

Gerardus van der Leeuw

Et forstudie til en kognitiv revurdering af *mana*

JESPER SØRENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *This article has a double focus. First, and in line with the special theme of this issue, it will address and discuss the celebrated, later rebuked and finally almost forgotten 'hero' from our discipline's historical cabinet of curiosity, the Dutch phenomenologist of religion and theologian, Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Van der Leeuw's work had its primary impact in the first part of the 20th century, but came to play a special role in Denmark when his Einführung in die Phänomenologie der Religion as published in Danish in 1969 – a book which influenced a whole generation of Danish high school teachers. Second, taking my departure from van der Leeuw's emphasis, I reevaluate the concept of mana in order to explore its relevance in the contemporary, academic study of religion. My point of departure is, that we need a concept covering broad notions of force. Further I argue that a rejuvenated notion of mana should build upon results from the cognitive sciences regarding causal representation as well as from the notion of force-dynamic representations argued in cognitive linguistics. Finally, in a more speculative manner, I shall present a number of hypotheses concerning the relation between social organization and mana and argue that this relation can be understood as a driving factor in a general history of religion.*

DANSK RESUME: *Denne artikels formål er dobbelt. For det første vil den, i tråd med dette nummers overordnede tema, diskutere en hyldet, udskældt og nu nærmest glemte 'helt' fra det forskningshistoriske raritetskabinet, den hollandske religionsfænomenolog og teolog, Gerardus van der Leeuw (1890-1950). Van der Leeuw havde sit virke i første halvdel af det 20. århundrede, men fik en særlig indflydelse i Danmark fra 1969, hvor hans indføring i religionsfænomenologien udkom på dansk under titlen Mennesket og mysteriet – en bog, som fik stor indflydelse på en hel generation gymnasielærere. For det andet vil den, med afsæt i van der Leeuw's brug af mana som central eksplanatorisk kategori, revurdere dette begreb for at undersøge dets relevans for den moderne religionsvidenskab. Udgangspunktet er, at religionsvidenskaben har brug for et begreb, der dække kraftforestillinger bredt forstået, og at nyere kognitive forklaringer på kausale forestillinger samt den kognitive lingvistik's fokus på kraftdynamik i sproget kan fungere*

som udgangspunkt for et moderne mana-begreb. Afslutningsvis vil artiklen mere spekulativt udkaste en række hypoteser om forholdet mellem social organisering og mana som en central drivkraft i den generelle religionshistorie.

KEYWORDS: *Van der Leeuw; mana; kausalitet; kraft-dynamik; ritual*

At præsentere den hollandske religionsforsker Gerardus van der Leeuw (1890-1950) som en af mine religionsvidenskabelige helte er nok lidt af en tilsnigelse. Det tager ikke mange minutters læsning i hans hovedværk *Phänomenologie der Religion* fra 1933 (eng. oversættelse *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology* 1938) eller den noget kortere *Einführung in die Phänomenologie der Religion* fra 1925 (dansk oversættelse som *Mennesket og mysteriet*, 1969), før de mange åbenlyse problemer i tilgangen dukker op – problemer van der Leeuw har tilfælles med andre eksponenter for den klassiske religionsfænomenologi,¹ som af samme grund nærmest er forsvundet fra det 21. århundredes religionsvidenskab. Van der Leeuw lægger således ikke skjul på sit privat-religiøse og teologiske udgangspunkt – en tilgang han mener muliggør forståelsen af religiøse fænomeners 'inderside', i modsætning til en 'gold' katalogisering af religiøse fænomener. Van der Leeuw søger at finde en dybere sammenhæng i de religiøse fænomener gennem en empatisk indlevelse i de universelle erfaringer, der menes at ligge bag fænomenernes forskelligartede udtryk.

Forsøget på at finde en fællesnævner under de religiøse fænomener har han til fælles med de evolutionistiske tilgange, der prægede tilgangen til religion indtil første verdenskrig. Men i modsætning til evolutionisternes forsøg på at opstille en kronologiske rækkefølge fra simpel til kompleks, søger van der Leeuw en logisk og indholdsmæssig sammenhæng gennem indsigt i religiøse fænomeners inderste kerne, i deres egentlige essens (*Wesen*). Adgangen til inder siden opnås gennem indlevelse og etablering af en empatisk funderet forbindelse mellem de religiøse fænomener, kombineret med en principiel indsigt i de fælles menneskelige religiøse erfaringer, der i sidste ende menes at ligge til grund for religionernes historiske manifestationer (1925, 7). Endvidere skal identifikationen af de relevante fænomener (*hvad* er relevant) og forståelsen af disse (*hvad* betyder det) forankres i 'religionen selv.' Van der Leeuw afviser kategorisk alle forsøg på at forstå eller forklare religiøse fænomener alene på baggrund af sociale eller psykologiske mekanismer, og han er derfor et tydeligt eksempel på de forsøg på at immunisere 'religion' som et selvstændigt domæne af virkeligheden, der kendetegnede religionsvidenskabens i begyndelsen af det 20. århundrede.² Med Schleiermacher fikserer van der Leeuw religion som 'en selvstændig provins' i

¹ Med klassisk religionsfænomenologi mener jeg ud over van der Leeuw forfattere som Rudolf Otto, Joachim Wach, Max Scheler og Mircea Eliade, der alle mere eller mindre direkte formuleret opererer med forestillingen om *homo religiosus*, det essentielt religiøse menneske, samt en radikal antireduktionisme, der hævder at religion er et domæne *sui generis* (Sinding Jensen 2003).

² Et andet åbenlyst eksempel er Rudolf Ottos specifikation af religion som baseret i erfaringen af 'det hellige' (Otto 1926).

menneskers åndsliv, som det kræver en særlig indsigt at få adgang til (1925, 10). Tilgangen er således eksplicit universalistisk (alle mennesker har i princippet adgang til de samme erfaringer) og essentialistisk (religionen har en særlig ikke-reducerbar 'kerne', som denne erfaring har som sit objekt).

Når jeg, på trods af disse kritiske forbehold, alligevel finder det værd at bruge både min og læserens tid og kræfter, skyldes det en grundlæggende fascination af det komparative og religionsfænomenologiske projekt, der ligger til grund for van der Leeuws arbejder. Det er min overbevisning, at religionsvidenskaben har brug for komparative kategorier, og at vi kan hente hjælp og inspiration ved et kritisk kig i bakspejlet. Mere specifikt vil jeg fokusere på van der Leeuws forståelse af *mana* og med dette udgangspunkt skitsere en kognitionsteoretisk informeret revurdering af dette udkældte begreb. Jeg vil forsvare den hypotese, at forestillinger om kraft er helt fundamentale for forståelsen af en række religiøse fænomener, og jeg vil afsluttende i dette temanummers ånd spekulativt opstille en række hypoteser om betydningen af *mana* for religiøse institutioners opståen og udvikling.

Ekskurs: religionsbegrebets immunisering

Inden jeg udfolder centrale elementer van der Leeuws religionsfænomenologi, er en ekskurs om begrebslige immuniseringsstrategier og disses forhold til religion på sin plads. Religionsfænomenologien var i religionsvidenskabens barndom det tydeligste eksempel på en sådan strategi; men 'religion' var ikke det eneste domæne, der søgtes immuniseret som led i skabelsen af human- og samfundsvidenskabelige discipliner. For eksempel hævdede Durkheim, at 'det sociale' ikke meningsfuldt kan reduceres til det psykologiske, og han medvirkede derved til etableringen af sociologien som en selvstændig akademisk disciplin med professorater, studieprogrammer og videnskabelig nomenklatur. Tilsvarende kan etableringen af discipliner som lingvistik, litteratur, psykologi, arkæologi og antropologi beskrives som den gradvise diskursive og institutionelle afgrænsning af domæner af virkeligheden med et særegent objekt, som det kræver en særlig (på universitetet erhvervet) indsigt at studere og forstå.

Eksemplerne illustrerer, hvorledes vidensdomæner efter deres etablering søges beskyttet for at overleve i den kulturelle transmission. Her er det hensigtsmæssigt at skelne analytisk mellem to typer immuniseringsprocesser. For det første en social-institutionel proces, hvor vidensdomæner konkretiseres som fag og efterfølgende som selvstændige institutioner, og derved erhverver sig konkret social virkelighed med ansatte, studerende og sekretærer og dertil hørende roller og sociale identiteter. Sideløbende med objektivering af vidensdomæner i lokaler og lønposer, tidsskrifter og faglige foreninger finder vi en mindre konkret, men nok vægtigere proces, i hvilken oprindeligt epistemologisk legitimerede opdelinger af virkeligheden er udsat for en såkaldt 'ontologisk dumping' (Hastrup 2004a, 2004b). Vidensdomæners centrale begreber skifter i denne sproglige proces status fra praktisk eller epistemologisk begrundede arbejdsdelinger af verden (*måder* at se på) til ontologiske størrelser (*hvad*

man ser på), der efterfølgende ikke kan reduceres til hinanden og som, på sigt, lægger grunden til den terminologisk specialisering, der karakteriserede det korte 20. århundredes akademi. Renæssancemenneskets globale indsigt afløses af specialistens detailviden, og discipliner defineres i kraft af den i sproget indbyggede tendens til, at ord forstås som virkelighed.

