

Nostalgisk elegi eller idylliserende reminiscens af tanken om den ædle vilde

En review-artikel om Mikael Rothstein, *Regnskovens Religion. Forestillinger og ritualer blandt Borneos sidste jæger-samlere. En religionshistorisk monografi*, København, UPress 2016, pp. 511.

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

ENGLISH ABSTRACT: *By virtue of its topic, the monograph pays remedy for the scarce literature on foragers-and-hunters' religion in contemporary Danish scholarship, wherefore it deserves a thorough discussion. Despite its laudable subject, it falls short on a number of accounts. In terms of philosophy of science it reflects a rather uncritical stance according to which theory not only emerges from the sources studied but also rests on idiosyncrasy: "Every man his theory." Rothstein adopts a biosemiotic perspective – never elaborated – on the Penans whose religion is claimed to mirror a natural relationship to their environment. Strangely, this perspective is not applied in the examination of Christian missionaries who are considered an invasive species. The question on gatherers-and-hunters' religion and modernity is eclipsed from the examination. Ultimately, this element in concert with the demonization of the Christian missionaries is conducive to the reappearance of tribal idyllisation and romanticism of nature.*

DANSK RESUME: *Rothsteins bog er både et omfattende studie af penaners religion og et kærkomment bidrag til dansk forskning i samler-jæger-religion i dag. Skønt bogen er imponerende i omfang og i henseende til engagement, skuffer den i flere henseender. Frem for brug af klar teori og dertil hørende metode(r) forfalder Rothstein til en naiv intuitivisme, hvor teori er noget, som læses frem af kilderne selv, og kendetegnes ved idiosynkrasi: "Every man his theory!" Penanreligion modsvarer naturligt penanernes miljø, medens kristne missionærer udgør en invasiv art. Hvor Rothstein anlægger et biosemiotisk perspektiv på de første, gælder det ikke de sidste; men dæmoniseringen og essentialiseringen af kristen mission er del af en større problemstilling, som Rothstein helt forbigår: nutidige samler-jæger-religioner og moderniteten. Han ender i bedaget tribalidyllisering og naturromantik, hvor penanerne skal fastholdes i deres naturlighed, medens vi andre så kan nyde godt af modernitetens herligheder som f.eks. lav spædbørnsdødelighed, lang levetid og social sikkerhed livet igennem.*

KEYWORDS: *Philosophy of Science; Hunter-Gatherer Religion; Penan Religion; Tribal Idyllisation; Noble Savage; Biosemiotics*

Rothsteins bog om Regnskovens religion er med sine 511 sider en monstrøs kolos. Dens omfang er endnu mere omfattende, når man betænker, dels hvor mange linjer der optræder på hver side (42), dels skrifttypens beskedne størrelse. Det er et imponerende arbejde, Rothstein har foretaget fra 2005 og frem til 2013, hvor han i alt ti gange i perioder af kortere eller længere varighed har opholdt sig hos penaner i forskellige dele af Borneos regnskov i den sydlige del af Malaysia på grænsen til det nordlige Indonesien, nogle gange hos seminomadiske penaner, andre gange hos egentlige nomader og kun sjældent hos bofaste penaner. Da det ikke er hver dag, at vi i dansk religionsvidenskab får en substantiel monografi om jæger-samler-religion, har jeg fundet det rimeligt at skrive en endog meget fyldig review-artikel over bogen. Så meget desto mere, fordi bogen alle dens fortjenester ufortalt også rummer betydelige problemer såvel religionshistorisk som videnskabsfilosofisk og teoretisk. Så interessant jeg end har fundet bogen, ligeså meget har jeg ladet mig irritere af den uvidenhed, skryden og overfladiskhed, som også præger den. Derfor har jeg ristet disse runer.

Mål og med – videnskabsfilosofisk troskyldighed

Bogen udspringer af to forhold. For det første har Rothstein – efter i en lang periode at have beskæftiget sig med nye religioner og bevægelser – meget forståeligt ønsket at søge nye græsgange. Det kalder på respekt. Der er noget sørgeligt over forskere, som aldrig kommer videre end deres ungdoms studier – hverken teoretisk, metodisk eller empirisk. For det andet er hans motiv at ville kaste lys over et religionshistorisk felt, “som har ligget underdrejet og udforsket hen i alt for lang tid. Religion blandt nomadiske jæger-samlere har været forsømt, selv om det må anses for et helt centralt religionshistorisk område” (s. 12). Det sidste kan man dårligt være uenig i; men påstanden om den manglende bevågenhed på området fremstår udokumenteret, og det bliver ikke bedre af, at store dele af den litteratur, der omhandler jæger-samler kultur ikke er medtaget i bibliografien. Much ado about nothing! – medmindre Rothstein sigter til en dansk sammenhæng (jf. s. 16).

Indledningsvis forsøger Rothstein fornuftigvis at sætte jæger-samler kultur ind i et evolutionært perspektiv. Han skriver, at netop den kulturform har været dominerende i 98 procent af vor arts næsten 200.000-årige historie (s. 19, jf. s. 11). Det kan jeg nu ikke få det til (det giver vel 95 procent, hvis man, som det er almindeligt daterer fremkomsten af tidlig agerbrugskultur til ca. 8000 f.v.t.); men Rothstein kunne såmænd være gået videre i forhold til tid. I de to millioner år, arten *Homo* har eksisteret på jorden, har 99,5 procent af tiden været domineret af jæger-samler kultur livsstil,¹ som også fortsatte efter de tidligste former for agerbrugskultur og eksisterer den dag

¹ Se Douglas 2013, 1-21, 6, som godt nok skriver 99 procent, men heller ikke det tal er matematisk korrekt.

