

## RELIGIØS MODENHED ELLER SANCHO PANCHA TIL HEST

Anders Klostergaard Petersen

*Artiklen drøfter religiøs modenhed på et både diakront og synkront kollektivt niveau samt de rammer, som i dag overhovedet gør det videnskabeligt muligt at føre en sådan diskussion. Der argumenteres for, at det er videnskabeligt legitimt at stille spørgsmålet om religiøs modenhed inden for det godes (etisk bonitet) og det skønnes (æstetisk kompleksitet) domæner, mens drøftelsen i forlængelse af Kant ikke længere er meningsfuld i relation til et absolut sandhedsspørgsmål. 'Mental balkanisering' eller evnen til simultant at pendulere mellem forskellige og indbyrdes modstridende virkelighedsforståelser fremhæves som en konstant og et grundvilkår i al religiøsitet. Samtidig betones det, at de moderne protestantiske former for kristendom, der har bragt refleksionen over forskellige virkelighedsforståelser i karambolage med hinanden, kan betragtes som æstetisk mere komplekse og derfor også mere modne end forståelser, der ikke rummer plads til en sådan selverkendelsens kritiske radikalitet.*

Stol på Gud og bind din kamel.  
(Arabisk mundheld).

Religiøs modenhed kan betegne flere forskellige forhold: På et individuelt niveau udviklingen fra barnets til den voksnes religiøsitet; på et organisatorisk institutionelt niveau overgange fra enklere til mere komplicerede organisationsformer på gruppeniveau (f.eks. i en Webersk tradition bevægelsen fra en karismatisk over en traditionel til en institutionel autoritetstype); på et diakront kollektivt niveau en øget æstetisk kompleksitet og et betydeligt mere etisk sofistikeret og universelt udviklingstrin i forhold til tidligere religionsstadier; på et synkront kollektivt niveau en konfessions eller religions større evne til positivt at interagere med det omgivende samfund og den samtidige kultur.

Mens det er forholdsvis ukontroversielt at tale om udvikling på det individuelle niveau, og måske nok omdisputeret, men ikke omstridt at behandle det som et organisatorisk institutionelt spørgsmål, er drøftelsen af de to

andre niveauer, det synkront og diakront kollektive, mere betændt. Det er der flere grunde til. For det første sejler religionsvidenskab og antropologi med gamle evolutive lig i lasten, som man gennem de sidste 30 år definitivt har forsøgt at skille sig af med. Der har været en lang teologisk apologetisk tradition for at udfolde religionshistorien, så kristendommen fremstod som dens zenit, og der har eksisteret en betydningsfuld strømning, der opfattede andre religioner som primitive og mangelfulde sammenlignet med kristendommen. Parallelt hertil har man på det synkront kollektive niveau fremhævet protestantisk kristendom som udviklingsmæssigt og civilisatorisk overlegen i relation til andre former for kristendom (fortrinsvis romersk katolicisme). Den form for humanvidenskabelig evolutionstænkning er selvsagt i dag en umulighed.

For det andet, men snævert knyttet til det første punkt, har den sproglige vending og dens betydning for de erkendelsesmæssige betingelser, hvorunder der aktuelt kan drives human- og samfundsvidenskab, gjort det vanskeligt at stille spørgsmålet om udvikling på det kollektive niveau. Enhver tale om udvikling på et kollektivt niveau er i udgangspunktet blevet mødt med en mistanke om en imperialistisk, magtovergribende selvbekræftelse af egne fordomme. Dertil kommer, at en galoperende relativisme, der har vanskeliggjort sondringer mellem forskellige udviklingsstadier, har ført til den humanvidenskabelige 'topofetischisme', som af frygt for at begå overgreb på de 'andre' har stillet sig tilfreds med det snævre, lokale og nære. Mikroskopiske studier funderet på et afgrænset teoretisk perspektiv.<sup>1</sup>

Jeg vil på ingen måde forklejne denne traditions landvindinger – den må selvsagt være komplementær til de grandiose teoriers og videnskabelige generaliseringers perspektiv – men den bliver problematisk, hvis den bliver enerådende. Det gælder så meget desto mere, hvis den eksklusivt kommer til at definere de erkendelsesmæssige vilkår, hvorunder der drives humanvidenskab. Ingen videnskabelig tradition kan i længden stille sig tilfreds med kun at beskæftige sig med det nære og lokale. Det hører til videnskabens væsen – alle problemer til trods – også at udvikle stort anlagte og bredt favnende teoretiske perspektiver, der ikke blot søger at indfange begrænsede dele af virkeligheden, men virkeligheden som helhed. Og i en hvilken som helst teoridannelse, også den stærkt afgrænsede med det snævre fokus, vil der, sådan som også Kirsten Hastrup har argumenteret for det (1999, s.154f.), altid være et reduktivt element på spil, for så vidt som et teoretisk perspektiv repræsenterer en fortættet virkelighedsversion. Det er det videnskabelige

---

1 Det siger sig selv, at jeg her har tegnet udviklingen med en meget bred pensel, der hverken yder en række markante undtagelser (skoledannelser som enkeltforskere) retfærdighed, eller formår at indfange kompleksiteten i de seneste 30 års humanvidenskab. Da det imidlertid er den grundlæggende tendens, jeg er optaget af, opfatter jeg denne skildring som en – trods fraværet af nuancer – rimelig præcis karakteristik af udviklingen.

arbejdes *raison d'être* gennem teorier at gøre virkeligheden mere overskuelig. Og selvfølgelig vil kortlægningen være en kondenseret version af det territorium, kortet skal afbilde.