To forbehold er dog på sin plads her. For det første, at ontologiseringen af begreber ikke er en hverken ny eller forkert proces. Sprogets banale realisme, dvs. dets psykologisk forankrede tendens til at skabe illusionen om ordenes direkte korrespondens med virkeligheden, er en betingelse for både sprogets funktion som kommunikativt redskab og dets analytiske effektivitet, dvs. dets funktion som instrument for undersøgelsen af verden. I fald vi ønsker at forstå verden og kommunikere denne viden med andre, kan vi ikke *hele tiden* stille spørgsmål til *alle* vores begrebers grundlag, men må i stedet nøjes med *nogle gange* at stille spørgsmål til *enkelte* af disse. Selv den mest hårdkogte relativist må besinde sig på dette forhold for ikke at ende i en uendelig og i sidste ende barnlig semantisk regres, hvor alle ords virkelighedsindhold betvivles, men ingen ord kan bruges til at udpege endsige kommunikere denne indsigt. Dadaistens 'da-da-da' som svar på forliset af den naive sammenhæng mellem sprog og verden efter første verdenskrig illustrerer med al tydelighed både umuligheden af denne form for kommunikation³ og dens basalt set infantile karakter.

For det andet er ontologiseringen aldrig total, men undermineres kontinuerligt af det sproglige fællesskabs manglende enighed om karakteren af korrespondensen mellem ord og verden. Fællesskabet kan måske nok for en tid enes om, at begreber som 'sprog', 'kultur', 'kunst', 'religion' og 'magi' peger på faktiske domæner af virkeligheden; men begrebernes teoriafhængighed betyder, at vi kun vanskeligt kan sikre os, at de faktisk henviser til samme (del af) verden for os alle. I mangel på direkte reference får sådanne abstrakte begreber kontur gennem deres relation til andre begreber; men identiteten og stabiliteten af disse semantiske netværk kan ikke tages for givet, og begreberne kan derfor beskrives som 'essentielt omstridte' (Gallie 1955). Dette er naturligvis et mindre problem i den udstrækning, at et givent begreb ikke er centralt, men blot fungerer som et element blandt mange i menneskers pragmatisk indlejrede kommunikation. 'Religion' er således ikke kun en del af dagligsproget, hvor det fungerer relativt upåklageligt, eller i hvert fald upåagtet, som en naiv henvisning til 'noget-vi-nok-ved-hvad-er'. Andre vidensdomæner benytter også begrebet som element i det stillads, en sprogligt opbygget analyse af verden udgør, og det ganske uden at være forpligtet på de grundlagsspørgsmål, som udøvere af religionsvidenskab naturligt må stille, og som kun i begrænset omfang, og med stor forsikelse, spredes uden for dets eget domæne. Særligt i nyligt opståede vidensdomæner er konstituerende begrebers betydning dog af central betydning, og diskussioner om

³ Vi finder dog denne type kommunikation i både det æstetiske og det religiøse domæne, men i begge tilfælde er der tale om en parasitisk funktion, der forudsætter sprogets referentialitet. Ritualer og poesier benytter begge meningsløst sprog for at opnå en bestemt effekt i modtageren; men dette lader sig kun gøre på baggrund af sprogets normale funktion (se Sørensen 2005 for en analyse af meningsløst sprog i magien).

definitioner bliver endemiske og en central del af en faglig identitet. Ingen religionsvidenskabsstuderende slipper således for diskussionen af, hvad 'religion' egentlig er for et begreb, og om det faktisk henviser til et objekt, og selvom der ind imellem opstår en velbegrundet træthed, er kendskab til forskellige religionsdefinitioner, deres teoretiske fundament samt den type data, de udpeger som relevante, en integreret del af en moderne religionsvidenskabelig dannelse.

Samlet giver den konstante hævde, kritik og genfortolkning af et fags centrale begreber ophav til skabelsen af en ekspertdiskurs, der på én gang etablerer faget gennem fastholdelse af dens centrale begrebers korrespondens med virkeligheden (ontologisering), men som samtidig fremskynder dekonstruktionen af de selv samme begreber, både gennem kollegers påpejning af det problematiske i fagfællers version af disses korrespondens med virkeligheden (fx 'findes "religion" virkelig?'), samt i forskelle i begrebernes underliggende semantiske netværk (fx 'er "religion" kendetegnet ved tankemønstre eller social funktion?'). Denne paradoksale dobbeltthed kendetegner hele fagets historie, men skærpes i den poststrukturelle kritiks påpejning af begrebers historiske forankring i magtdiskurser og den deraf følgende kritik af selve muligheden for, at disse kan fungere som relativt værdifri instrumenter til beskrivelse og undersøgelse af verdens fænomener. De heftige angreb på begrebet 'religion', påbegyndt af Talad Asad i *Genealogies of Religion* (1993), og siden gentaget i forskellige versioner, har udover en hævde af det reflektive niveau kun haft en begrænset effekt inden for religionsvidenskaben selv, og har så godt som ingen virkning haft i hverken nabodiscipliner eller i hverdagssproget.⁴ Banalt kan man hævde, at dette udelukkende skyldes fagets social-immunologi, altså at det gennem magtfulde institutioner opretholder sig selv og dermed virkeligheden af dets objekt på grund af medlemmers interesse for at fastholde sociale privilegier. Religion eksisterer som begreb, fordi nogle får løn for at studere det. I følge denne forklaring er der altså primært tale om magt og privilegier. Mindre konspiratorisk kunne man tilføje, at begrebets indlejring i dagligsproget som en naiv virkelighed blokerer for erkendelsen af, at det faktisk slet ikke referer til noget reelt i verden. Denne forklaring tilføjer diskursiv virkelighed og kognitiv magelighed til den institutionelle magt.

Endelig er der dog en tredje mulighed: at begrebets relative immunitet netop skyldes dets foranderlige relation til virkeligheden. At begrebet meningsfuldt udpeger et vidensdomæne, hvis grænser måske ikke endeligt kan bestemmes, men hvis konturer er tydelige nok til, at man dårligt kan undvære det og slet ikke tænke det væk, selvom man vanskeligt kan give det en udtømmende, positiv definition. Med en sådan pragmatisk forståelse vender vi ikke tilbage til en naiv brug af 'religion', som det var tilfældet i den tidlige religionsvidenskabs naivt-realistiske forståelse, hvor begrebet blev anskuet som identisk med et i verden afgrænset domæne – en tilgang van der Leeuw er et lysende eksempel på. I stedet defineres religion i dag reflektivt, med

⁴ Andre vidensdomæner har naturligvis oplevet en tilsvarende kritik af deres grundbegreber, men det er påfaldende, hvorledes nabodisciplinens diskussion kan overses, og deres begreber indgå relativt ureflekterede i hjemmedisciplinens terminologisk storvask. Begreber som 'sprog' og 'kultur' optræder således ofte som selvindlysende, når religionsbegrebet kritiseres, hvilket illustrerer pointen ovenfor: at man umuligt kan kritisere alle begreber hele tiden.

tanke på tidligere rejste kritikker og med henblik på bestemte eksplanatoriske eller hermeneutiske mål. Mens 'religion' således er svækket i dets kapacitet som et samlet, forklarende og analytisk begreb – som en 'ting', der i sig selv har en mening, en funktion eller udvikler sig – er fokus i stedet rettet mod dets konstitutive elementer og relationen mellem disse, dvs. på begrebets kapacitet som et samlende, syntetisk navn på et vidensdomæne. 'Religion' udpeger en række genstandsfelter, problemfelter og relationer, som nok er forbundet via en familielighed, men som ikke kan defineres ved hjælp af tilstrækkelige og nødvendige betingelser.⁵

Ovenstående diskussion indikerer, hvorfor religionsbegrebets udvikling bedst beskrives som en immuniseringsproces. Begrebet fastholdes og styrkes i kraft af de skiftende relationer mellem en åben række konstitutive elementer (fx ritual, bøn, offer, askese, præster, myter, guder, ånder, helligsted, tro); nye elementer kan indoptages (fx indeksikal, mod-intuitiv, analogisme, over-empirisk, suggestiv, normativitet, agency-detection), og aktuelle teoretiske strømninger appliceres på dets genstandsfelt (fx semiotik, orientalisme, diskursteori, kognitionsforskning). Begrebet er altså på en gang relevant, stabilt og fleksibelt – gode egenskaber i kampen for institutionel og diskursiv overlevelse i den kulturelle transmission.

Religion og *mana*

Ovennævnte betragtninger kan danne afsæt for en refleksion over van der Leeuws nutidige relevans. Mens vi let kan afvise hans religionsbegreb som utidssvarende og naivt realistisk, giver en refleksiv fokus på dets konstitutive elementer mulighed for at undersøge og diskutere, om en forsker, der brugte en menneskealder på at undersøge et bestemt vidensdomæne, alligevel ikke har indsigter, der kan inspirere os i dag. Og her vil jeg tage fat i det hos van der Leeuw centrale, men senere så udsældte begreb *mana*.