i dag. Men også på dette punkt er det væsentligt at nuancere diskussionen. Jægersamler-kategorien nyder godt nok forskningshistorisk almindelig udbredelse (jf. også brugen på engelsk af hunter-gatherer religion/culture/society og på tysk af Jäger-Sammler Kulturen/Gesellschaft), men den er ikke synderlig præcis. Det meste af menneskeheden har været præget af samlerkulturer, hvor man har levet af ikke mindst kadavere fra megafauna. Først som tilfældige fund (engelsk: catchment scavenging) og siden som resultat af en mere målrettet form for eftersøgning med en dertilhørende begyndende arbejdsdeling og midlertidige bopladser (engelsk: territory scavenging). De tidligste former for stenredskaber har ikke været anvendt til jagt, men derimod til at knuse knogler, så man kunne skaffe sig adgang til den proteinholdige marv. Egentlige jægerkulturer kræver et helt andet omfang af social organisation og kompleks teknisk kunnen, som meget elementært forudsætter brug af flere forskellige redskaber til udformning af avancerede våben som f.eks. økse, spyd og bue.² Det gælder selvsagt også i denne sammenhæng, at man må differentiere mellem halv- og helnomadiske kulturer, fordi det igen har betydning for spørgsmålet om social og kulturel kompleksitet. At samle det hele under en uklar kategori som f.eks. jægersamlere (eller mere præcist samler-jægere!) er ikke befordrende for den forskningsmæssige diskussion, fordi der er tale om et spektrum af meget forskellige kultur- og gruppeformer.

Rothsteins interesse er imidlertid mere end fagligt begrundet. Han har også en klar aktie i det, han skriver. Det betegner han selv som "et moment af akademisk aktivisme" (ibid.). Man kunne også, mindre venligt, se det som en eufemisme for et stærkt stænk ideologisering, som i længden bliver trættende og lejlighedsvis forekommer noget ureflekteret. Kristne missionærers indtrængen i regnskoven i kølvandet på multinationale firmaers ekspansive og ubarmhjertige tømmerdrift truer med at tilintetgøre penanernes kultur. Særligt missionærernes nidkære bestræbelse på at omvende penanerne ser Rothstein intet formildende i, og det er måske især det, han opfatter som sit særlige bidrag til drøftelsen af jægersamlere på Borneo i særdeleshed og jægersamlere generelt: "Jeg er imidlertid den første, som har fremhævet de kristne missionærers destruktive effekt på kulturfronten" (ibid.). Problemet med den kristne mission er dens zelotisme og døvhed over for det særegne i penanernes kultur: "Den kristne mission insisterer på et religiøst monopol, som dræber andre traditioner og dræner jægersamlere i regnskoven" (ibid.). Nu kunne man måske vente, at Rothstein ville anlægge samme syn på penanernes religion, at den blev anskuet ud fra samme perspektiv som det, hvorunder missionærernes gøren og laden analyseres; men her er der en vigtig og temmelig mærkværdig forskel. Skønt Rothstein helt selvfølgelig anlægger et eksternt perspektiv på penanernes religion med dertil hørende analyse og fortolkning (forskellen mellem de to i Rothsteins brug står mig ikke helt klar), bygger han sin forståelse af deres kultur på en ny og anderledes indsigt:

Blandt penanerne har jeg imidlertid, mere end i nogen anden sammenhæng, været i stand til selv at *forstå*, hvorfor de har de opfattelser, de har, og hvorfor de handler, som

² Se Haidle 2009, 57-73; Haidle et al. 2015, 43-70. 60-63.

de gør. Som fagmand, og for så vidt også personligt, har jeg altid accepteret, at mennesker kan have en hvilken som helst religiøs opfattelse og handle på en hvilken som helst religiøs måde. Det er let nok. Men at *forstå* det, er en anden sag. Penanernes religion udfolder sig imidlertid på en måde, som jeg forstår bedre end så meget andet. Jeg har kun iagttaget tingene fra sidelinjen (jeg har været gæst hele vejen igennem, aldrig en integreret del af samfundet), men hvor jeg plejer at registrere de religionshistoriske data som paradoksale og mærkværdige kulturelle udtryk, er det som om penanernes religiøse adfærd, trods deres eksotiske natur, er anderledes begribelige. Ikke i absolut forstand, men i det helt specifikke miljø, hvor de optræder. Penanernes religion kan kun lade sig gøre i regnskoven. Den giver kun mening i regnskoven, ja den er nærmest en *del* af regnskoven. Som deres gæst får man en fornemmelse af disse sammenhænge, og selv om jeg i mange år har været tæt på religiøse mennesker fra alle tænkelige traditioner, er det altså første gang, jeg har en fornemmelse af at forstå (s. 13).

Er fanden gået i kloster, er der nok en og anden, som kunne føle sig fristet til at spørge. Men *warte mal*. Det er ikke nødvendigvis udtryk for en let bedaget husserlianisme eller renoncering i forhold til tidligere anskuelser: "Der er dog ingen grund til at romantisere. Penanerne er mennesker på godt og ondt, med alt hvad det indebærer, og naturligvis er deres kultur hverken ædel eller ophøjet. Den har til gengæld sit tiltalende særpræg" (s. 14). Jeg forstår godt Rothstein og har også sympati for anliggendet, men det er ikke, hævder jeg, tænkt konsekvent igennem, og det er i al fald ikke fri for at bære en rousseausk idyllisering som rem af huden. Rothstein abonnerer ikke på nogen ligefrem tanke om 'den ædle vilde' eller 'enfoldige primitive,' men ikke desto mindre plumper han med begge ben i primitivismens kviksand: "Hvad jeg hævder er, at penanerne – indtil kolonialismen og den kristne mission fik sat en stopper for det – har efterstræbt en rationalisme, som ligger dybere end den, vi i vores kultur har udviklet. Ikke at de har gjort det bevidst. Det har bare vist sig at være det mest fornuftige for overlevelsen" (ibid.). Den sidste del af argumentationen forstår jeg til fulde, medens den første del forekommer mig rørende naiv. Argumentationens sidste del vender Rothstein, også lidt mere teoretisk gennemtænkt, tilbage til i et afsnit om biosemiotik, hvor han noget ejendommeligt henviser til et udstillingskatalog fra en udstilling på Esbjerg Kunstmuseum, som Jesper Hoffmeyer har bidraget til, og lapidarisk til Hornborg, medens han ikke refererer til Hoffmeyers, Emmeches og mange andres – også internationale kollegers – meget væsentlige forskning i biosemiotik (s. 424-6). Endnu mere problematisk er det imidlertid, at man selvsagt ikke kan skalte og valte med det biosemiotiske perspektiv. Enten gælder det, som det ligger i selve teoridannelsens krav på biologisk almenhed, universelt, eller også er det en ikke plausibel teori. Hvis det er brugbart til at forstå penaner, må det *eo ipso* også gælde i forhold til forståelse af multinationale tømmerfirmaer og kristne missionærer. Alt andet er en videnskabelig kortslutning, hvor en universel teori hævdes kun at kunne anvendes på et eksklusivt empirisk segment. Tænkte man sig kun at bringe en generel astronomisk teori i anvendelse på månen, taler det vist for sig selv! Der er imidlertid mere på spil i forhold til denne basale drøftelse, for Rothstein udstiller i bogens begyndelse meget eksplicit en basal uvidenhed eller i al fald godtroenhed, når det drejer sig om det videnskabsfilosofiske perspektiv og dermed også i forhold til, hvad religionshi-