Jeg vil i dette bidrag vove et øje ved at rejse de – set i lys af den rådende tidsånd – håbløst gammeldags og formastelige spørgsmål om religiøs modenhed på såvel det kollektivt diakrone som på det kollektivt synkrone niveau. Lad mig for at undgå enhver misforståelse understrege, at tanken ikke er at vende tilbage til en hedengangen vesterlandsk apologetisk tradition, der lod den vestlige civilisation og protestantisk kristendom være kulminationen på åndshistorien. Det er ikke mit mål. Men jeg finder det problematisk, hvis man opgiver at stille de religionsvidenskabeligt centrale spørgsmål om udvikling og religiøs modenhed på det kollektive niveau alene med den begrundelse, at de i fortiden er blevet drøftet på en måde, der set fra en nutidig synsvinkel er uacceptabel. Dertil er spørgsmålene for væsentlige. I en hjemlig kontekst kan man konstatere, at uanset hvad man i øvrigt måtte mene om den stærkt diskuterede Grosbøll-sag, så har den i al fald tydeligt dokumenteret, at spørgsmålet om religiøs modenhed på et kollektivt niveau langt fra er uvæsentligt. På den ene side en ikke ubetydelig del af præstestand og folkeopinion, der istemte kravet om, at hvad folket ikke selv kunne tro på, skulle præsten stedfortrædende tro på folkets vegne. En højst ejendommelig 'kryptokatolicisme' i en evangelisk-luthersk kontekst. På den anden side, som jeg i anden sammenhæng har argumenteret for (2003), en præst, der nivellerede og reducerede forkyndelsens indhold, så den kunne formuleres inden for rammerne af en naturvidenskabelig etrumstænkning. Det vender jeg tilbage til.

## Videnskabsteoretiske præmisser for drøftelsen af religiøs modenhed

Udfordringen består imidlertid ikke kun i atter at rejse de gamle evolutive spørgsmål, men også at gøre det på en måde, der modsvarer de videnskabsteoretiske rammer for nutidig humanvidenskab. Må de ældre evolutions-teoretiske arbejder inden for religionsvidenskab og antropologi om ikke forkastes så dog vige, fordi de ikke i tilstrækkelig grad var funderet i en solid videnskabelig teoridannelse, er situationen nu en anden. Den voksende og aktuelt dagsordensættende kognitionsvidenskab har gjort det muligt, at man atter kan rejse spørgsmålene om udvikling på et diakront kollektivt niveau, uden straks at skulle affærdiges af en postmoderne skepsis over for en skelnen mellem forskellige udviklingstrin.<sup>2</sup> Skønt arbejdet endnu

---

2 Se f.eks. Mithen, 1996; Attran, 2002; Boyer, 2001. *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 46 (2005) er et temanummer om kognitionsteori i relation til religionsvidenskaben, hvor man vil kunne orientere sig om perspektiver og problemer i denne tradition i forhold til aktuell religionsvidenskab.

er i sin vorden, giver de kognitionsteoretiske tilgange religionsvidenskab og antropologi mulighed for at drøfte evolutive spørgsmål i en bæredygtig teoretisk ramme.

Man kan også overveje, om det i dag er muligt at drøfte spørgsmålet om religiøs modenhed på et synkront kollektivt niveau. Som det turde være fremgået, vil de fleste formentlig vige tilbage for en sådan diskussion, når man betænker, hvad den i fortiden har ført til af kristen triumfalisme og supersessionisme, når religionshistorien skulle skrives. Ikke desto mindre er det værd at reflektere over, hvis det kan gøres på en måde, som modsvarer de krav, der kan stilles til moderne humanvidenskab. Lad mig igen pointere, at min tanke ikke er at revitalisere et allerede dødt apologetisk projekt, men alene at åbne mulighed for, at man også religionsvidenskabeligt kan stille spørgsmålene om forskelle mellem forskellige religiøse universers kompleksitet, bonitet og kulturelle bæredygtighed. Det kræver en forklaring.

Inden jeg udfolder, hvad jeg mere præcist mener, er det vigtigt at notere, at det er en drøftelse, som religionsvidenskaben ikke står helt fremmed over for. Det skyldes, at disciplinen i kraft af sit genstandsområde altid har haft reduktionismedebatten som iboende fagligt element. Det siger næsten sig selv, at en videnskabelig disciplin, der studerer mennesker og tekster, i hvis kontaktunivers transempiriske magter og/eller transhumane aktører indgår, nødvendigvis må rejse spørgsmålet om, hvordan man på den rette måde kan forholde sig til det kontaktunivers, som den videnskabelige tradition i udgangspunktet står fremmed over for.<sup>3</sup> Derfor finder man også inden for religionsvidenskaben et bredt spektrum af tilgange, der fordeler sig på en akse, hvis yderpunkter er en ateistisk, religionskritisk position (radikal reduktionisme), der reducerer religiøse forestillinger til magtmidler, tvangsneuroser, etc., og en troende position (*believer's point of view*), som bestræber sig på at tage de religiøse forestillingers indhold for pålydende. Af videnskabsteoretiske grunde finder jeg begge positioner problematiske, og foretrækker den tilgang, der af nogle betegnes agnostisk.

Det grundlæggende er, at man sætter sandheds- eller referentialitets-spørgsmålet i parentes, fordi det ikke er videnskabeligt muligt at godtgøre eller at afvise religiøse udsagns påstande om at repræsentere den 'virkelige virkelighed'. Religiøse udsagn bliver taget alvorligt, for så vidt som de

---

3 Kontaktunivers betegner i forlængelse af den tyske sprogteoretiker Karl Bühler det fysiske rum, i hvilket tegn tegnbrugere og de objekter, tegnet refererer til, er til stede og indbyrdes forbundne, jf. Johansen og Larsen, 1994, s. 212.290. Mens størrelser som guder, engle og spøgelser i en kulturel kontekst opfattes som del af kontaktuniverset, tilskrives de i en anden kulturel og social sammenhæng tolkningens karakter. Hvad der i det religiøse kontaktunivers forstås som reale størrelser, der optræder i den empiriske virkelighed, kan i det videnskabelige rums kontaktunivers alene opfattes som virkelige i deres egenskab af de religiøse udøveres forestillinger, dvs. fortolkninger. Det er også en væsentlig pointe, at en hvilken som helst kultur eller kulturelt segment – bevidst eller ubevidst – forudsætter et kontaktunivers.