Van der Leeuws komparative projekt handler som tidligere nævnt om at finde den logiske eller indholdsmæssige forbindelse mellem forskellige religiøse fænomener, for derved at afdække en underliggende sammenhæng. Hans sammenligninger af religionshistoriske fænomener er udarbejdet på baggrund af en bestemt, men noget dunkelt udtrykt, hypotese: at alle disse er forbundet i kraft af, at de retter sig mod og udtrykker erfaringen af et fælles objekt. I det tidlige forfatterskab beskrives dette objekt under overskriften Gud, mens han senere dropper overskriften og går direkte til sagens kerne: *magten*. I lighed med en række samtidige forskere hævder van der Leeuw, at dette har sit mest simple udtryk i det polynesiske og melanesiske begreb om *mana*.⁶ Van der Leeuw er således vel vidende om, at personlige, for ikke at tale om singulære gudsbegreber ikke just er dækkende for religionshistorien som sådan; men selvom den primitive forestilling om, eller måske rettere erfaring af kraft eller magt,

⁵ Se Sinding Jensen 2017 for en uddybende diskussion

⁶ For uddybning af *mana*-begrebets historiske baggrund og dets centrale rolle hos den britiske antropolog Robert R. Marett, se Tove Tybjergs artikel "Marett og mana" i dette nummer.

således kan adskilles fra senere personificerede former, går der alligevel en lige linje mellem de to. Dette udfoldes i en fremstilling, der selvom den eksplicit tager afstand fra evolutionistiske modeller, alligevel tegner et billede af en udvikling fra en primitiv erfaring af den upersonlige kraft indlejret i fysiske genstande, planter eller dyr, over forskellige begreber for verdensorden (*brahman, tao, asha, moira, pneuma*), for endeligt at smelte sammen med en animisme, der for van der Leeuw udelukkende betegner den personificerede ånd, hvad enten denne optræder i polyteistisk eller mono-teistisk forklædning. *Dynamismen*, som van der Leeuw betegner erfaringen af en upersonlig kraft i verden, har en tendens til blandt 'de udviklede folkeslag' at smelte sammen med *animismen*, der i modsætning til Tylors fremstilling ikke skyldes en primitiv filosofers fejlagtige forsøg på at forklare verden, men det desperate, ensomme og nødlidende menneskes rettedhed mod en anden aktør – et *du*, som man kan interagere med og klage sin nød til. Baggrunden for van der Leeuws forståelse af animismen ligger således i den eksistentielle erfaring af smerte, lidelse og ondskab, i modsætning til *dynamismens* forankring i erfaringen af kraft eller magt i det usædvanlige.⁷

Det interessante ved van der Leeuws fremstilling er for det første hans insistensen på, at erfaringen af magt eller kraft kan tænkes uafhængigt af forestillingen om guder, ånder eller forfædre, og at denne basale kraftforestilling fortsat er til stede blandt moderne mennesker. Van der Leeuw diskuterer således *pneuma* og *charis* som kristne forestillinger, der dækker i bund og grund upersonlige erfaringer af kraft. Både mystikerens hævde af altings enhed og forskellige moderne monistiske retninger betegner van der Leeuw ligeledes som udtryk for grundlæggende repræsentationer af upersonlig kraft, så der er altså ikke tale om en simpel evolutionær udfoldelse, hvor den personlige (kristne) gud en gang for alle afløser et mere primitivt kraftbegreb. I stedet er *dynamismen* og *animismen* to sidestillede grunderfaringer, der i nogle tilfælde optræder separat, i andre smelter sammen, men som i alle tilfælde har forskelligt ophav og betydning.

Men hvad kendetegner i følge van der Leeuw de to systemer? *Animismen* har sit ophav i menneskets affektive system. Erfaringen af nød eller glæde, altså de grundliggende eksistentielle erfaringer i alle menneskers liv, fremmer en reaktion, hvor verden tilskrives personificeret vilje. Hos det primitive menneske såvel som hos digteren erfares verden som besjælet, og vi vil alle i bestemte situationer opleve verden som styret af personificerede aktører. Dette er ophavet til personlige gudsforestillinger, der er en slags kondensering i konkrete guder af erfaringen af bagvedliggende viljesakter. Denne romantiske forestilling om den følelsesmæssige erfaring af ånden i verden kan dårligt tænkes længere fra Tylors primitive filosof, der rationelt fastslog eksistensen af en sjæl, og dermed med et slag løste spørgsmålet om forskellen på det levende og det døde og om karakteren af fraværende personers optræden i drømmesyn. Hvor sjælen hos Tylor er et eksplanatorisk begreb anvendt af den primitive videnskabsmand, er det hos van der Leeuw udtryk for en eksistential erfaring af menneskets kontrol over dets eget livsgrundlag.

⁷ Van der Leeuw henter sandsynligvis både sin skelnen mellem dynamisme og animisme og sin fokus på *mana* fra Marett (1909).

Dynamismen har sit ophav i en anden grunderfaring, nemlig i erfaringen af 'det usædvanlige.' Som udgangspunkt tror mennesket 'på *noget*' (i modsætning til *nogen*), og denne grunderfaring forankrer van der Leeuw i erfaringen af det usædvanlige, det overraskende eller forbløffende: "[R]eligion har i virkeligheden sin oprindelse i forbløffelsen. I forbløffelsen over det ikke-dagligdags, det særligt mægtige, det sjældne eller det usædvanligt store" (1925, 14, min oversættelse). Mange vil nok høre et ekko af Rudolf Ottos beskrivelse af erfaringen af 'det helt andet' (*das ganz Andere*), som også benytter sig af termen 'forbløffelse' for at forklare meningen med det noget stærkere latinske begreb '*stupor*', en tilstand af lammelse i mødet med det hellige. Mens Ottos beskrivelse af mødet med det hellige emmer af romantisk autenticitets-søgen, afsøgning af det hemmelige, og en voldsom emotionel henrykkelse, er Van der Leeuw mere kølig i sin tilgang. Erfaringen af det usædvanlige fører til en anerkendelse af den upersonlig magt, hvis eksistens mennesket må tage bestik af. Denne erfaring resulterer ikke nødvendigvis i en næsegrus frygt eller beundring, men kan ligeså vel finde udtryk i bemægtigelse, kontrol og manipulation. Og her kommer *mana*-begrebet belejligt.

Van der Leeuw indskrives sig i en lang række religionsforskere, der har benyttet *mana* som et centralt begreb. *Mana*-begrebet har dog levet en mildest talt omtumlet tilværelse. Robert H. Codringtons beskrev som den første begrebet *mana* og dets kognater mere systematisk i bogen *The Melanesians* fra 1891 (Codrington 1891). Hvor Codrington forankrede *mana* i en melanesisk og en polynesiske forestillingsverden, vakte hans forklaringer på begrebets lokale betydning hurtigt gehør i bredere akademiske kredse, der i netop denne periode ivrigt kiggede efter alternativer til Tylors animistiske og Max Müllers natur-romantiske forklaringer på religionens opståen. Der gik således ikke længe, før begrebet løsrev sig fra dets lokale semantiske kontekst, og i stedet fik karakter af et teknisk og universelt religionsvidenskabeligt begreb. Allerede i 1900 forbandt Robert Marett således begrebet med sin forestilling om præanimisme – et stadium af religionens evolution, der ligger før det personificerede sjælebegrebs opståen, der som et supplement til dette betegner forestillingen om en immateriel og upersonlig kraft (Marett 1900). Marett er endvidere den første, der systematisk sammenstiller *mana* med begreber fra andre kulturer, der siges at dække samme forestilling om en upersonlig kraft (fx *orenda* og *manitou*), og derved hæver han *mana* ud af dets lokale kontekst og ind i en generel teori om menneskets kultur-evolutionære udvikling (Marett 1909). Nærmest samtidig i Paris anvender Marcel Mauss og Henri Hubert *mana* som betegnelse for den særlige kraft, der tilskrives magikeren som følge af dennes udgrænsede placering i primitive samfunds kollektive klassifikationssystem (Hubert & Mauss 1902-3). Mauss og Hubert ser således *mana* som et produkt af klassifikationssystemet, en tilgang som Émile Durkheim udvikler i sin diskussion af *mana* som et senere stadie af det totemiske princip (Durkheim 1912). Senere blev Marcel Mauss kendt for sin anvendelse af begrebet til at forklare gavens særlige dynamik (Mauss 1923-24), og Lévi-Strauss præsenterer en foreløbig afslutning på *mana*-begrebets historie som eksplanatorisk begreb i sin med rette berømmede indledning til udgivelsen af Mauss' samlede værker, hvor *mana* og lignende begreber betegnes som 'flydende signifikanter', dvs. som symbolske udtryk uden semantisk

indhold (Lévi-Strauss 1950). Hermed var *mana*-begrebets transformation fra lokalt og konkret til abstrakt og globalt fuldbragt.⁸

Begrebet skiftede altså karakter fra et første-ordens 'deltager-begreb', dvs. et begreb, som udøvere bruger lokalt, over et anden-ordens 'observatør-begreb' anvendt i beskrivelsen af forestillinger i en bestemt kulturel kontekst (et *emic*-begreb), til et tredje-ordens teknisk begreb, der benyttes universelt som betegnelse for bestemte fænomener (et *etic* begreb). Men processen var ikke uden problemer, og begrebet mister i årene efter anden verdenskrig langsomt sin relevans som generel eksplanatorisk kategori. Dette skyldes særligt to forhold. For det første bliver den tidlige forskning angrebet for ikke at levere en retvisende oversættelse af *manas* lokale betydning (Boyer 1990; Keesing 1984), og begrebet bliver på den baggrund et prominent offer i de grundlagsdiskussioner, der naturligt følger afkoloniseringen. Forskydningen i betydning som naturligt fulgte ændringen af begrebets status fra lokal, over *emic*, til *etic* kategori bliver nu set som et grundlæggende problem for dets anvendelse som et universelt begreb for overnaturlig kraft. I dag optræder *mana* i artikler og bøger om polynesisk og melanesisk religion og er således vendt tilbage til at være lokal første- og andenordens kategori. For det andet, og måske mere alvorligt, bliver begrebet vurderet som for tæt forbundet med evolutionistiske teorier i den tidlige religionsvidenskab og antropologi og forlades derfor sammen med disse (i modsætning til *tabu*, der af forskellige årsager undgår en tilsvarende skæbne).

Van der Leeuw befinder sig altså i slutningen af *manas* guldalder. Han benytter begrebet som en samlet betegnelse af den mest primitive, men samtidig grundlæggende erfaring af magt eller kraft tilknyttet det usædvanlige. *Mana* betegner høsten over forventning, det særligt dødbringende spyd, eller stenen, der bringer sin bærer held. Og høvdingen, der kommer succesfuld ud af krig med en tilstødende etnisk gruppe regnes som indehaver af en særlig stærk *mana*. Van der Leeuw sammenligner den med en elektrisk strøm, der er forbundet med ting, dyr, personer eller begivenheder, og som i sig selv er moralsk neutral, dvs. at den kan benyttes til både gode eller dårlige formål. *Mana* er altså et grundbegreb i dynamismen og er sådan betegnelsen for en af de basiserfaringer, der danner grundlaget for både magi og religion.