storie grundlæggende er for en disciplin, også når man driver feltstudier blandt nutidige jæger-samler-samfund. Denne uvidenhed eller troskyldighed præger hele bogen på de forskellige analytiske niveauer. Rothstein henviser til Trier og Clastres som forbilleder for sin undersøgelse. Om Clastres gælder, at:

I mine øjne er der tale om videnskab af allerfineste karakter, men Clastres' arbejde vil aldrig kunne leve op til de moderne krav et entydigt videnskabsteoretisk grundlag for analyse eller nøjeregnende redegørelser for metode. Han citerer ikke ismer og lader ikke navne på berømte forskere dryppe ned i teksten, ja, han henviser faktisk overhovedet ikke, og arbejder ikke ud fra hverken faste teorier eller modeller. Clastres lader kilderne tale, i tillid til at det han ønsker indsigt i, gemmer sig dér i stoffet, ikke i en teori udviklet i et andet menneskes hjerne. Heller ikke jeg arbejder ud fra forpligtende, formelle teorier. Akademisk virksomhed, hvor man tager afsæt i en teori for at se, om den passer til materialet, ender let med, at teorien selv kommer i centrum, mens kilderne reduceres til at være et råstof i teoriens tjeneste. Teorier har det bedst, synes jeg, når de vokser ud af kildeanalyser, når de indgår i den fortløbende håndtering af det empiriske gods. Som sociologen Charles Wright Mills kritisk udtrykte det i 1959: "Let every man be his own methodologist; let every man be his own theorist; let theory and method again become part of the practice of craft (Mills 1959: 246)" (s. 16).

Jeg tvivler endog meget på, at Clastres ville kunne have tilsluttet sig Mills-citatet; men fransk filosofi og antropologi har nogle lidt andre traditioner for skriftlig fremstilling. Det er imidlertid en stor misforståelse af Clastres at gøre ham til talsmand for en tradition, hvor han skulle forfægte, at man blot skal "lade kilderne tale." Det har Clastres aldrig hævdet. Mills-citatet er også misforstået. Mills efterlyser faktisk en større teoretisk og metodisk bevågenhed i sociologien, hvilket er noget andet end Rothsteins brug af citatet.

I forhold til Rothsteins bog har jeg sjældent (i nyere tid) læst noget så trohjertigt og ureflekteret. Pointen med teori er jo ikke, at den skal bruges som Prokrustesleje for den anvendte empiri; men det er teorien, som forklarer, hvorfor nogle ting ses (grundbetydningen af *theōreō*) frem for andre. Videnskab handler i høj grad om at kunne se sig selv og andre i kortene. Alternativet er lomme filosofi, som Rothstein ikke kan sige sig helt fri for (f.eks. s. 326-9. 362-4). Man kan kun efterprøve videnskabelige resultater under den forudsætning, at der er en klar eksplicitering af og begrundelse for det anvendte perspektiv (græsk *theōria*). Metode har som græsk grundbetydning 'vejen ad hvilken.' Metode er med andre ord den instans, der videnskabsfilosofisk sikrer, at distancen mellem perspektiv (teori) og indfanget virkelighedssegment (empiri) tilbagelægges konsekvent sådan, at de enkelte stadier på vejen er gennemskuelige og åbne for andres efterprøvelse. Det er i al fald ikke "snarere en færdighed, som vokser frem, i takt med at man arbejder med stoffet" (s. 196). Metode og teori er selvfølgelig ikke et spørgsmål om en spændetrøje, der trækkes ned over et stykke udvalgt empiri. Tværtimod er den gode videnskabelige praksis den, der sikrer en vekselvirkning mellem teori og indfanget empiri, hvor de to instanser løbende gives mulighed for at øve modstand i forhold til hinanden, så de til stadighed underkastes lejlighed til forfinelse

og øget kompleksitet i selve analysen såvel som i dens udkomme i specifikke fortolkninger. Teori er, til forskel fra hvad Rothstein hævder, netop et værn mod egen og mere omfattende kulturel (som f.eks. videnskabelig) vanetænkning og fordomsfuldhed. I den sammenhæng lader Rothsteins bog meget tilbage at ønske.