reflekterer forestillinger, der spiller en afgørende rolle for de pågældende gruppers eller enkeltindviders verdensforståelse og handlinger. Det er som kulturel betydning og social virkning, man videnskabeligt kan forholde sig til religiøse universer. Set fra aksens yderpunkter vil denne position typisk blive opfattet enten som unødigt reduktionisme, fordi den afstår fra at diskutere sandhedsspørgsmålet i lyset af de religiøse udøveres egen fordring på at repræsentere sandheden, eller som en overdreven og uvederhæftig tillid til et religiøst kontaktunivers, som man ikke i tilstrækkelig grad konfronterer med et universitært (naturvidenskabeligt) verdenssyn. Det får være, hvad det er. Jeg mener, at der videnskabsfilosofisk kan argumenteres overbevisende for den agnostiske tilgangs overlegenhed i forhold til aksens andre positioner.<sup>4</sup>

Nogle vil givetvis indvende, at bindingen til en agnostisk tilgang umuliggør en diskussion af religiøs modenhed på det kollektive niveau. Er det ikke netop kendetegnende for den agnostiske synsvinkel, at den afstår fra at rejse det sandhedsspørgsmål, som denne drøftelse implicerer, kan man spørge? Både ja og nej. Det afhænger af, hvad man mener med sandhedsspørgsmålet. Det har siden Kant været en videnskabsfilosofisk præmis, at man dels sonderer mellem det sande, det gode og det skønne, dels at man, når det gælder religion, videnskabeligt afstår fra at diskutere det sande i absolutte kategorier, fordi det ikke er menneskeligt muligt at tage stilling til, hvor langt en religiøs forestillingsverden korresponderer med den virkelighed, den selv hævder at være en tro gengivelse af. Og hvad der ikke er menneskeligt muligt, er det som bekendt heller ikke videnskabeligt muligt at forholde sig til. Det udelukker imidlertid ikke, at man – alle involverede problemer til trods – kan rejse sandhedsspørgsmålet i relation til de to andre domæner: Det gode og det skønne.

### **Religiøs modenhed som etisk spørgsmål**

Lad os først se på et eksempel fra det etiske domæne. Det turde være indlysende, at man i relation til en religion eller rettere en bestemt fortolkning inden for en religion, thi religioner eksisterer aldrig som tidløse essenser, men altid i konkrete, sociale og kulturelle skikkelser, kan sonde mellem forskellige fortolkninger ud fra deres 'civilisatoriske' stade. En fortolkning, der f.eks. tillader vold mod andre mennesker, repræsenterer en mindre grad af religiøs modenhed end forståelser, der forbyder livsskadende magtudøvelse over andre. Man må her forstå, at jeg alene taler om bestemte strømninger og traditioner inden for de enkelte religioner og ikke om religioner som helheder. Det bør kraftigt understreges, fordi der ikke mindst i den aktuelle

---

4 For en helt grundlæggende og videreførende diskussion af dette problemfelt, se Jensen, 2003. Uden at anvende de begreber, jeg ovenfor har anvendt, repræsenterer Sinding Jensens forståelse en agnostisk position.

samfundsdebat, men også i dele af human- og samfundsvidenskaben er en tendens til (igen) at dæmonisere bestemte religioner ud fra enkelte traditioner, der i den nutidige kulturelle og sociale kontekst spiller en fremtrædende rolle.

Selvfølgelig kan og skal man i forhold til for eksempel islam, der er den religion, fokus af forskellige grunde aktuelt er rettet mod, sondre mellem tolkninger, der tillader terrorisme, og andre, der forbyder den. Den ene tolkning er selvsagt den anden etisk overlegen og repræsenterer derfor en højere grad af religiøs modenhed og civilisatorisk overlegenhed, men man kan ikke sammenligne religioner med hinanden ud fra bestemte enkeltraditioner inden for de enkelte religioner. Det er der grund til at fremhæve, fordi alt for mange forfalder til essentialistiske stereotypiseringer af islam som en hadets og voldens religion. Islam er i sit 'væsen', hvis det begreb overhovedet giver mening, ikke mere voldelig end andre religioner. Det er mennesker, der fylder religioner med liv og giver deres tegnunivers krop. Derfor er der heller intet, som udelukker, at religioner, der i deres oprindelse er ikkevoldelige, i bestemte sociale sammenhænge og kulturelle miljøer kan udvikle sig voldeligt. Den kristendom, hvis ireniske karakter mange i den aktuelle debat har travlt med at fremhæve, har i løbet af sin historie udvist et ikke ringe antal grusomme eksempler på, hvor lidt der skal til, før også den kan fremavle vold og had. Det er nok værd at erindre, at mens verdens opmærksomhed er rettet mod islamiske terrorister, er der fortsat kristne fundamentalister i bibelbæltets USA, som i troens navn nedskyder abortpraktiserende læger. For få år siden var vi vidner til, hvordan had mellem to kristne konfessioner og befolkninger i et betændt nationalistisk miljø i løbet af kort tid udartede til regulær krig, hvor præster fra Den Serbisk Ortodokse Kirke ikke holdt sig tilbage fra at bestænke den serbiske hærs respektive kanoner med vievand, inden de skulle i brug.

Der er således intet, der hindrer, at i udgangspunktet fredelige religiøse bevægelser og verdensanskuelser gennem deres virkningshistorie kan udvikle sig i diametral modsat retning. Man kan af samme grund heller ikke dømme nutidige religiøse bevægelser ud fra martialske indslag i deres oprindelige hellige skrifter. Det er nu en gang mennesker, der giver religionen krop og fylder den med liv. Og mennesker ændrer sig som bekendt over tid og rum, ligesom deres fortolkninger løbende undergår forandringer og udskiftes. Det kan lyde som en banalitet, men for det første glemmer man ofte, at det er i trivialiteterne, dybe sandheder gemmer sig, ligesom der for det andet er en intuitiv stærk tilbøjelighed til at tænke religioner i essenser: 'Kristendommens kerne er...'; 'Jødedommen er i sit væsen...'; 'Islam er af natur...'. Det giver imidlertid dårligt mening inden for religionernes verden, hvor omskiftelighed, forandring og transformation er et grundvilkår snarere end et fremdukkende og atter forsvindende fænomen. Fredelige bevægelser kan udvikle sig i voldelig retning, og krigeriske strømninger kan over tid advokere en irenisk forståelse og hylde en pacifistisk praksis. Det er blot

et spørgsmål om kulturel sammenhæng, social kontekst og, ja, religiøs modenhed.