Kognitive repræsentationer af kraft

I den resterende del af denne artikel vil jeg diskutere, i hvilken udstrækning en kognitiv tilgang kan danne grundlag for en revurdering af *mana* som komparativ kategori. Det er min påstand, at de to ovennævnte begrundelser for at opgive et universelt *mana*-begreb begge er forfejlede, og at religionsvidenskaben har brug en kategori, der betegner forestillinger om særlig kraft. At *mana* som en teknisk betegnelse fjerner sig fra sit oprindelige semantiske domæne, er således hverken besynderligt eller forkert.

⁸ Dette er naturligvis en groft skitseret oversigt over *mana*-begrebets historie, der forbigår mange både danske og udenlandske bidrag. Se Tybjerg 2007 for en detaljeret diskussion.

Dermed ligner begrebet blot vores andre kategorier, som fx myte, ritual, præst, procession og tempel, der på tilsvarende vis har undergået en transformation fra lokal betegnelse til global *terminus technicus*. Samtidig er der ingen grund til at forkaste et universelt begreb, alene fordi det har været indlejret i forældede teoretiske positioner. Specifikke begreber kan fint betegne et relevant fænomen, selvom deres overordnede teoretiske indlejring senere måtte vise sig at være forfejlet. Få afviser således Frazers typologiske beskrivelse af magi som ritualer, hvis effektivitet er baseret på lighed og berøring, men ingen accepterer af den grund hans simple evolutionære stadiemodell, hvor magi, religion og videnskab følger efter hinanden som perler på en snor. I stedet bør vi revurdere, om begrebet udpeger et relevant domæne, og derefter relaterer det til mere tidsvarende teoretiske konstruktioner, gerne hentet uden for religionsvidenskaben selv. Henter vi fx inspiration fra kognitive og evolutionære teorier, skal *mana*-forestillingerens psykologiske grundlag isoleres, og deres samspil med historiske og sociale faktorer modelleres. Grundantagelsen er her, at vi, selv om vi finder forskydnin-ger i relativ vægt og betydning, har grund til at hævde, at *mana*-forestillinger er et centralt element i alle former for religion, uanset hvilken definition man måtte lægge til grund for dette domænes afgrænsning. Jeg vil i lighed med van der Leeuw fastholde, at forestillingen om kraft og dens distribution er et helt fundamentalt fænomen i religionshistorien, selvom vi må erstatte van der Leeuws naivt empatiske og universal-teologiske tilgang med en undersøgelse af, hvad moderne psykologi kan fortælle os om menneskets basale opfattelser af kraft. Først herefter kan vi afsøge, hvorledes disse kommer til udtryk i det religiøse domæne.

Her løber vores diskussion ind i det problem, at omfanget af relevante kognitive, psykologiske og filosofiske undersøgelser er enormt. Jeg har derfor valgt udelukkende at introducere to kognitive felter, der hver især kan hjælpe os frem mod etableringen af et moderne *mana*-begreb, hvis religionsfænomenologiske rolle jeg afslutningsvis vil skitsere.

Det første undersøgelsesfelt er menneskets kognitive repræsentationer af *kausali-tet*, dvs. hvorledes mennesker repræsenterer relationer af årsag-virkning. Disse må, nødvendigvis, indeholde en forestilling om kraft (ellers ingen relation), og de er derfor et naturligt sted at starte vores afdækning af det psykologiske grundlag for *mana*-forestillinger. Igen må jeg tage det forbehold, at beskrivelsen kun kan dække en lille flig af de relevante undersøgelser og tilgange. Jeg vil derfor på baggrund af en kort diskussion præsentere en teoretisk syntese, der kan danne afsæt for en undersøgelse af kraft-repræsentationer i det religiøse domæne.

Et godt udgangspunkt for konstruktionen af denne syntese er konstateringen af, at menneskets kausale repræsentationer informeres af domæne-specifik viden, er frekvensfølsomme og har til formål at generere forventninger til verden (Griffiths & Tenenbaum 2009; Saxe & Carey 2006). Kausale repræsentationers domæne-specificitet betyder, at ting tilskrives kausale egenskaber på baggrund af deres medlemskab af distinkte ontologiske domæner. Vi klassificerer ting som levende eller døde, som et objekt, en plante, et dyr eller et menneske, og de deraf følgende baggrundsoplysninger (eng. *priors*) er afgørende for, hvilke kausale forventninger der aktiveres i en given situation (Blakemore et al. 2003). Hører man, at 'kyraxen sover', aktiveres, selvom

man af gode grunde aldrig har hørt ordet før, en klassifikation af denne som et dyr (kun dyr sover, ergo er en kyrax et dyr), og dermed en række kausale forventninger (fx at den er selvbevægende; at den fødes, lever og dør; at den spiser etc.). Hvis man derimod oplyses om, at 'kyraxen er gået i stykker', aktiveres et ganske andet domæne (instrumenter), med deraf følgende kausale forventninger (fx at den er lavet af en aktør med et formål; at den skal tilføres energi for at virke på verden; at den kan ødelægges osv.).

Den domæne-specifikke viden indebærer altså, at vi på et overordnet niveau gnidningsløst genererer en række kausale forventninger. Og jo mere baggrundsinformation vi har, dvs. jo stærkere domænet er struktureret, og jo mere vi ved om den konkrete kategori, desto mindre er vi afhængig af ny information fra vores sanser. I disse tilfælde er vi i stand til at danne relativt sikre kausale forestillinger på baggrund af begrænset information, da domænet både specificerer, hvilke elementer, det inkluderer, samt hvilke kausale relationer, der kan forventes mellem disse (Griffiths & Tenenbaum 2009). Har vi derimod ikke særlig megen baggrundsinformation, benytter vi i højere grad statistisk læring, dvs. vi lægger ko-varians til grund for kausale slutninger. Hvis *A* gentagende gange får *B* til at bevæge sig, eller hvis *B* har en tilbøjelighed til altid at optræde i umiddelbar forlængelse af *A*, har vi en tendens til at slutte, at der er en kausal relation mellem *A* og *B*. Vi opfatter altså kausale relationer i vores omgivelser på baggrund af den frekvens, med hvilken fænomener ko-varierer. Man kan dermed sige, at vores kausale tænkning benytter sig både af allerede eksisterende skematisk indhold (generaliserbar baggrundsviden) og statistiske slutninger på baggrund af observationer fra sanserne.⁹ Hvor de førstnævnte giver adgang til hurtige generaliseringer (som fx at kyraxen er levende), er sidstnævnte proces afgørende, når man skal danne kausale repræsentationer på et mere konkret niveau (spiser kyraxen kød eller græs? Er den hurtig eller langsom?).

Det er min hypotese, at denne kombination er første byggesten i et forsøg på at forklare fremkomsten af *mana*-forestillinger. *Mana* tilskrives enkelte eksemplarer af en kategori på baggrund af erfarede, rapporterede eller forventede brud med domæne-specifikke forventninger, og de stabiliseres herefter ved frekvensbaserede slutninger. Det er fx ikke alle sten, men udelukkende bestemte, usædvanlige sten, der tilskrives *mana*. Dog er bestemmelsen heraf en løbende proces, hvor man gennem observation fastslår, om det nu også er rigtigt, at netop denne sten har *mana* – om stenen 'faktisk' bringer held, dvs. om dens tilstedeværelse ko-varierer med heldige udfald, er afgørende for, om stenen stabiliseres som en *mana*-bærer. Frekvensbaserede slutninger er altså afgørende for, at konkrete *mana*-repræsentationer stabiliseres.

Ovenstående syntese gør det dog samtidig klart, at kausale formodninger i mange tilfælde ikke bygger på interaktion med verden. Bevæger vi os væk fra de intuitive

⁹ Denne opdeling beskrives også som henholdsvis stærk og svag kausal kognition (se Sperber, Premack & Premack 1995). Traditionelt spores de to tilgange til henholdsvis Kant og Hume. Rationalisten Kant, der hævdede eksistensen af anskuelsesformer (fx tid og rum), som mennesket ikke kan erfare verden foruden, og empiristen Hume, der bestemte repræsentationen af kausale relationer som udelukkende forankrede i gentagne empiriske observationer af konjunktioner (fx at *B* altid følger *A*).

ontologier, der opdeler verden i levende og dødt, fysiske objekter, dyr, planter og mennesker, henter vi ofte vores baggrundsviden fra kulturelt overleverede kategorier. Disse kulturelle modeller kan fx være den uskyldige, men videnskabeligt set in-
tetsigende klassifikation af planter i buske og træer. Det kan også være mindre uskyldige opdelinger af mennesker i fx racer, kulturer og religioner, som efterfølgende fodrer vores kognitive system med mere eller mindre fejlagtige forestillinger om enkelte individers tendens til bestemte typer adfærd. Vi slutter altså ofte på baggrund af baggrundsinformationer, der ikke nødvendigvis er relevante, eller som ikke afdækker et virkeligt forhold, da vores kognitive behandling ikke som udgangspunkt skelner mellem 'naturlige' og 'kulturelle' kategorier. Dette er afgørende, fordi der naturligvis findes objekter eller personer, som alene tilskrives *mana* i kraft af deres medlemskab af en bestemt kategori. Præster, relikvier eller ikoniske repræsentationer er eksempler på sådanne kraftfulde personer eller objekter, og det er tydeligt, at *mana* i disse tilfælde har et vist sammenfald med karisma (se Tybjerg 2007 for diskussion). Det er dog også tydeligt, at disse kategorier er parasitiske. Præster er særlige mennesker, relikvier er særlige indeksikale genstande (de er noget i kraft af deres ophav), og religiøse ikoner, masker og statuer er særlige ikoniske genstande (de er noget i kraft af deres lighed). Disse klasser er resultaterne af historiske stabiliseringsprocesser, hvor den mere situationsbundne tilskrivning af *mana* til enkelte individer eller genstande institutionaliseres (eller rutiniseres) og dermed gøres til en generel egenskab ved medlemmer af kategorier, indlejret i det sociale klassifikationssystem. Pointen er altså, at mens *mana* i princippet frit kan tilskrives alt muligt, stabiliseres denne tilskrivning over tid. *Mana* kondenseres i bestemte personer, objekter, redskaber, bygninger samt i bestemte kategorier, og denne kontinuerlige institutionalisering af kraftfulde ting er en grundlæggende proces i religionshistorien.¹⁰

