komparative casestudier kan påpege, hvordan bestemte fænomener er fremkaldt af en konstellation af bestemte kvalitative faktorer. Logistisk regression kan påvise, hvilke variable, der er bestemmende for en kvalitativ faktor. Simulationsteknikker kan vise konsekvenser af nye konstellationer af kvantitative og kvalitative faktorer som vi endnu ikke har fundet i cases.

De nye metoder, som Digram, LISREL, FuzzyLogicKomparation med videre, indebærer et skifte i selve den metodiske tænkning. Det er nemlig ikke så meget selve teknikken, som er udfordringen, som teori- og modelkonstruktionen. Den afgørende udfordring er ikke beregningsteknisk. Udfordringen gælder at opstille forklaringsmodeller, der er teoretisk velbegrundede og som giver stor forklaringssevne trods inddragelse af få parametre.

Det er problematisk at danne et skel mellem teori- og metodeudvikling. For dermed kan teorierne blive abstrakt filosofien og metoderne teknikker uden sigte. Teoriudvikling må medtænke de relevante metoder, ligesom metodeudvikling må rette sig mod problemstillinger, der kan begrundes teoretisk. Med de antydede nybrud kan der forhåbentlig dannes nye forbindelseslinjer, så gabet mellem teori- og metodeudvikling kan overvindes.

## Referencer

Området er uoverskueligt stort. Her er kun anført nogle få bøger, som har været af særlig interesse for dette oplæg.

Om kombinerede metoder:

O.Riis (2001). *Metoder på tværs*. København: DJØF Forlag.

Om regressions- og lsrrelanalyser:

N.J. Blunck (2000). *Videregående data-analyser – med SPSS og AMOS*. Århus: Systime.

Om simulationsmodeller:

J.M. Epstein & R. Axtell (1996). *Growing artificial societies. Social Science from the bottom up*. Washington DC: Brookings.

Om komparativ kausalanalyse:

C.R. Ragin (2000). *Fuzzy-set social science*. Chicago: University Of Chicago Press.