### Religiøs modenhed som æstetisk spørgsmål

Dermed bevæger jeg mig over til det andet felt, hvor jeg mener, det på en og samme tid giver god mening og er videnskabeligt legitimt at rejse spørgsmålet om religiøs modenhed: Det æstetiske domæne. Når en bestemt fortolkning med en dertil hørende praksis ikke udvikler sig i negativ, voldelig retning, men derimod bevæger sig på en livsfremmende kurs, hænger det også sammen med, at den holdes i ave af elementer og strukturer i den pågældende religions betydningsunivers og receptionshistorie, der sikrer den mod at degenerere til xenofobisk, aggressivt *Besserwisserei* mod andre fortolkninger. En religion, der som en central del af sin virkningshistorie har en bevidsthed om, hvor lidt der skal til, for at også den udvikler sig i negativ retning, er æstetisk mere kompleks end en religion eller en religiøs strømning, der mangler dette element. Den religion, der er i stand til at reflektere over fænomener som synd, skam og skyld, står i udgangspunktet med bedre kort på hånden for at udvikle sig i en sådan retning end religioner, der ikke råder over selvbevidsthedens kritiske radikalitet. Det gælder inden for religionernes verden, som det også gælder inden for videnskabernes. Jo mere problemakkumulation en given tolkning rummer, desto mere æstetisk overlegen er den i forhold til traditioner, der ikke har nået samme epistemiske modenhedstrin.

Lad mig give et eksempel. Et helt centralt element i det kristne betydningsunivers er forestillingen om, at Jesus som Kristus er opstået fra de døde og derved har banet vej for, at mennesket ikke uafvendeligt er underlagt dødens kår; at der er et liv på den anden side af den grav, den døde krop sænkes ned i. Det er en tanke, der grundlæggende strider mod vores intuitive erfaringer. Vores livsoplevelse tilsiger os, at den afdøde krop som del af det naturlige kredsløb vil rådne, gå i opløsning, for til sidst at blive en del af jorden. Ingen har – når man ser bort fra litteraturens og religionernes verden – til dato mødt nogen, der er vendt tilbage fra de døde. Det ved de nytestamentlige tekster *natur*-ligvis godt. Når for eksempel Paulus i 1. Korintherbrev 15 i en diskussion om de dødes opstandelse hævder, at dersom ikke Kristus var opstået, ville heller ikke de kristne opstå, er han sig fuldt bevidst, at synspunktet afgørende strider mod læsernes erfaring. Det er en kontraintuitiv påstand. Denne bevidsthed finder udtryk i 1. Kor. 15, 24, når han hævder, at »hvis dette ikke er sandt, så er vi de ynkværdigste af alle mennesker.«

Jeg ser et sådant udsagn som udtryk for religiøs modenhed, fordi man i relation til et af kernepunkterne i det kristne betydningsunivers har *courage* og intellektuel ædruelighed til at tematisere egen mulig fejlbarlighed. Der er naturligvis ikke tvivl om Paulus' synspunkt. Hele argumentationens *drive*



er lagt an på at overtøde læserne om, at Kristus *de facto* er opstået, og at læserne derfor også som forvandlede legemer en gang skal opstå; men det ændrer ikke, at Paulus har mod og mandshjerte til at tematisere skyggetekstens indvending: Døde opstår ikke. Igen vil jeg hævde det som udtryk for æstetisk kompleksitet, at man i sit betydningsunivers er i stand til at lægge stemme til andre fortolkninger, der modsiger éns egen verdensopfattelse.

Nogle vil givetvis indvende, at Pauluseksemplet er blevet filtreret gennem et moderne tolkningsfilter, og at det alene er derfor, det giver mening at hævde, at Paulus skulle have givet udtryk for sin egen tolknings fejlbarlighed. Jeg vil ikke afvise, at der indgår et anakronistisk element i min læsning; men jeg vil samtidig fastholde, at der er tale om en konstant, vi finder i mange religioner og religiøse strømninger. Jeg opfatter denne konstant som et velegnet udgangspunkt for en drøftelse af religiøs modenhed på det kollektivt diakrone og det kollektivt synkron niveau.

### Mental balkanisering

Lad os forlade Paulus og tage et andet eksempel fra Det Nye Testamente. I Markusevangeliet 5 fortæller, hvordan Jesus helbreder en synagogeforstanders datter. Synagogeforstanderen Jairus henvender sig til Jesus og beder ham om at helbrede sin datter: »Min lille datter ligger for døden. Ville du blot komme og lægge hænderne på hende, så hun kan blive frelst og leve« (5, 23). På vej til datteren kommer der imidlertid nogle folk fra huset og meddeler, at det hele er omsonst, fordi datteren allerede er død. Efter at have opfordret Jairus til ikke at frygte, men blot at tro fortsætter Jesus ufortrødent mod huset. Da han når det, bliver han mødt af en hob af larmende grædekoner, for de ved selvfølgelig godt, at én gang død, altid død. Jesus spørger dem, hvorfor de græder: »Hvorfor larmer og græder I? Barnet er ikke død, hun sover« (5, 39). Lakonisk hedder det, at de lo af ham.