Tilsvarende er erfaret ko-varians ikke nødvendigvis en god indikator for reelle kausale forhold, både fordi disse kan dække over mere eller mindre tilfældige korrelationer (som at lavtflyvende svaler betyder regn), og fordi mennesker har en tendens til at anskue verden på en bestemt måde og derfor ikke opfatter frekvenser korrekt. Ofte ser vi, hvad vi forventer at se, mens vi evner at se bort fra begivenheder, der er i modstrid med vores forventninger (i psykologien betegnet som 'bekræftelses-bias'). Forventningernes kognitive tyngde indebærer, at der skal ganske voldsom evidens til, før medlemskab af en *mana*-kategori revurderes. Har man først accepteret, at en person er shaman, præst eller profet, sørger vores bekræftelsesbias for, at vi aktivt søger information, der bekræfter denne forestilling, og ignorerer evidens, der måtte afkræfte den. Og har man investeret penge, tid, prestige i en kraftfuld sten, skal der tilsvarende meget til overbevise en om, at den måske alligevel bare er en almindelig sten. Menneskets erfaring af verden er altså farvet af en lang række bias, og vores repræsentationer af kausalitet er ikke forankret i en desinteresseret undersøgelse af, hvorledes verden faktisk hænger sammen, men i organismens forsøg på konstant at være på forkant med begivenheder i verden og undgå kognitiv dissonans.

¹⁰ Her er ligheden til Durkheims begreb om 'det hellige' åbenlys, da også dette siges at kunne tilskrives alt, men som kondenseres i det totemiske emblem som del af den sociale proces, der ligger til grund for gruppens skabelse (Durkheim 1912).

En enkelt af disse bias er særlig relevant for vores undersøgelse. Vores opfattelse af kausale relationer synes nemlig at være grundlæggende asymmetriske. Lad os tage et simpelt fysisk scenarie, hvor en rød billardkugle rammer en hvid og dermed sætter den hvide kugle i bevægelse. Det interessante er nu, at vi på baggrund af fysiske love med lige så stor ret kunne hævde, at det er den hvide kugle, der får den røde til at stoppe. Begge dele er korrekte kausale repræsentationer; men menneskets kognitive system har en klar tendens til at fokusere på det dynamiske aspekt af scenariet. I talrige undersøgelser, hvor deltagere bedes beskrive dette simple kausale scenarie, vælger ingen således at fokusere på den hvide kugles indvirkning på den røde. At den hvide kugle påbegynder en bevægelse, er umiddelbart mere påfaldende for vores sansesapparat end den røde kugles ophørte bevægelse (Bender & Beller 2011). Det er *aktivitet*, der aktiverer kausale repræsentationer i menneskets sind (White 2006). Vi sporer skiftet i aktivitet fra den røde til den hvide kugle i vores kausale scenarie, mens de kausale aspekter ved inaktivitet (fx bordet der 'holder' koppen, eller den hvide kugle, der stander den røde) ikke på samme vis repræsenteres af vores kognitive system som et relevant kausalt forhold.

Asymmetrien i kausale repræsentationer har to væsentlig følger. For det første er der gode grunde til at antage, at denne fokus på aktivitet automatisk aktiverer en minimal repræsentation af *agens* (Leslie 1995). Typiske fysiske objekter bevæger sig ikke af sig selv, og vi søger derfor efter aktører, der kan forklare den erfarede aktivitet. For det andet involverer aktivitet i kausale scenarier en repræsentation af *kraft*, der ligger til grund for aktiviteten og som overføres i det kausale scenarie (her fra den røde til den hvide kugle). Spørgsmålet er nu, hvor denne erfaring af kraft har sin oprindelse. Et godt bud er, at kanoniske¹¹ kausale repræsentationer har deres skematiske kerne i vores egen erfaring af kropsligt at påvirke verden gennem en overførsel af kraft fra kroppen over på en ellers inaktiv genstand. Alle organismer udfører aktiviteter i verden, og et grundlæggende vilkår for disse er erfaringen af modstand. Det kræver udøvelsen af kraft at rulle en stor rund sten op af et bjerg, og myten om Sisyfos' evige trængsler er præcis forståelige i kraft af vores evne til at simulere, dvs. mentalt gennemspille, erfaringen af at overvinde stenens og bjergets indbyggede modstand gennem investering af kraft – i dette tilfælde til ingen nytte. En helt grundlæggende erfaring i menneskets liv er altså, at verden yder modstand, og at det kræver mobilisering af kropslig energi at overkomme denne naturlige inerti. Kausaliteten har en kropslig og haptisk kerne, der er baseret på den gentagne erfaring af at overføre kraft til omgivelserne gennem direkte berøring (White 2006), som efterfølgende er ophav til en række kanoniske repræsentationer, der beskriver dette som en relation mellem menneskets krop og verden.

¹¹ 'Kanonisk' vil her sige, at en repræsentation er den typiske, som fungerer som en skematisk model, som andre afvigende repræsentationer vurderes på baggrund af.

Kraft og sprog

Indlejringen af kausalitet i vores kropslige interaktion med verden leder direkte til vores andet kognitive undersøgelsesfelt, som denne gang kommer, ikke fra psykologien, men fra den kognitive lingvistik. Den amerikanske lingvist Leonard Talmy har i en række publikationer fremhævet betydningen af kraftrepræsentationer i sproget, beskrevet under betegnelsen 'kraft-dynamik' (eng. *force dynamics*, se Talmy 2000). Talmys grundlæggende pointe er, at sproget indlejrer vores kropslige erfaring af kraft i både grammatiske former og leksikale udtryk, og at disse repræsentationers prominente rolle i sproget er en klar indikation på deres store betydning i menneskets basale forståelse og repræsentation af verden.

Talmys udgangspunkt er organismens interaktion med verden og særligt den dynamiske relation mellem kraftudøvelse og modstand. Erfaringen af kraft og modstand er grundlag for en række kognitive repræsentationer, der beskriver relationer mellem krop og verden, kanonisk repræsenteret ved et kraft-dynamisk forhold mellem en *agonist* og en *antagonist*. Talmy henter begreberne fra beskrivelser af to typer muskler: agonister, der virker i bevægelsesretningen, og antagonist, der virker imod bevægelsesretningen. Altså en 'hjælper' og en 'modstander.' Humanister vil nok være mere bekendte med parret protagonist og antagonist, som henholdsvis helten og dennes modstander i en fortælling, hvis narrative fremdrift netop sikres af modsætningsforholdet mellem disse to primære aktanter. Selvom en sådan narratologisk forståelse fungerer fint som en indgang til en forståelse af den grundlæggende kraft-dynamik, bør vi besinde os på baggrunden for Talmys valg af muskler som den primære metafor. For det første at fysisk kraft er grundlaget for menneskets repræsentation af kraft i andre domæner. I den forstand er det faktisk ikke en metafor, men peger meget direkte på kraftrepræsentationers forankring i organismens kropslige 'brydning' med verden. For det andet, at agonister og antagonist som udgangspunkt er værdineutrale, i modsætning til fortællingens modsætning mellem protagonist og antagonist. Vi skal forstå forholdet som en dynamik mellem to instanser: én, hvis kraft arbejder for forandring, og en anden, der hvis kraft arbejder for stilstand.

Som nævnt finder Talmy den mest simple kraft-dynamik i den fysiske interaktion mellem to objekter. 'Bolden ruller hen over plænen' implicerer en iboende opfattelse af, at boldens initiale kraft langsomt svækkes af græssets modstand, og denne kraft-dynamiske repræsentation forstærkes i 'bolden fortsatte med at rulle hen over græsset', hvor 'fortsatte' på en gang peger på græssets modstand og boldens energi. Eksemplet illustrerer endvidere, at sådanne repræsentationer ofte implicerer en forestilling om en *aktør*, der betragtes som ansvarlig for et fysisk objekts bevægelse. Bolde bevæger sig ikke af sig selv, og selv om vinden nok kan være ansvarlig, implicerer den kanoniske repræsentation tilstedeværelsen af en levende aktør, der overfører kropslig energi til et objekt. Fysiske bevægelser repræsenteres således gerne som handlinger, dvs. scenarier, der involverer en aktør, som påvirker et objekt. Da kanoniske handlinger samtidig anses som intentionelle, dvs. som motiverede af en mental tilstand, følger det, at vi opfatter disse som baseret på overførsel af kraft fra det mentale til det fysiske domæne. Dette kommer tydeligt til udtryk i brugen af modalverber,

som ofte benyttes til at specificere en mental relation til et fysisk scenarie. 'Du må gerne gå nu' betegner fx en 'tilladelse', der kun sjældent har form af en ophævelse af en konkret fysisk blokade, men derimod betegner ophævelsen af en mental restriktion (et forbud), der har forhindret en fysisk udfoldelse. Påbud, forbud, opfordringer, advarsler og viljesytringer peger på, at mentale tilstande opfattes som kræfter, der enten forårsager, fremmer, hæmmer eller forhindrer fysisk handlinger. Vi opfatter altså spontant handlinger som indlejret i to kraftdynamiske felter: Et konkret og direkte opfatteligt fysisk felt (bolden ruller over græsset) og et usynligt, mentalt-fysisk felt, hvor viljen via mental kraftudfoldelse lader kroppen interagere i det fysiske felt (jeg *vil* have bolden til at rulle).