Inden jeg går over til en drøftelse af bogens enkelte dele, er der et yderligere vigtigt element, som også bør diskuteres. Det er ikke specielt klart, hvem bogens intenderede læserkreds er. Er målgruppen både læg og lærd? Indimellem har jeg indtryk af, at den placerer sig et sted midt imellem de to grupper og derfor ikke helt rammer nogen af dem. Betydelige dele af argumentationen er vanskelig tilgængelig og tung for den, som hverken har specifik faglig interesse i eller kendskab til antropologi og religionsvidenskab. Omvendt må religionsvidenskaberen undre sig over en bog, der henviser til tænkere som f.eks. Weber og Durkheim i hhv. en dansk og en forkortet dårlig engelsk oversættelse og udelader væsentlige dele af aktuel forskningslitteratur om jæger-samler-kulturer (hvor er f.eks. Christopher Boehm 1999 henne?). Man kan også undre sig over det valgte skrivesprog. Personligt synes jeg, at det er godt, at der fortsat udgives forskning på dansk, men det havde måske været mere oplagt at skrive denne bog på engelsk for så at udgive en forkortet mere populær dansk version. Det har andre danske forskere gjort, som har skrevet om jæger-samler kultur i forskellige dele af verden. Målgruppen for Rothsteins bog er i al fald ikke tydelig.

Bogens indhold

Bogen består af otte større kapitler, som atter er opdelt i en række underafsnit, et kort forord, en afsluttende taksigelse, litteraturliste og angivelse af billedkilder og retigheder. Til gengæld savner man et navne- og emneindeks, ligesom mange læsere sikkert også ville have sat pris på en liste over centrale penan-ord, som løbende dukker op i fremstillingen. Bogens mange farvefotos er et fornøjeligt, illustrativt og levende supplement til fremstillingen og bidrager til at give den liv og kontekst. Der er tale om en generelt velskrevet fremstilling, som dog lejlighedsvis skæmmes af sproglige udfald og uskønne anglicismer som f.eks.: "... eller om de snarere befandt sig i en begyndende transition påvirket af gradvis ekspanderende risbønder" (s. 119 – ja, hvad betyder det i grunden? Man skal læse velvilligt for ikke at danne sig et billede af stadigt mere korpulente risbønder), eller "I øvrigt mente de engelske forskere måske, at den instigerede divination havde en vis nobel karakter" (s. 260 – disse er kun få blandt flere eksempler). Der er ikke mange trykfejl, men enkelte er der (f.eks. s. 130 "menensker"), ligesom enkelte danske udtryk anvendes forkert – konjunktionen "dels" bruges på dansk sideordnet og ikke som i utallige steder i bogen: "dels..., men først og fremmest...", "dels..., og...;" tilsvarende bruges udtrykket "for det andet" flere gange uden forudgående "for det første;" ligesom "på den anden side" bruges uden forudgående "på den ene side." Det er ikke godt dansk. Bogen ville også have vundet i læseværdighed, hvis der var blevet luget ud i snak (f.eks. s. 319), anekdoter (f.eks. s. 363. 377) og overflødige informationer (f.eks. s. 420, note 29 sidste del). Enkelte steder fortaber fremstillingen sig også i enkeltfænomener, som tydeligvis har

forfatterens store interesse, men kun i begrænset omfang bidrager til at kaste lys over de overordnede spørgsmål (det gælder f.eks. afsnittet om penisspinden (s. 319-29). I sådanne diskussioner kan man indimellem føle sig hensat til læsning af etnografisk litteratur fra slutningen af det 19. århundrede, hvor det kuriøse også nød særlig bevågenhed.

Det første kapitel "jæger-samlere: indledning" sætter rammen for den efterfølgende fremstilling. Hvad er overhovedet jæger-samlere for en størrelse? En række underafsnit berører spørgsmål som f.eks. "egalitære, nomadiske jæger-samlere: en antropologisk typologi," "The original affluent society," "Penan: en kortfattet etnografisk præsentation," "Religion blandt egalitære, nomadiske jæger-samlere: en religionshistorisk typologi," "Flydende kultur og en særlig jæger-samler-ethos?," "Penan: lidt forskningshistorie," "Fra primitive til ophøjede: romantisering om jæger-samlere," "Generalisering og nuancer," "En note om kilder," "En note om sprog og betegnelser."

I kapitlet skildrer Rothstein også en række træk, elleve i alt, der betragtes som prototypiske for jæger-samler-kulturer. Det er meget meningsfuldt og fint, men det bliver en kende selvovervurderende, når han samtidig hævder, at: "Det er der, mig bekendt, ingen som har gjort før" (s. 43) – ja, sådan må det unægtelig tage sig ud, når man ikke har gjort sig den ulejlighed at sætte sig ind i det større religionshistoriske felt: samler-, jæger- og samler-jæger-kulturer. Han kunne jo da f.eks. læse den bog af Bellah, som figurerer i litteraturlisten og hvor drøftelsen af tribalreligion spiller en væsentlig rolle (diskussionen s. 69 viser, at Rothstein enten ikke har læst eller ikke forstået Bellah). Dertil kommer et andet træk. Forfatterens ubehag ved monoteistiske religioner i almindelighed og kristendom især får ham til at drage nogle slutninger, som står i modsætning til alt, hvad vi i øvrigt ved fra såvel ældre som aktuel forskningslitteratur om jæger-samler-religion. Hvordan man meningsfuldt kan sige, at religion blandt jæger-samlere ikke benyttes som "moraliserende faktor eller som element i menneskers positionering over for hinanden" (s. 48), er uforståeligt, medmindre man altså abonnerer på en meget snæver opfattelse af moral sammenfaldende med de manifestationer, man finder i mere komplekse kosmosreligioner som f.eks. jødedom, kristendom, islam og buddhisme. Men det er jo netop religionshistorikernes fortjeneste at se forskel på generelt fænomen og specifik prægning. Havde Rothstein sat sig ind i litteraturen om religion forud for tidlige agerbrugsreligioner, kunne han dårligt argumentere, som han gør. Han kunne se argumentationen hos Turner og Maryanski, som han også henviser til.³ Begge er durkheimianere og forudsætter derfor helt selvfølgelig en snæver sammenhæng mellem religion og moral fra de allertidligste former for religion.