Hvad der i Paulusteksten udspilles i et diskursivt register, iklædes i Markusevangeliet narrativ skikkelse. Grædekonerne repræsenterer den intuitive erfarings og sunde fornufts indvending: Døde opstår ikke. Frem for en fortalt Jesusfigur, der triumfalistisk vandrer rundt og gør undere, har skriftet mod til at tematisere den intuitive indvending, der udspringer af fornuften som en systematiseret rationalisering af erfaringer gjort i den empiriske verden, hvor døde har for vane at blive i deres grave. Det vidner om æstetisk kompleksitet samtidig med, at det peger på et væsentligt træk i religionernes verden, der udspringer af modenhed: Evnen til at håndtere flerrumstænkning eller 'mental balkanisering'. Begrebet stammer fra den franske filosof Paul Veyne. Han anvender det til at betegne det forhold, at mennesker simultant kan tro på uforenelige sandheder: »Ainsi naissent ces modalités de croyance hésitante, cette capacité de croire en même temps à des vérités incompatibles, qui caractérisent les périodes de confusionisme intellectuel: la balkanisation



du champ symbolique se reflète dans chaque cerveau« (1983, s. 67). Det er væsentligt at pointere, at Veyne dannede begrebet, før konflikterne brød ud på Balkan i 1990'erne. Jeg har i anden sammenhæng dokumenteret dets nytte i relation til en beskrivelse af troskategorien (2005).

Lad mig forlade det kristne tegnunivers for i stedet gå til en anden forestillingskreds: Azanderne på grænsen mellem Den Centralafrikanske Republik, den sydvestlige del af Sudan og den nordlige del af Republikken Congo. Den engelske antropolog Evans Pritchard fortæller i sin bog *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* om et høløfts kollaps over en gruppe mennesker, hvoraf nogle få omkommer. Da Evans-Pritchard efterfølgende forsøger at få indsigt i azandernes forståelse af det skete, svarer de ham, at de omkomne er døde, fordi de er blevet straffet af heksene. Bedrevidende forklarer han dem, at høløftet er styrtet sammen, fordi termitter har undergravet dets bærende pæle. Informanterne svarer imidlertid overbærende tilbage, at det ved de naturligvis godt, men at det fortsat efterlader spørgsmålet, hvorfor det var disse og ikke andre personer, der omkom. Det kan kun en straf fra heksene forklare. Som Markusevangeliet er sig bevidst at operere med stridende forestillingsuniverser, er azanderne i stand til at bevæge sig mellem forskellige rum med hver deres virkelighedsforståelse. Konflikten mellem forskellige virkelighedsforståelser har ikke mindst William James haft stor forståelse for.

I *The Principles of Psychology* fra 1890 rejser han spørgsmålet, hvordan det overhovedet er muligt for grupper og individer på en og samme tid at danne og opretholde forestillinger, der for en umiddelbar betragtning strider grundlæggende mod hinanden (1950 vol. II, s. 287-320). I min gennemgang af James er jeg afhængig af den tyske videnssociolog og fænomenolog Alfred Schutz. Udgangspunktet er, at enhver genstand eller tanke, der ikke stilles spørgsmålstegn ved, *ipso facto* opfattes som absolut virkelig. En tanke eller genstand kan først drages i tvivl i det øjeblik, der siges eller tænkes noget, som er uantagelig for den første forestilling. Netop da – i det kritiske øjeblik – er man for det første konfronteret med et valg mellem de to udsagns rigtighed, og for det andet udstyret med en bevidsthed om, at virkeligheden er flertydig. Eller som Schutz udtrykker det: »All propositions, whether attributive or existential, are believed through the very fact of being conceived, unless they clash with other propositions believed at the same time, by affirming that their terms are the same with the terms of these other propositions« (1964, s. 135).<sup>5</sup> James hævder videre, at selve evnen til

---

5 Jf. Lloyd, 1990, s. 42: »We must try to understand how it is that not just different groups, but sometimes the same individuals, hold in suspended coexistence what at first sight seem incompatible beliefs, and adopt conflicting styles and criteria of evaluation, whether of theories or of behaviour. Can we begin to specify how some such apparently conflicting patterns of belief come to be compartmentalised or insulated from challenge, or how, on the contrary, they become permeable to one or another or vulnerable to criticism?«

at skelne mellem virkeligt og uvirkeligt, hele den psykologi, der er knyttet til troens, vantroens og tvivlens modaliteter, beror på to forhold. For det første at vi er tilbøjelige til at tænke forskelligt om den samme genstand, forestilling eller tanke. For det andet at vi, netop fordi vi er i stand til at forholde os forskelligt til samme objekt, er konfronteret med et valg, hvor vi i bestemte situationer og på forskellige tidspunkter må beslutte os for den forestillingsmodus, vi ønsker at adoptere. Der eksisterer derfor også, som argumenteret af Schutz, adskillige, ja muligvis et uendeligt antal, repræsentationer af virkeligheden, hver og en af dem med sin distinkte og adskilte »style of existence« (1964, s. 135).

De forskellige virkelighedsverdener eller virkelighedsrepræsentationer betegner James som subuniverser. Der er drømmenes verden. Dagdrømmene repræsenterer en virkelighedsforståelse, søvnens drømme en anden. Begge spejler de en akse af forskellige repræsentationsmuligheder. Der er sansernes og den fysiske verden, sådan som den erfares og opleves fra et *common sense*-perspektiv, dvs. den dominerende verden. Der er den videnskabelige verden, som i kraft af det rationalitetsbegreb, der udgør kernen i dens tilgang til verden, på en og samme tid er forbundet med den intuitive fornufts *common sense*-perspektiv og rækker betydeligt videre end dette. Trods alle forskelle og nuancer i accentuering mellem forskellige traditioner og discipliner er der et fælles universitært rationalitetsbegreb, som i sidste instans er en systematiseret videreudvikling af de erfaringer, vi alle gør i sansernes og den fysiske verden. Der er den religiøse verden med dens kontaktunivers, som netop forudsætter en forestilling om transempiriske magters og transhumane aktørers handlen i den fysiske verden. Der er vandiddets verden, ligesom individer og kulturer adskiller sig fra hinanden i deres repræsentation(er) af virkeligheden. Sådan kunne man blive ved, men pointen skulle gerne stå klart. Den er meget klart udtrykt hos Schutz: »Each world, whilst it is attended to, is real after its own fashion, and any relation with which it clashes, suffices to make an object real« (1964, s. 136).