Interaktionen mellem de to felter illustrerer en central pointe hos Talmy: at vi forstår andre domæner som rummende forskellige former for kraftfelter, der alle henter deres basale skematik fra det fysiske domæne. Fx er det en udbredt, hvis ikke universel, forståelse af menneskets indre, at det indeholder et dynamisk felt, hvor forskellige kræfter yder deres indflydelse. Om det er kristendommens synd og dyd, Freuds id og overjeg, eller, mere moderne, modsatrettede adfærdsmønstre forankret i vores evolutionære fortid, er i denne forbindelse ligegyldigt. I alle tilfælde er der tale om en forståelse af menneskets indre som en kampplads for forskellige kræfter og en deraf følgende opfattelse af individets adfærd som et resultat af de forskellige kræfters respektive styrke.

Også det sociale domæne anskues som defineret ved en række kraftdynamiske felter. I human- og samfundsvidenskaberne er dette relativt åbenlyst i kraft af magt-teoriens fremtrædende rolle. Både hos Marx, Durkheim og Weber spiller magt, tvang og status og dermed relativ kraft en helt central rolle, mens senere akademiske superstjerner har metaforiseret dette som henholdsvis 'kapital' (Bourdieu) og 'hegemoni' (Foucault). Hos Durkheim og resten af *l'Année*-skolen havde man den radikale forestilling, at *alle* kraftbegreber, også det fysiske, havde deres oprindelse i den tidlige erfaring af social kraft, en ide, der var helt central for Durkheims forestilling om det hellige og for Mauss og Huberts forestilling om *mana*. Som vi har set i det foregående, synes al evidens at modsige denne forestilling om det sociale primat, og det er dog også påfaldende, at det sproglige udtryk for social kraft er hentet fra det fysiske domæne (fx 'arbejdsgiverne *giver efter* for lønmodtagernes pres). At sociale relationer metaforiseres som kraftrelationer, er der til gengæld ingen tvivl om, og netop forståelsen af indlejring af kraft i objekter via både individuelle og sociale handlinger er et helt centralt element, hvis vi skal forstå etableringen, kondenseringen og vedligeholdelsen af *mana*-forestillinger i religionernes historie.

Inden vi når dertil, er det gavnligt med en kort syntese over centrale indsigter i menneskets kognitive kraftrepræsentationer, der er direkte relevante for eksistensen af kulturelle *mana*-forestillinger.

1. Mennesket erfarer handlinger i verden som indlejret i et kraftdynamisk felt, hvor modsatrettede kræfter interagerer. Den grundlæggende kropslige erfaring af fysiske kræfter (fx når man løfter en tung sten) fungerer som begrebslig matrice for interaktion mellem aktører i det mentale og det sociale domæne.

- Relationen mellem kræfter repræsenteres som et produkt af deres relative styrke.
2. Verdens genstande opfattes som havende iboende kraftdynamiske egenskaber som resultat af deres ontologiske status (en sten kan ikke selv flytte sig; en person kan flytte en sten).
 3. Tilsvarende tilskrives kulturelle kategorier kraftdynamiske egenskaber, der styrkes eller svækkes ved den frekvens, de erfares (fx at radioaktivitet kan fremkalde sygdom, eller at en bestemt politiker kan bevæge os til handling).
 4. Kausale repræsentationer er asymmetriske, da vores kognitive system er følsomme overfor dynamiske forandringer (fx bevægelse). Disse erfares spontant som havende agens.
 5. Grundlaget for kraftforestillinger er fysiske, men overførslen til det mentale og det sociale domæne muliggør, at mennesker kan reagere på fysiske begivenheder gennem handlinger i det mentale eller sociale domæne (fx at forbande en storm).

Mana, igen-igen

Vi erfarer altså verden som et felt af mere eller mindre specificerede aktører, der investerer kraft i verden – kræfter der ofte er i konflikt. Men hvorledes adskiller *mana*-forestillinger sig fra de mere ordinære kraftrepræsentationer, der, hvis vi accepterer resultaterne fra de kognitive videnskaber, gennemsyrrer vores grundlæggende forståelse af verden?

Udgangspunktet bliver her en definition af *mana* baseret på tre centrale karakteristika: *Mana* tilskrives ting, personer og handlinger, der besidder en *usædvanlig* kraft, dvs. en evne til at frembringe eller påvirke tilstande (1) der i *frekvens* tydeligt overgår det forventelige; og/eller (2) der i deres *funktion* overskrider deres funktionelle og/eller ontologiske domæne; og som (3) derved regelmæssigt indvirker på *konkrete og relevante* udfald af menneskers handlinger.

Denne definitioner rummer en række præmisser, der med fordel kan tydeliggøres, før vi retter os mod spørgsmål om skabelse, kondensering og institutionalisering af *mana*-elementer. Definitionen tager som udgangspunkt, at *mana* tilskrives noget, dvs. at den er en kognitiv repræsentation, der tilknyttes bestemte ting, personer eller handlinger. Det usædvanliges oprindelse specificeres gennem definitionens to næste led: For det første, at repræsentationen af noget usædvanligt kan genereres via frekvens uden at det overskrider en tings, persons eller handlingers funktionelle eller ontologiske domæne (fx et spyd der altid rammer dets mål, en person, der altid vinder på rouletten). For det andet, at repræsentationen af noget usædvanligt endvidere kan opstå, når ting, personer, eller handlinger formår at påvirke tilstande, der anskues som uden for deres normale funktionelle domæne (fx en sten, der medfører held under jagt; en person, der kan kontrollere vejret; eller et udsagn, der forhindrer angreb af skadedyr). Tredje og sidste led i definitionen er pragmatisk og hævder, at *mana*-forestillinger repræsenteres som havende en rolle i menneskets konkrete interaktion

med verden. *Mana*-forestillinger må være relevante derved, at den tilskrevne kraft repræsenteres som havende en indvirkning på et relevant domæne for menneskelig handling.

Men hvorledes opstår disse forestillinger mere konkret? Ovenfor beskrev jeg kort forskellige muligheder, hvor erfaring af usædvanlige frekvenser, og overskridelse af domæne-specifikke forventninger var af central betydning. Begge disse er dog afhængige af erfaringen af noget usædvanligt, og virker derfor noget tilfældige. Spørgsmålet er, om vi mere bevidst kan producere erfaringen af det usædvanlige og tilskrivningen af *mana*? Når vi undersøger, hvilke typer genstande, handlinger eller personer, der tilskrives *mana*, bliver det tydeligt, at mange af disse på den ene eller anden måde er forbundet med en bestemt type menneskelig aktivitet: ritualer. Spørgsmålet bliver nu, om *mana*-forestillinger udelukkende forbindes til ritualer som funktion af deres anvendelse heri, eller om ritualer spiller en mere grundlæggende rolle i skabelsen af *mana*-repræsentationer.

De seneste to årtier har vi set en stigende interesse for ritualers åbenlyse egenskaber (Rappaport 1979; 1999), dvs. hvad der egentlig karakteriserer et ritual til at begynde med. Undersøgelsen af, hvad der adskiller rituelle eller ritualiserede handlinger fra ordinære funktionelle handlinger tegner et billede, der er særdeles relevant, hvis vi skal forstå produktionen af *mana*-forestillinger. Ritualer synes ganske enkelt særligt velegnede til at producere forestillinger om *mana*. Denne indsigt er sådan set ikke ny, og mange forskere har i gennem tiden peget på det, at ritualer 'smitter', hvad de kommer i kontakt med. 'Det hellige' siges at have en kontagiøs karakter. Dette kommer i særlig grad til udtryk i ritualer, der kan beskrives som den legitime, men tidsbegrænsede interaktion med det hellige, hvorfor disse er omgærdet med forskellige former for renselse, der har til formål at opretholde forskellen mellem helligt og profant. Jeg vil ikke i denne sammenhæng diskutere denne tilgang, men blot pege på to forhold, som en sådan forståelse ikke i tilstrækkelig grad har sans for: (a) ritualets centrale rolle i frembringelsen af repræsentationer af det hellige eller *mana*; og (b) at ritualets funktion i mange tilfælde netop er at sprede kraft til deltagere og objekter. I stedet for at forstå ritualen som en metode til interaktion med kraftfulde instanser, bør vi i stedet se ritualen som den mekanisme, der producerer disse forestillinger til at begynde med og som en metode til distribution af denne kraft.

En kort diskussion af, hvorledes ritualiserede handlinger adskiller sig fra ordinære funktionelle handlinger tager deres naturlige afsæt i den amerikanske antropolog Roy Rappaport. Rappaport udpegede oprindeligt en række åbenlyse aspekter ved ritualer, som fx gentagelser, formalisering, overflødige elementer og fokus på detaljer, og hævdede at ritualer i kraft af disse fungerer som kommunikative handlinger, hvor deltageren gennem accept af ritualets formelle elementer sender et signal til både sig selv og de resterende deltagere om, at han eller hun accepterer ritualets indlejrede autoritetsstruktur, samt dets aksiomatiske udsagn eller 'Ultimative Hellige Postulater' (Rappaport 1999). Dette er ikke stedet for en nærmere diskussion af denne i bund og grund funktionalistiske ritualforståelse, der på elegant vis kobler ritualets social-integrerende funktion med en semiotisk tegnteori (se Lundager Jensen 2003 for en introduktion). I stedet vil jeg rette opmærksomheden mod virkninger, som disse rituelle

karakteristika har for vores kognitive system, og i særdeleshed vores kraft-repræsentationer.