Til de mere interessante dele af kap. 1 hører Rothsteins præsentation af selve feltarbejdet og den anvendte fremgangsmåde. Et stort problem er i den sammenhæng forfatterens manglende filologiske kunnen. Han har lært vendinger og udtryk, men behersker ikke penansk, hvorfor han "... hele vejen igennem [har] været assisteret af

³ Turner & Maryanski 2008.

dygtige og engagerede mennesker, hvis viden og sproglige færdigheder jeg har udnyttet til fulde" (s. 74f.). Jeg kan forstå vanskelighederne knyttet til sproglæring, men som religionshistoriker og, tilføjer jeg, for den, som vil arbejde som antropolog, må jeg bare sige, *Das nutzt nicht!* *Ad fontes* og filologisk beherskelse er en grundlæggende humanistisk dyd. Vil man lave ordentligt feltarbejde, må man sågu lære det lokale sprog, koste hvad det vil. Der er flere andre ting, der kan kritiseres i denne sammenhæng; men et forhold falder mig særligt i øjnene. Rothstein sonderer meget skarpt mellem kristent påvirkede penaner og dem, "som [ikke] er blevet indfanget af missionen" (s. 77). Det er fint nok, at Rothstein vil forsøge at bevare den før-kristne penan-kultur for eftertiden, både for penanerne selv og for os andre. Det kan vi kun være taknemmelige for, men slet ikke at tage hensyn til den mere grundlæggende modernitetspåvirkning forekommer mig unægtelig en smule mærkeligt. Det er jo ikke sådan, at penanerne først er blevet konfronteret med modernitet i mødet med kristne missionærer, som det da også fremgår af stort set samtlige fotos i bogen. Dette er og har været et helt centralt emne i moderne antropologi og religionsforskning. I hvilken udstrækning kan nutidige jæger-samler-grupper hævdes at repræsentere en livsform modsvarende den, der, med de væsentlige forbehold jeg udtrykte i begyndelsen, prægede den hominine linjes liv fra to millioner år siden frem til for ca. 10,000 år siden? Hvorfor i al verden bliver denne drøftelse ikke taget op? Så meget desto mere mærkeligt, når vi i Danmark faktisk har en af de mest betydningsfulde forskere inden for feltet, Armin W. Geertz.

Kapitel to fokuserer på "Penanernes religion" med undersektioner om "Det problematiske religionsbegreb," "Penanernes antropologi: Hvad er et menneske?," "Penanernes religiøse begreber og fænomener: katalog," "Samlet karakteristik af penanernes religion," og "Religion og kulturel identitet." Rothstein skriver meget fornøftigt i dette kapitel og bogen igennem (jf. s. 397), at det ikke er meningsfuldt at sondre mellem kultur og religion hos penanerne. Det er to sammenfaldende størrelser. Ikke desto mindre er det hensigtsmæssigt at operere med religion som analytisk (tredjeordens-)kategori. I denne sammenhæng må man igen undre sig. Hvorfor henviser Rothstein ikke til f.eks. Jeppe Sinding Jensen eller Armin W. Geertz, som har skrevet fortrinlige bøger og artikler om netop dette emne? Til gengæld præsenteres vi for et diffust religionsbegreb, som aldrig defineres (s. 85-9. 119), og som afslører en betydelig religionshistorisk uvidenhed. Meget af det, han skriver om penanernes religion, er jo ikke særegen for denne eller for jæger-samler-religion, men gælder generelt for religion forud for de komplekse kosmosreligioners fremkomst. Tilsvarende var det en grundtanke hos både Durkheim og Weber, at moderniteten er en forudsætning for et udviklet religionsbegreb, der netop forudsætter spaltningen og dermed evnen til at skelne mellem kultur og religion.⁴ Det er Rothstein blind for. Også i denne drøftelse bruges kristendom anakronistisk som negativ folie til fremstillingen af penanernes religion. Det bliver f.eks. rørende troskyldigt i drøftelsen af en 'tros-'kategori, hvor Rothstein igen udstiller et manglende kendskab til religionshistorien og til aktuelle diskussioner (s. 103-6). Har han f.eks. aldrig hørt om begrebet: 'fremkomsten af de

⁴ Weber 1963, 546-54; Durkheim 2007, 47.542.

fideistiske religioner'? Hvorfor dog ikke sammenligne penanernes religion med en agrarreligion? Det havde været religionshistorisk mere oplagt. Den ensidige fokus på kristendom virker som en besættelse og giver religionshistorisk dårlig mening.

Interessant er et underafsnit om "Det menneskelige særpræg" i penanernes forestillingsverden. Her bruger Rothstein Castros perspektivisme-begreb til at kaste lys over forskellen mellem dyr og mennesker i penanernes tankegang. Han kunne have hentet yderligere hjælp i Descolas beslægtede, men ikke identiske tænkning og især i hans sondring mellem forskellige ontologier, der som idealtyper i vid udstrækning er repræsentative for forskellige religionsformer.⁵ Penanreligion er i denne sammenhæng så meget mere overraskende og interessant, fordi den ud fra Rothsteins beskrivelse ser ud til at gå på tværs af animisme og totemisme, som hos Descola defineres som to meget forskellige ontologier, skønt han er helt på det rene med, at der hos en enkelt gruppe udmærket kan være flere ontologier til stede (jf. Rothstein s. 100f., der dog afstår fra at tage spørgsmålet om grundlæggende ontologi op til overvejelse, se dog s. 433-7, der delvis råder bod på manglen).⁶

I kapitel tre fremstilles penanernes mytologi baseret på deres *sukéts*, hvilket modsvarer en mytisk fortælling. En *sukét* er med Rothsteins ord: "ikke kun en beretning om, hvad der skete engang. Det er også en meddelelse om, hvordan verden virker, og hvad man skal regne med på godt og ondt" (s. 131). *Sukéts* ritualiseres ikke, men de fortælleres ofte som underholdning og kulturel/religiøs læring om aftenen, inden man lægger sig til at sove. Jeg synes, kapitlet er et af bogens mest informative, måske også fordi Rothstein her ganske enkelt præsenterer spændende etnografiske data i form af de *sukéts*, han har noteret.