### **Mental balkanisering: konstant eller kontingent fænomen?**

Jeg har allerede eksemplificeret, hvordan denne konflikt skærpes, når det drejer sig om religiøse subuniverser, hvor modsætningen mellem et *common sense*-perspektiv og den religiøse verdensanskuelse bliver meget iøjnefaldende. Men måske er det i virkeligheden forkert at tale om problemkredsen som en konflikt eller at fremhæve modsætningsforholdet mellem de forskellige subuniverser i den kontekst. Eksempelvis opstår konflikten først som en modsætning i det øjeblik, Evans-Pritchard retter sit spørgsmål til informanterne (jf. Smith 1978). Inden spørgsmålet formuleres, lever de adspurgte azandere i en uproblematisk balkanistisk situation, hvor de er i stand til at vagabondere mellem de forskellige subuniverser, uden at den

dynamiske pendulering gøres til genstand for en undersøgende, kritisk refleksion (jf. Schutz, 1962, s. 258). Det er alene i bestemte sammenhænge relateret til bestemte situationer og handlingsprogrammer, azanderne er religiøse. Uden at forholde sig til azanderne er det en rammende karakteristik af situationen, man kan finde hos Paul Veyne: »Mais les vérités ne sont pas inscrites comme des étoiles sur la sphere céleste: elles sont le petit rond de lumière qui apparaît au bout de la lunette d'un programme, si bien qu'à deux programmes différent correspondent évidemment deux vérités différentes, meme si leur nom est le meme« (1983, s. 96). Azanderne bevæger sig uhindret mellem forskellige rum med hver sin distinkte repræsentation af virkeligheden.

Denne pendulering mellem forskellige virkelighedsforståelser og betoningen af, at det er i bestemte sammenhænge, mennesker handler og tænker religiøst, modsvarer en indsigt, man de seneste år har gjort inden for kognitionsvidenskaben. Pascal Boyer argumenterer i *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought* for, at det i særlig grad er i relation til fire betydningsfulde domæner, mennesker tenderer at tænke og handle religiøst. Religiøse forestillinger optræder primært i sammenhæng med: 1) kontingensspørgsmål (f.eks. arbejdsløshed eller pludselig opstået alvorlig sygdom); 2) ritualer; 3) moralske spørgsmål; 4) død og ikke mindst håndtering af afdøde. Det er i overvejende grad i relation til disse domæner, mennesker træder ind i det religiøse subunivers. I andre sammenhænge tænker og handler de samme mennesker ikke religiøst.

Det er imidlertid også en meget væsentlig indsigt hos Boyer, at den religiøse ræsonneren og handlen er kognitivt funderet i en række grundlæggende ontologiske antagelser eller naturlige kategorier. De elementer, som betinger, at et religiøst subunivers adskiller sig fra en *common sense*-erfaring af virkeligheden, er begrænsede sammenlignet med de aspekter, det religiøse subunivers deler med andre former for *natur*-lig erkendelse. Bag de religiøse forestillinger ligger en række grundlæggende naturlige ideer, der hviler på intuitive antagelser om centrale ontologiske domæner som f.eks. dyr, personer, naturlige og kulturelle genstande. Det specifikt religiøse består delvist i, at der til disse forestillinger er føjet et begrænset antal kontraintuitive eller kontraontologiske træk. Som eksempel nævner Boyer Fangfolkets forestillinger om hekse. De modsvarer i langt de fleste henseender, gængse forestillinger om og forventninger til, hvad personer er, og hvordan de handler. Til disse *common sense*-antagelser er der imidlertid føjet enkelte kontraintuitive træk. Hekse kan f.eks. flyve, ligesom de gennem brug af overnaturlige kræfter kan straffe mennesker, skønt de er på geografisk afstand af dem. Det er disse kontraintuitive træk, der skiller forestillingerne ud og placerer dem inden for det religiøse domæne, fordi de overskrider almindelige forestillinger om personer. Det kontraintuitive betegner hos Boyer således hverken det uforklarlige, det usædvanlige eller det ekstraordinære, men henviser alene til, at religiøse forestillinger indeholder

informationer, der på enkelte punkter overskrider og modsiger viden opnået på grundlag af de ontologiske kategorier (2001, s. 65).

Boyer hævder videre, at det er karakteristisk for religiøse forestillinger, at de som kombination af bestemte mentale repræsentationer indfrier to betingelser. De udfordrer og overskrider bestemte forventninger næret på grundlag af de ontologiske kategorier (*common sense*-aspektet), mens de bevarer og næres af andre forventninger (2001, s. 62). Til forskel fra det imaginære domæne er det imidlertid også som allerede fremhævet et grundtræk i al religiøsitet, at de personer og magter, der tilskrives kontraintuitive træk, hævdes ikke bare at være del af, men også at agere i de religiøse udøvers kontaktunivers. Det rejser selvsagt spørgsmålet om forholdet mellem de forskellige subuniverser. Dermed er jeg tilbage ved spørgsmålet om, hvorvidt og i hvilken udstrækning balkanisering er en konstant i al religiøsitet, og i hvilken grad netop denne måde at formulere problemstillingen på er en spejling af de moderne erkendelsesbetingelser, som i dag må betinge tænkningen om forholdet mellem de forskellige subuniverser?