For det første betyder det, at rituelle handlinger er kausalt uklare. Der er ikke et intuitivt forhold mellem de konkrete handlinger, som ritualer består af, og den effekt ritualer hævdes at afstedkomme. Indtagelsen af nadverens brød rummer ingen intuitiv forbindelse til, at man får forladt sine synder. For det andet er der et tilsvarende uklart forhold mellem de udførte handlinger og udøvernes bagvedliggende intentioner. Ritualer er stipulerede, og mens udøveren nok kan have en overordnet grund til at udføre et ritual i en konkret situation, er der ikke nogen direkte forbindelse mellem denne grund og ritualets form. Ritualer findes uafhængigt af aktørernes intentioner, og vi finder da også, at mange ritualer kan forbindes til forskellige intentioner, og at de ændrer betydning over tid uden af den grund at ændre form. Hermed adskiller ritualer sig fra ordinære, funktionelle handlinger, hvor der er et intimt forhold mellem på den ene side aktørens intention (fx 'jeg vil have kaffe') og på den anden side de udførte handlinger og disses kausale egenskaber (jeg hælder vand op, før jeg tænder kedlen; koger vand, før jeg hælder det på kaffen osv.). Teknisk siger man, at ritualer både er kausalt underdeterminerede og intentionelt underspecificerede. Det er rent intuitivt uklart, præcist hvordan de virker, og hvorfor de egentlig ser ud, som de gør.¹²

Dette forhold har en afgørende betydning for vores repræsentation af kraft i ritualer. Er handlingen kausalt klar, er det vanskeligt at vide, hvor meget kraft, der skal investeres for at opnå det ønskede resultat. Og selv om dette forhold i vid udstrækning kan specificeres af religiøse institutioner, er der ganske vide rammer for at introducere modifikationer, som omstændighederne byder. Hvis ikke nogle få rituelle handlinger får tørken til at vige, kan man jo altid prøve med lidt flere, og mere bod er nok bedre end mindre, hvis det gælder sjælens evige frelse. I begge eksempler investeres mere kraft ind i ritualer gennem gentagelsen og via forskellige former for kropslige prøvelser, og der er ingen tvivl om, at dette er en udbredt skematik i rituelle handlinger, som den kraft-dynamiske tilgang retter vores fokus imod. Mange, hvis ikke alle ritualer, repræsenteres således som indlejret i et kraftdynamisk felt, hvor der er en modstand, der skal overvindes gennem investering af både fysisk og mental energi – hvor meget er uklart, men som ved fysiske handlinger er gentagelse lig med ekstra styrke.

Endvidere vil jeg forsvare den hypotese, at ritualers særlige karakteristika fremkalder kognitive repræsentationer af *diffus* kraft, der kan investeres i forskellige objekter eller personer. Vores kognitive bearbejdning af ordinære handlinger indeholder et konstant feedback loop mellem den kraft, vi overfører til omgivelser gennem kroppen, og handlingens konkrete resultat. Tænk blot på, hvorledes vi lægger ekstra vægt bag en dør, der binder, eller tilpasser styrken, med hvilken vi løfter et glas, baseret på forventningen til mængden af indhold og dermed dets tyngde. Kraften, der investeres i en handling, opfattes altså spontant som netop den tilstrækkelige – det

¹² Den interesserede læser kan finde en mere grundig diskussion af det kognitive grundlag for rituelle handlinger i Boyer & Liénard 2006; Sørensen 2007; Nielbo & Sørensen 2011; Nielbo et al. 2013.

der skal til for at overkomme en konkret modstand. Tilsvarende feedback loops styrer tusindvis af daglige handlinger, ganske uden at vi er bevidste herom. Men i ritualet bryder dette feedback loop sammen. Vi får ingen informationer om hvilken styrke, der er tilstrækkelig for at overkomme en modstand, og vores kraftudøvelse får derfor heller ikke et konkret mål, men optræder som en diffus energi i det rituelle rum, der akkumuleres og derpå relativt simpelt kan knyttes til forskellige rituelle genstande, bygninger eller personer.

Forstår vi ritualer som metoder til kraftakkumulation, giver det os mulighed for at identificere en række andre egenskaber. Sociale ritualer opleves således som mere effektive end solitære ritualer. Jo flere mennesker, der samlet investerer mental såvel som psykisk kraft i en rituel situation, jo mere kraft genereres. Tilsvarende kan en fælles handling over for, opmærksomhed på eller rettedhed mod bestemte genstande eller personer muliggøre, at disse opfattes som særligt egnede beholdere for ritualets diffuse energi. Mens andre elementer til stede i ritualet mere eller mindre automatisk får del i den i ritualet producerede kraft – rituel kraft-injicering er notorisk svært at kontrollere og *mana* synes kontagiøst at sprede sig til alle elementer til stede – muliggør den fælles handlingsmæssige rettedhed mod bestemte rituelle genstande eller personer, at disse bliver alment accepterede kraftbeholdere, der efterfølgende kan indgå i andre, institutionelt legitime såvel som illegitime, handlinger.

Religion som kraftøkonomi

Ritualer giver os altså på én gang en erfaring af kraftophobning gennem gentagelser og overflødighed, og ritualets stipulerede karakter muliggør, at denne kraft kan injiceres i udvalgte elementer, som efterfølgende repræsenteres som indeholdende en særlig kraft. En sådan forståelse giver mulighed for et ændret perspektiv på religionshistorien, som nu kan anskues som undersøgelsen af, hvorledes kraft opbygges, kondenseres og distribueres over tid. Jeg henter her inspiration fra den tyske filosof Peter Sloterdijks, der i *Zorn und Zeit* analyserer betydningen af negative kollektive følelser og i særdeleshed af vrede som motiv for social handling og, mere generelt, civilisationsprocesser.¹³ Sloterdijk hævder, at politiske og sociale institutioner i denne optik skal forstås som 'vredesbanker', der på én gang opsamler og kanaliserer vrede. Religiøse og politiske institutioner kan således opsamle og reinvestere den individuelle vrede, der i klassisk tid udmøntes i hævn og eskaleres i blodfejde, i en social forandrende kollektiv handling, fx en revolution. Sloterdijk ser denne domesticering af vrede som et afgørende element i vestlig civilisationshistorie (Sloterdijk 2012).

Jeg vil her afslutningsvis spekulere i den tanke, at vi på tilsvarende vis kan anskue religiøse institutioner på forskellige kompleksitetsniveauer som 'kraftbanker.' Disse tager imod, ja er selvsagt helt afhængige af, både individuelle og kollektive 'indskud,'

¹³ Se Lundager Jensen (2016) for en udførlig introduktion til Sloterdijks forfatterskab og dets relevans for religionsvidenskaben.

der overvejende tager form af solitære eller socialt synkroniserede rituelle handlinger, hvis diffuse kraftoverskud indlejres i de af institutionen kontrollerede rituelle genstande, handlinger, bygninger og personer. Hermed muliggøres en kondensering og akkumulation af kraft i bestemte punkter i det sociale felt, hvis institutioner til gengæld er ansvarlig for at redistribuere denne kraft til det omgivende samfund. Udvekslingskredsløbet, dvs. indoptagelsen, kondenseringen, akkumulationen og redistributionen medvirker potentielt til opbygningen af magtkoncentrationer og bliver dermed en central instans i skabelsen og opretholdelsen af sociale former generelt og af magtinstanser i særdeleshed.

Koncentrationen af *mana* må derfor forventes at afspejle samfundets mere generelle autoritetsstruktur. Egalitære samfund, som fx de få resterende jæger-samler kulturer, må således forventes at have en social kondensering af *mana*, hvor ingen kan få kontrol over alle, eller bare de fleste, *mana*-beholdere, og hvor både skabelse og redistribution foregår med den samarbejdende gruppe som fokuspunkt. Der er ingen grund til at antage, at fælles ritualer og *mana*-kredsløbet i sig selv *skaber* (men nok bevarer) social solidaritet i denne type samfund (Mitkidis et al. 2013). Dette gøres mere effektivt i fælles formålsbestemte handlinger (fx jagt eller indsamling af fødeemner), og det bør derfor undersøges, om ikke redistribution af *mana* i disse samfund i højere grad har til formål at udjævne mere eller mindre tilfældigt opstået ulighed og dermed forhindre, at denne kondenseres i socialt magtfulde institutioner. Kraftbankernes funktion i disse samfund er således at hæmme kraftkoncentrationer gennem effektive metoder til hurtig redistribution og spredning af den tilfældigt opståede *mana*-koncentration, der er en naturlig følge af, at held og udkomme aldrig fordeles jævnt i en social gruppe.