Kapitel fire drejer sig om forholdet mellem ånder og mennesker. Her foregriber Rothstein en interessant drøftelse, som spiller en vigtig rolle i kap. 7, nemlig virkelighedsforståelsen af transhumane aktører. Også her kunne Rothstein have draget nytte af Descola og det i forlængelse af Bühlers hævdede semiotiske begreb: kontaktunivers (se udførligt Bühler 1965). Kontaktuniverset udgøres af det fysiske rum, i hvilket både tegnbrugere, tegn og reference er til stede og er fysisk forbundne. I penanernes verden udgør ånderne en del af kontaktuniverset, hvor de for religionshistorikeren, som forudsætter en naturalistisk ontologi, må forstås som udtryk for en fortolkning. Men når det så er sagt, kan man blive lidt i tvivl om Rothsteins påstand, at for penanerne gælder: "Ånderne hører ikke til i en anden dimension, et andet lag eller en anden virkelighed. De er væsener i skoven, præcis som mennesker og dyr" (s. 191). At ånder indgår i penanernes kontaktunivers betyder ikke nødvendigvis, at

⁵ Ja, når nu Rothstein selv anvender udtrykket 'de nye animismeteorier', som dem han har draget nytte af til at forstå penanerne (s. 433), er det påfaldende, at han slet ikke inddrager Descola, som heller ikke optræder i litteraturlisten.

⁶ Sammenstillingen af totemisme og animisme er selvsagt i modstrid med Descolas forståelse, men ud fra Rothsteins skildring får man det indtryk, at penanernes myter i overvejende grad repræsenterer en totemistisk ontologi (sammenfald mellem indre væsen og ydre fremtrædelsesform), medens penanerne i dag forstår forholdet mellem sig selv og dyr animistisk (indre overensstemmelse, men forskel i ydre fremtrædelsesform), jf. Rothstein s. 436f. For forskellen mellem totemisme og animisme se Descola 2013, 122, og uddybende s. 129-71.

penanerne skulle være blottet for balkanisering, dvs. pendulering mellem indbyrdes forskellige virkelighedsrepræsentationer (jf. Veyne 1988, 56). Her synes jeg, Rothstein gør sine informanter mere 'primitive', end det er rimeligt (jf. s. 201. 226). Han gør selv opmærksom på, at *Balei*-væsenerne (dvs. ånderne) og især den særligt stærke ånd *penakoh* alene tematiseres i konkrete situationer: "De er altid specifikt kontekstualiserede. Man taler kun om dem, når de er på spil, eller når man forestiller sig, at man i kraft af det ene eller andet forhold snart vil kunne møde dem" (s. 204). Sådanne iagttagelser forudsætter i min optik en virkelighedssondring og balkanisering blandt penanerne, uden at de derfor nødvendigvis skulle kunne tilskrives evnen til at metareflektere over den (jf. henvisningen til Willerslev s. 211). Det synes jeg at Rothstein ganske overser (jf. s. 219). I forbindelse med drøftelsen bruger han to af Peirces tegntriader (indeks og symbol – der er altså ni i alt!) til at kaste lys over penanernes virkelighedsforståelse af ånder. Der er imidlertid en meget misforståelig og overfladisk brug, som afslører manglende kendskab til peirciansk semiotik. Der er så meget at hente her, også i relation til Rothsteins spørgsmål, og derfor er det ærgerligt, at vi ender med en så uklar brug af Peirces indeksikalitets- og symbolicitetskategorier, hvor forskellige semiotiske niveauer forveksles med hinanden (s. 200f., jf. s. 263, hvor Rothstein indfører en tredje tegntriade, ikonet, men helt tydeligt ikke har læst Peirce selv og refererer Robert Yelles gengivelse af Peirce meget misforståeligt).

I kapitel fem præsenteres vi for penanernes ritualer. De er få og formaliserede, hvilket igen kunne have givet anledning til en mere principiel drøftelse af ritualisering i jæger-samler-kulturer, men det får vi ikke rigtig noget af, ligesom jeg savner en klar og umisforståelig ritualdefinition med en dertil hørende teori. En herlig del af dette kapitel drejer sig om penanernes divination og især fuglevarsler. Det er *gefundenes Fressen* for religionshistorikeren. Det samme gælder et underafsnit om esoterisk og rituelt sprog, ligesom afsnittet om overgangs- og initiationsritualer er spændende læsning – i min optik er det dog pleonastisk at betegne det overgangs- og initiationsritualer (s. 297). Det er vel samme ting; men også her mangler referencer til aktuel forskningslitteratur (f.eks. har Jens Peter Schjødt skrevet glimrende om emnet, endog på dansk). Det samme gælder et andet forhold, Rothsteins drøftelse af penanernes *sihap*, en stærk amulet. Rothstein diskuterer den kraft, *bisa'*, som *sihap*-objekterne tilskrives, og overvejer, om de skal forstås som hellige? Måske, siger han, men der er et problem: "Der findes ikke noget ord for 'hellig' på penanernes sprog, og spørgsmålet er, om et begreb kan have eksistens, hvis ikke det er sprogliggjort? Næppe, men med den kristne mission er en nykonstrueret betegnelse for 'Helligånd', og dermed 'hellig', blevet introduceret" (s. 343f.). Sikke noget vrøvl. Hvis man skulle følge denne argumentation, ender Rothstein i en gevaldig selvmodsigelse, for hvad med religionsbegrebet, som penanerne heller ikke har? – det har ikke afholdt Rothstein fra at skrive om deres religion. Altså endnu et eksempel på, hvordan ideologisering gennemsyrrer og skæmmer bogen. Også her ligger et mere generelt problem, der udspringer af manglende forståelse for eller uvidenhed om Durkheims hellighedskategori, og dertil den vægt kristendom tilskrives som indbegreb af religiøs dårlighed.