Det er, som også allerede antydnet, klart, at selve problemformuleringen er en refleksion af de vilkår, den moderne vesterlandsk videnskabelige kontekst sætter for overvejelsen dels om forholdene mellem de forskellige subuniverser, dels overhovedet for beskrivelsen af problemkredsen. Den videnskabsfilosofiske og mentalitetshistoriske forudsætning for at drøfte et problemfelt som balkanisering er netop, at man befinder sig i en kulturel og social kontekst, hvor bevægelserne mellem de forskellige rum ikke længere er en entydig eller selvindlysende proces, hvorfor den kan gøres til genstand for refleksion. Det betyder blot ikke, at selve det fænomen, balkanisering som begreb dækker over, alene hører moderniteten til. De forudgående eksempler skulle gerne have gjort det klart, at der er tale om en konstant i al religiøsitet. Evnen til simultant at bevæge sig mellem forskellige mentale rum med hver sit distinkte virkelighedsbillede gælder for de nytestamentlige forfattere, for azandefolket, ligesom det gælder for moderne mennesker. Det er imidlertid også klart, at forholdene mellem de enkelte rum og mulighederne for at bevæge sig imellem dem er en spejling af den ånds-, kultur- og socialhistoriske kontekst, man befinder sig i. Forskellige kulturers, sociale grupper og individers kontaktuniverser tager sig forskelligt ud afhængigt af, hvordan man tænker forholdene mellem de forskellige rum. Der er betydelig forskel på, hvor stor kulturel og social udstrækning det religiøse subunivers i forskellige åndshistoriske og kulturelle sammenhænge tillægges. Balkanisering er, som det fremgår af de anvendte eksempler, ikke et moderne fænomen; men den skærpede ghettoisering af de enkelte subuniverser og det videnskabelige subunivers' øgede dominans og betydning i forhold til en *natur*-lig virkelighedsforståelse er særegen for en moderne vesterlandsk, protestantisk påvirket verden. Det er derfor også denne, der i særlig grad er interessant for en drøftelse af problemstillingen. Det er den for det første, fordi den befinder sig i en ånds-, kultur- og socialhistorisk kontekst,

hvor grænsedragningen mellem de enkelte rum dels er blevet skærpet, dels er blevet gjort til genstand for både en ikke-teologisk videnskabelig og en teologisk videnskabelig refleksion. Den er det for det andet, fordi de etisk mest sobre og æstetisk mest komplekse former for protestantisk kristendom har indoptaget udfordringen fra de øvrige subuniverser i sig i en grad, hvis lige man ikke finder i mange andre religioner eller religiøse strømninger. Dermed kan jeg afslutningsvis vende tilbage til spørgsmålet om religiøs modenhed.

### **Mental balkanisering som udtryk for religiøs modenhed**

Jeg indledte dette essay med at sige, at spørgsmålet om religiøs modenhed kan drøftes på et både onto- og fylogenetisk niveau. Jeg har i særlig grad koncentreret mig om diskussionen på et kollektivt synkront og diakront niveau, ligesom jeg har været optaget af de rammer, som overhovedet gør det videnskabeligt muligt at rejse et i nutiden forkættet spørgsmål: Religiøs modenhed. Tiden er nu kommet til at spænde en bue mellem det onto- og fylogenetiske niveau. Hvem er det i nutiden religiøst modne menneske, og giver det overhovedet mening at stille spørgsmålet?

Som jeg lod antyde i indledningen, er den efterhånden herostratisk be-rygtede Grosbøll-sag et vidnesbyrd om, at spørgsmålene rent faktisk aktuelt nyder stor bevågenhed. På den ene side en præst i Folkekirken, som under henvisning til sin intellektuelle teologiske modning må afvise en ligefrem fortolkning af det betydningsunivers, han som præst er forpligtet på at forkynde. På den anden side en betydelig del af biske-, præstestand og indflydelsesrige meningsdannere, som afkræver præsten en meget bogstavelig fortolkning af det kristne tydningsunivers. Nogle kunne måske endog fremkalde indtryk af, at de advokerer en 'kryptokatolsk' embedsforståelse. Hvad de ikke selv i kraft af deres intellekt magtede at tro på, måtte præsten som en anden shaman stedfortrædende ofre sit intellekt på, for at han på deres vegne kunne frembære sin bogstavtro for Gud. I begge tilfælde afspejles, som det gerne skulle være fremgået af den forudgående diskussion, en manglende religiøs modenhed.

Frem for at tage balkaniseringen på sig som et uomgængeligt vilkår for religion i en nutidig vesterlandsk protestantisk kontekst, har præsten ofret en betydelig del af sit religiøse subunivers på det videnskabelige subunivers' alter. I stedet for at lade de to rum udfordre af hinanden og autonomt bevare dem som to distinkte subuniverser, har Grosbøll i forlængelse af en bestemt udvikling inden for protestantisk teologi i det tyvende århundrede følt sig nødsaget til at reducere de elementer i det religiøse subunivers, der kom i karambolage med det (i en meget positivistisk version) videnskabelige rums repræsentation af virkeligheden. En flerrumstænkning er blevet reduceret til etrumstænkning. Meget anderledes ser det ikke ud blandt Grosbølls kritike-

re. Blot kan man her konstatere, at bevægelsen er gået den modsatte vej. Med postmodernisme og en filosofisk relativisme som hjemmel har man villet begrænse det videnskabelige subunivers' udfordring af det religiøse rum. Det vil være forkert at betegne det som en bevægelse fra flerrums- til etrumstænkning. Snarere er tanken et næsten 'skizofrent' ønske om at holde subuniverserne autonomt på afstand af hinanden – jeg vil gerne understrege, at jeg i denne som i andre sammenhænge anvender 'skizofren' ikke som en klinisk diagnose, men i metaforisk forstand i forlængelse af ordets etymologi. Begge bestræbelser opfatter jeg som religiøst umodne, fordi de ikke i tilstrækkelig grad besinder sig på balkaniseringens betydning. Evnen til simultant at vagabondere mellem forskellige rum med hver deres virkelighedstydning og sandhedsforståelse. Det er et fænomen, som meget præcist er fanget af Alfred Schutz:

The finite provinces of meaning are not separate states of mental life in the sense that passing from one to another would require a transmigration of the soul and a complete extinction of memory and consciousness by death, as the doctrine of metempsychosis assumes. They are merely names for different tensions of one and the same consciousness, and it is the same life, the mundane life, unbroken from birth to death, which is attended to in different modifications. As we have said before, my mind may pass during one single day or even hour through the whole gamut of tensions of consciousness, now living in working acts, now passing through a daydream, now plunging into the pictorial world of a painting, now indulging in theoretical contemplation (1962, s. 258).