Anderledes forholder det sig med større og mere komplekse samfund med forskellige grader af statusdifferentiering. Der er for det første gode grunde til at antage, at rituelle handlinger, og dermed skabelse og kondensering af *mana* i konkrete, fysiske manifestationer i disse samfund har en socialt integrerende funktion. Hvor erfaring af social solidaritet i små grupper bedst sikres gennem fælles pragmatiske handlinger, er dette en umulighed i større samfund, der nødvendigvis må bestå af et patchwork af mindre, produktive enheder. Medlemmer af større samfund arbejder altså ikke alle direkte sammen og skaber derved ikke social solidaritet ad den kanal. I stedet kan ritualer med deres produktion af diffus kraft i større samfund afløse denne, i den konkrete verden umulige pragmatiske kontekst, og derved medvirke til etablering af 'forestillede samfund' (Anderson 2000), der holdes sammen af medlemmernes fælles rettedhed mod særligt kraftfulde symboler. Dette gælder både melanesiske 'Big Man' samfund, polynesiske, afrikanske eller amerikanske høvdingesamfund, men for den sags skyld også hierarkiske storsamfund som fx det gamle Kina, Romerriget eller Inkariget. Hermed søger jeg ikke at negligere de åbenlyse forskelle, der naturligvis er mellem disse samfundstyper, hvis forskelle naturligvis også afspejles i deres institutionalisering af *mana*. Pointen er at fremhæve, at mens vi her finder en gradsforskel i religiøse institutioners magt, størrelse og virkningsfelt, er der en væsensforskel til kraftbankernes funktion i egalitære samfund. I stedet for at sikre en nulstilling af den

i gruppen tilfældigt opståede statusforskel gennem en spredning af *mana* via en symbolsk kraftrepræsentation, fungerer kraftbankerne anderledes akkumulerende i komplekse samfund, hvor de konsoliderer magtcentre, monopoliserer kraften i bestemte personer, familier, og institutioner, og materialiserer disse i helligcentre, og derved styrker opfattelsen af verden baseret på en center-periferi skematik. Hvor egalitære samfund spreder *mana* i verden, koncentrerer disse i komplekse samfund, og redistribueres under en form, der sikrer institutionens autoritet og modtagerens loyalitet. Og hvor redistributionen i egalitære samfund foregår hurtigt, akkumulerer de komplekse samfunds kraftbanker *mana* og sikrer derved en kontinuitet, der fremmer stabiliseringen af magtstrukturer. Dette forhindrer naturligvis ikke nye, konkurrerende *mana*-kondenseringer i at opstå, og den iboende konkurrence mellem forskellige *mana*-centre finder blandt andet udtryk forskellen mellem karismatisk og traditionel autoritet, som Weber fremhævede. I sidste ende er det udslagsgivende, hvem der bedst sikrer den rette balance mellem indkassering, kondensering og redistribution af *mana*, og religionernes historiske udvikling kan derfor ses som et produkt af de respektive kraftbankers rentabilitet.

Går vi endelig til nutiden, kan vi anskue den kapitalistiske økonomi som en sekulariseret kraftøkonomi, hvor masseproduktion, varefetichisme og forbrugerisme har ført til nye kraftbankers opståen, mens andre blot er en skygge af fordums glans. En dristig hypotese vil i den sammenhæng være, at den kristne reformation reelt er de kristne kraftbankers selvlikvidering, da institutionernes rolle som *mana*-distributører frivilligt opgives, og religionen i stedet spredes tyndt ud på alle livsdomæner i form af påbud, der udelukkende polstres af et personligt forhold til en gud, hvis kraft man i bedste fald kan ane, men som ikke længere har en konkret manifestation i personer, bygninger eller institutioner. Selvom entusiasmen og hermed loyaliteten først søges fastholdt gennem en skinger fundamentalisme, der hævder de religiøse buds radikale relevans på alle livsdomæner, står ingen reelle kraftkoncentrationer tilbage, ingen *mana* redistribueres, og de religiøse kraftbanker er derfor ganske magtesløse, da den ny tids kraftobjekter introduceres til det stadigt voksende, købedygtige publikum. I dag er de store kommercielle brands de eneste troværdige distributører af *mana*, en indsigt som en anden af dette temanummers store helte, Bronislaw Malinowski,¹⁴ foregreb i sin direkte sammenligning af trobriandernes skønhedsmagi med modernitetens brug af Elisabeth Arden-produkter (Malinowski 1935). I begge tilfælde har vi at gøre med *mana*-genstande, der har det i deres magt at skabe den lille forskel, den ekstra kraft, der udgør forskellen på fiasko og succes.

LITTERATUR

Anderson, Benedict
2000 *Imagined Communities*, London: Verso.
Asad, Talad

¹⁴ Jf. Jørgen Leths bidrag "Bronislaw Malinowski: Polsk-engelsk antropolog" i dette nummer.

- 1993 *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press.
- Bender, A. & S. Beller
2011 "Causal Asymmetry Across Cultures: Assigning Causal Roles in Symmetric Physical Settings", *Frontiers in Psychology* 2, 1-10. doi.org/10.3389/fpsyg.2011.00231
- Blakemore, S. J., P. Boyer, M. Pachot-Clouard, A. Meltzoff, C. Segebarth & J. Decety
2003 "The detection of contingency and animacy from simple animations in the human brain", *Cerebral Cortex* 13 (8), 837–844.
- Boyer, Pascal
1990 *Tradition as Truth and Communication*, Cambridge University Press.
- Boyer, Pascal & Pierre Liénard
2006 "Why Ritualized Behavior? Precaution Systems and Action Parsing in Developmental, Pathological and Cultural Rituals", *Behavioral and Brain Sciences* 29, 1-56.
- Codrington, R. H.
1891 *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-lore*, Clarendon Press.
- Durkheim, Émile
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Alcan.
- Gallie, W. B.
1955 "Essentially contested concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society* 56, 167–198.
- Griffiths, T. L. & J. B. Tenenbaum
2009 "Theory-based causal induction", *Psychological Review* 116 (4), 661–716. doi.org/10.1037/a0017201
- Hastrup, Kirsten
2004a "Videnskabelighed - mellem teknologi og etik", *Tidsskrift for forskning i sygdom og samfund* 1 (1), 21-37.
2004b "Religion in Context: A Discussion of Ontological Dumping", in: P. Antes, A. W. Geertz & R. R. Warne, eds., *New approaches to the study of religion*, Walter de Gruyter.
- Hubert, Henri & Marcel Mauss
1902-3 "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *L'Année Sociologique* 7, 1-146.
- Keesing, R. M.
1984 "Rethinking 'Mana'", *Journal of Anthropological Research* 40 (1), 137–156. doi.org/10.2307/3629696
- Leeuw, Gerardus van der
1925 *Einführung in die Phänomenologie der Religion*, Ernst Reinhardt.
1933 *Phänomenologie der Religion*, Mohr.
1936 *Religion in Essence & Manifestation: A Study in Phenomenology*, G. Allen & Unwin.
1969 *Mennesket og mysteriet*, Gyldendal.
- Leslie, Alan
1995 "A theory of agency", in: D. Sperber, D. Premack & A.J. Premack, eds., *Causal cognition: A multidisciplinary debate*, Clarendon Press.
- Lévi-Strauss, Claude
1950 "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss", in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France.
- Lundager Jensen, Hans J.
2003 "Roy Rappaport: Ritual and Religion in the Making of Humanity", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 43, 71-77.
2016 "Peter Sloterdijk, Skum og religion", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 65, 2016, 5-37.
- Malinowski, Bronislaw
1935 *The Coral Gardens and Their Magic*, G. Allen & Unwin.
- Marett, R. R.

- 1900 "Preanimistic religion", *Folk-Lore* XI, 162-182
- 1909 *The Threshold of Religion*, Methuen and Company.
- Mauss, Marcel
- 19-24 "Essay sur le don. Forme et raison de l'échange sans les sociétés archaïques", *Année sociologique* 2e série 1, 30-186.
- Mitkidis, Panagiotis, Jesper Sørensen, Kristoffer L. Nielbo & Pierre Liénard
- 2013 "Collective-Goal Ascription Increases Cooperation in Humans", *PLOS One* 8 (5), doi: 10.1371/journal.pone.0064776
- Nielbo, Kristoffer L. & Jesper Sørensen
- 2011 "Spontaneous Processing of Functional and Non-functional Action Sequences", *Religion, Brain and Behavior* 1 (1), 18-30.
- Nielbo, Kristoffer L. Uffe Schjødt & Jesper Sørensen
- 2013 "Hierarchical Organization of Segmentation During Non-functional Action Sequences", *Journal for the Cognitive Science of Religion* 1 (1), 71-97.
- Otto, Rudolf
- 1926 *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Leopold Klotz.
- Rappaport, Roy A.
- 1979 *Ecology, Meaning, and Religion*, North Atlantic Books.
- 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.
- Saxe, R. & S. Carey
- 2006 "The perception of causality in infancy", *Acta Psychologica* 123 (1-2), 144-165. doi.org/10.1016/j.actpsy.2006.05.005
- Sinding Jensen, Jeppe
- 2003 *A Study of Religion in a New Key Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*, Aarhus Universitetsforlag.
- 2017 "Religion is the word, but what is the thing – if there is one? On generalized interpretations and epistemic placeholders in the study of religion", *Historia Religionum* 9, 17-28.
- Sloterdijk, Peter
- 2012 *Zorn und Zeit*, Suhrkamp Verlag.
- Sperber, D., Premack, D. & Premack, A. J.
- 1995 *Causal cognition: A multidisciplinary debate*, Clarendon.
- Sørensen, Jesper
- 2005 "The Problem of Magic – Or how Gibberish Becomes Efficacious Action", *RSSI. Recherches Sémiotiques. Semiotic Inquiry* 25 (1-2), 93-117.
- 2007 "Acts that Work: A Cognitive Approach to Ritual Agency", *Method and Theory in the Study of Religion* 19 (3-4), 281-300.
- Talmy, Leonard
- 2000 "Force Dynamics in Language and Thought", kap. 7 in: *Toward a Cognitive Semantics*, MIT Press.
- Tybjerg, Tove
- 2007 "Reflections on 'Charisma'", *Nordic Journal of Religion and Society* 20 (2), 167-178.
- White, P. A.
- 2006 "The role of activity in visual impressions of causality", *Acta Psychologica* 123 (1-2), 166-185. doi.org/10.1016/j.actpsy.2006.05.002

*Jesper Sørensen, lektor, ph.d.,
Religionsvidenskab, IKS, Aarhus Universitet
jsn@cas.au.dk*