I kapitel seks følger en undersøgelse af penanernes tidsforståelse. Her er der igen mere gods i fremstillingen, og atter gælder det den tanke, der løber som en rød tråd

gennem bogen, at penanerne i kraft af deres særlige habitat, regnskoven, lever i en anderledes symbiotisk relation med deres biotop. Rothstein kommer tæt på at hævde en isomorfi mellem kultur og levested. Vi andre, som er fordærvede af græsk filosofi og en kristen tids- og dermed også syndsforståelse, lever anderledes disharmonisk, må man forstå, i forhold til det miljø, vi befinder os i: "I modsætning til mennesker i vores del af verden, som altid skal være beskæftigede for ikke at blive irritable eller rastløse, har penanerne et socialt og psykologisk niveau, hvor en slags elementær inaktivitet hersker" (s. 358). Det kan, hævder Rothstein, forstås parallelt med daoismens *wu-wei*-forestilling, "den årvågne ikke-handlen, den bevidste gøren-ingenting" (s. 363. 358). Penanernes *stand-by-mode* forklares ud fra fraværet af muligheder: "I vores samfund, hvor inaktivitet nærmest opfattes som en forbrydelse (selv vores ferier skal være aktive og oplevelsesorienterede), lader vi en bog, tv, eller internet tage over, når vi ikke har presserende forpligtelser. Den mulighed har penanerne ikke. De er bare" (ibid.). Penanerne er ikke, må man forstå, fremtidsfokuserede:

Der venter ikke et endeligt mål eller en forløsende begivenhed forude. Verden bygger ikke på en guddommelig mekanisme. Ånderne har ingen forventninger, ingen ambitioner og ingen planer. Det har til sammenligning kristendommens gud, og kristen historiografi forsyner derfor mennesker med solide forestillinger om en fremtid, hvor tingene vil falde på plads. Ånderne er i skoven, men de venter ikke på penanerne, og penanerne har ingen grund til at handle for at stå sig godt med dem. Som vi skal se i kapitel 8 kan arbejde, produktivitet, og akkumulering af værdier derimod forbindes med kristne forventninger til fremtiden. Jeg forestiller mig, at dette bemærkelsesværdige fokus på nuet, er netop den mekanisme, som muliggør deres handlingsfrie momenter. Penaner er i stand til blot at være (s. 363f.).

Naturromantikken og idylliseringen af den 'ædle vilde' i dette afsnit taler vist for sig selv, ligesom Rothstein virker sært blind for interaktionen mellem religion og samfundsform. Tidlig Kristusreligion udgør såmænd blot, skønt det dog var et religionshistorisk *novum*, en betydelig udbredelse af tanker til stadig større grupper, som allerede var i omløb i en række kulturer, men forbeholdt mindre eliter. Når sådanne tanker vandt udbredelse, skyldtes det ikke mindst, at de i en stadig gensidig udveksling med ændrede samfundsstrukturer befordrede disse i et omfang, som andre tidligere religionsformer ikke gjorde helt så udtalt. Penanernes isomorfi med deres levested fører imidlertid til en eklatant mangel på tidsfornemmelse, som er radikalt anderledes end en moderne vesterlandsk tidsforståelse:

Penanerne synes at have et religiøst begrebsapparat som, så at sige, er tidløst. I sagens natur er påstanden meningsløs, for naturligvis findes der ingen menneskelige udtryk, som ikke er betinget af tid, men tidsstrukturerne i penanernes verden er af en helt anden karakter end den, vi er vant til. Der er ingen tidsgenererende mytologi på spil, men mytologi i en anden forstand, og ingen historiske begivenheder, der kan sætte en ny dagsorden på tidsfronten og derfor ingen kalendarisk tid. Tiden, som går, forlader således ikke mytens temporale (og, som vi skal se, spatiale) sfære. Hvad der følger, er sagt på en anden måde, en kort analyse af et religiøst system præget af, hvad jeg tentativt vil kalde *udifferentieret tid*, dvs. en tid, der ikke kan indrammes, fordi den netop er uden konturer (s. 384).

I meget af denne diskussion føler man sig hensat til at læse Whorf eller Vagn Lundbye om den helt anderledes virkelighedsforståelse hos oprindelige folk. Den form for naturromantisering har Armin W. Geertz (2007) grundlæggende problematiseret; men det anfægter åbenbart ikke Rothstein, som enten er uvidende om det eller har valgt at ignorere det. Misforstå mig ikke, for der er interessante overvejelser i afsnittet om penanernes tidsopfattelse; men i stedet for at relatere den til andre jæger-samler-samfunds tidsforståelse er det igen, noget trættende, en temmelig løst konstrueret kristen tidsopfattelse, som skal udgøre sammenligningens negative folie – man føler sig hensat til Karl Löwiths meget bastante sammenligning mellem en jødisk-kristen lineær tidsforståelse over for græsk mytisk cirkulær opfattelse (se f.eks. s. 387-9); men så er vi tilbage i 1950'erne og ikke moderne forskning! Modstillingen giver diskussionen et skævt og anakronistisk præg.

Med kapitel syv om "Omgivelserne" når vi et helt centralt punkt i bogen. Er der, som hævdet af Rothstein, en næsten symbiose mellem penaner og deres levested, må argumentationen her selvsagt være afgørende. Som penanerne ikke har noget begreb om religion, gælder det samme i forhold til natur, fordi de ikke etablerer en betydningsfuld forskel mellem natur og kultur (s. 399-401). Denne del er fornuftig, men igen kommer den næsten tvangsmæssigt begrundede sammenligning med kristendom ind og forstyrrer billedet (s. 401f.). Det fører f.eks. Rothstein til at stirre sig blind på begrebet 'hellighed,' hvor han forveksler en durkheimsk hellighedsforståelse med en kristen, men det er altså to forskellige ting, som enhver der har læst Durkheim vil vide. Og medens det durkheimske hellighedsbegreb kan bruges til også at udlægge kristne manifestationer af hellighed, gælder det selvsagt ikke omvendt (s. 417-19). Hvordan man på den ene side kan tale om tabuiseringer hos penanerne og på den anden side afvise relevansen af et durkheimsk hellighedsbegreb hos dem overgår min forstand; men en del af forklaringen skal måske søges i manglende kendskab til Durkheim.