Nogle vil måske indvende, at dette forsøg på at skitsere en i nutiden i forhold til andre subuniverser acceptabel og adækvat form for religiøs modenhed, kræver et vist intellekt og en udviklet evne til at håndtere flerrumstænkning. Det vil jeg ikke afvise. Der ligger ud over en religionsfilosofisk besindelse på grundlæggende indsigter fra videnssociologien også en snert af et Schleiermachersk ønske om at henvende sig til 'kristendommens dannede foragtere' bag min fremstilling. Ikke desto mindre vil jeg hævde, hvad jeg allerede også har antydnet dels med denne artikels titel, dels med henvisningerne til Det Nye Testamente og Azandefolket, at balkanisering er et langt mere udbredt fænomen, end teologer og religionsvidenskabsfolk, som de er flest, har gjort sig klart.

Min prototype er – i forlængelse af et berømt essay af Schutz – Don Quixotes uforglemmelige tjener: Sancho Pancho. Han er det paradigmatiske eksempel på hver og en af os, der hver især er tvunget til i en simultan proces at pendulere mellem forskellige subuniverser. Sancho Pancho er arketypen på den moderne protestantisk religiøse modenhed, der evner at håndtere den stadige og samtidige vagabondering mellem forskellige mentale rum. Han

forfalder ikke til etrumstænkning, men formår at bevare grænserne mellem de forskellige rum samtidig med, at han evner penduleringskunst mellem dem. Sancho Pancha er i et både onto- og fylogenetisk perspektiv det symbolske udtryk for religiøs modenhed i nutiden. Måske klarest udtrykt i den berømte træhestescene fra kapitel 41 i romanens anden del, der beskriver Don Quixotes' og Sancho Panchas rejse på træhesten, Clavileño.

Don Quixote er af hertugen og hertuginde af Trifaldi blevet besnæret til at tro, at troldmanden Malambruno har sendt ham træhesten Clavileño for at føre ridderen og hans tro væbner Sancho Pancha til et fjernt liggende kongerige i luften, hvor de skal befri en ædel kvinde og genvinde hende hendes privilegier. Med øjnene blindede anbringes Don Quixote og Sancho Pancha på træhesten. Når blot de bevæger et træhåndtag, vil hesten begynde sin stigning mod de himmelske højder. De omkringstående bruger allehånde kneb, for at bibringe de rejsende svende forestillingen om, at de er på vej på Clavileño mod himmelen. Folk råber: »Now you are in the air already, cleaving it more swiftly than an arrow!« »Now you are beginning to mount and soar to the astonishment of all of us below;« »Hold on, valorous Sancho, you are swaying. Be careful not to tumble. For your fall would be worse than that rash youth's who sought to drive the chariot of his father the sun« (1950, s. 730). Der er meget, der kalder på interesse i scenen, som er en narrativ gennemspilning af forholdene mellem forskellige subuniverser og fænomener som bedrag, illusion, forførelse, etc. Det må vi lade ligge. Vi vil afslutte med at genkalde os Sanchos svar på disse tilråb, der samtidig er en spejling af det element i den religiøse modenhed, jeg betragter som helt grundlæggende: Selverkendelsens kritiske radikalitet: »How can they say we're flying so high when their voices reach us here, and they seem to be speaking just outside us?« Mens Don Quixote afviser spørgsmålet gennem påstanden om, at de fortolkningsstrategier, der hører den umiddelbart tilgængelige virkeligheds subunivers til, har mistet deres betydning i en verden, der transcenderer denne, fastholder Sancho Pancha den sunde fornøft.

Sancho Pancha er billedet på religiøs modenhed i et æstetisk register. Gennem sin binding til et *common sense*-perspektiv fastholder han bevidstheden om de mange virkeligheder og den usikkerhed, der er knyttet til at investere al sin tro på kun en virkelighed. Man ved jo ikke, som også Paulusteksten gav udtryk for, om man har spillet på den rigtige (træ)hest. Hvis ikke Kristus er opstået fra de døde, er vi de ynkværdigste af alle mennesker. Denne selverkendelsens kritiske radikalitet er samtidig et værn mod fundamentalisme og *Besserwisserei* af enhver art. Den være sig religiøs eller videnskabelig.



## BIBLIOGRAFI

- ATTRAN, S. (2002): *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford UP.
- BOYER, P. (2002): *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- CERVANTES (1950): *Don Quixote*. transl. J. M. Cohen. London: Penguin, 1983.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1937): *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon, 1977.
- HASTRUP, K. (1999): *Viljen til viden. En humanistisk grundbog*. København: Gyldendal.
- JAMES, W. (1890): *Principles of Psychology* vol. I-II. New York: Dover Publications, 1950.
- JENSEN, J. S. (2003): *The Study of Religion in a New Key. Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*. Studies in Religion vol. 3. Århus: Aarhus UP.
- JOHANSEN, J. D. & LARSEN, S. E. (1994): *Tegn i brug*. Aalborg: Amanda.
- LLOYD, G. E. R. (1990): *Demystifying Mentalities*. Themes in the Social Sciences. Cambridge: Cambridge UP.
- MITHEN, S. J. (1996): *The Prehistory of the Mind*. London: Thames & Hudson.
- PETERSEN, A. K. (2003): En sål i skoene. *Prf.Bl.*, 40 (s. 875-77). København: Den danske Præsteforening.
- PETERSEN, A. K. (2005): Fra skizofreni til mental balkanisering – troen som en blandt andre virkelighedsverdener. *Fønix*. Under udgivelse. København: Museum Tusulanum.
- SCHUTZ, A. (1962): On Multiple Realities. IN: *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*. Phaenomenologica vol. 11 (s. 207-59). Haag: Martinus Nijhoff.
- SCHUTZ, A. (1964): Don Quixote and the Problem of Reality. IN: *Collected Papers II. Studies in Social Theory*. Phaenomenologica vol. 15 (s. 135-58). Haag: Martinus Nijhoff.
- SMITH, J. Z. (1978): I am a Parrot (Red). IN: *Map is not Territory. Studies in the History of Religion*. Studies in Judaism in Late Antiquity vol. 28 (s. 265-88). Leiden: Brill.
- VEYNE, P. (1983): *Les Grecs ont-ils cru à leur myths? Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Seuil.