Jeg er helt med på det biosemiotiske perspektiv, som præsenteres i et vigtigt afsnit (s. 424-30). Jeg opfatter min egen aktuelle forskning som indfældet i både et biosemiotisk og kultur-gen-koevolutionært perspektiv, så jeg hilser det mere end velkommen, at Rothstein også har set lyset. Men der er desværre nogle temmelig alvorlige misforståelser, som lader antyde et noget løseligt kendskab til nichekonstruktionsteori, et gen-kultur-koevolutionært synspunkt og biosemiotik. Rothstein hævder i ramme alvor, at: "Dermed har jeg forsøgt at sammenblende to domæner, som ellers holdes adskilt i semiotikken, nemlig hhv. den biosemiotiske tradition og det semiotiske studie af kultur og samfund" (s. 426). Undskyld mig, biosemiotikken har Peirce som en af sine helt afgørende forudsætninger, hvilket Rothstein f.eks. kan forvise sig om ved at læse Hoffmeyer, som han selv henviser til! Og som jeg skrev i indledningen, kan man altså ikke vælge og vrage mellem forskellige kulturer og levesteder ud fra et biosemiotisk perspektiv. Enten gælder det, eller også gælder det ikke: *Tertium non datur!* Det er ikke sådan, at penaner set fra et biosemiotisk synspunkt lever i harmoni med deres habitat, medens biosemiotikken intet har at sige om ditto kristne, vesterlandske kulturer med andre levesteder. Biosemiotik udsættes her for en kultur-rel usurpation, så vi næsten ender i en eller anden form for økospiritualitet.

I kap. 8 "Kristen mission: cui bonum?" kommer, ikke helt overraskende i lyset af de forudgående 440 sider, frontalangrebet på kristendom. Jeg har sjældent læst så overfladisk og fordomsfuld en drøftelse af kristendom. Man tager sig til hovedet. Eller rettere, som religionshistoriker undrer man sig såre over, hvordan en anden religionshistoriker i studiet af kristendom i den grad kan bære hovedet under armen. Det er som om kristendom, i Rothsteins forståelse, er et *sui generis*-fænomen helt uden sammenhæng med andre samtidige religioner, i dag såvel som historisk. Ubehaget ved, at en kristen mission har skamredet penanerne, kan jeg kun dele med Rothstein, men det er, som om han her helt glemmer omtalen af de multinationale tømmerfirmaer, uden hvilke missionsbestrebelsene vil være utænkelige. Igen, der er faktisk en sammenhæng mellem socio-materielle forudsætninger og kulturelle manifestationer, som Marx og Spencer om nogle påpegede.

Rothstein henviser f.eks. til en religionshistoriker, Linda Langemark, som skulle have påpeget, at mission skulle udgøre "det grundlæggende ritual for al kristendom" (s. 446). Der er tale om en uudgiven artikel i tidsskriftet Chaos; men det gør det unægtelig også vanskeligt at tage stilling til, når der intet sted i bogen præsenteres en formaliseret ritualdefinition. Hvordan i al verden mission lader sig forstå som ritual, vil jeg gerne vide. At der i mission kan indgå ritualiserede elementer, er banalt, men det gør selvsagt ikke et grundlæggende ideologisk bestemt fænomen til et ritual! Jeg synes dog, at det mest problematiske i denne sammenhæng er Rothsteins underliggende essentialiserende religionsopfattelse. Det havde jeg ikke set komme: "Kristendom kan ikke fungere i ethvert samfund svarende til, at man ikke kan tale tysk med engelsk grammatik" (s. 452) – og så er vi på ny tilbage ved Sapir-Whorf-problemet, som Rothstein slet ikke synes at kende. Det turde være en kategorisammenblanding, der vil noget. Hvis man som jeg opfatter religion, herunder også kristendom, som en helt afgørende evolutionær driver i sammenhæng med basale kulturelle og sociale mekanismer som kultur- og gruppedannelse- samt, ikke mindre væsentligt, fastholdelse, fremstår essentialiseringen mærkværdig, og den hænger ikke argumentativt sammen med bogens diskussion i øvrigt. Hvordan Rothstein f.eks. kan hævde, at: "Med den kristne teologi bliver verden abstrakt og uden substans, fordi man ikke længere kan forme det konkrete landskab mytologisk" (s. 470), er mig gådefuldt. Her er forskeren stået helt af og har givet los for den tvangsideologisering, som al god videnskab netop skulle hindre.

Det er vel heller ikke kristendom, som er på vej til at udrydde den traditionelle penankultur: "Konsekvensen af kristendommens sejr er penanernes kollektive kulturelle og religiøse amnesi" (s. 475). Kristendom er vel blot en del af et større problem, nemlig modernitetens globale udbredelse. Kulturer kommer og går, som Durkheim så klarere end andre. Det er et uomgængeligt vilkår. Nogle er mere bæredygtige eller adaptive end andre, hvilket også er et væsentligt religionshistorisk forskningsspørgsmål. Men i ramme alvor kan vi da ikke meningsfuldt, hverken som forskere eller oplyste mennesker, ønske at bevare penanerne i deres traditionelle livsform og dermed formene dem adgang til alle de goder, som en moderne kultur også uomgængeligt indebærer, som f.eks. medicin, hospitalsbehandling, adgang til skolevæsen, etc.

Nostalgisk, men uetisk elegi

Om Rothstein vil det eller ej, ender han i tribalromantisering med dertilhørende særligt kristendoms- og delvist modernitetsdæmonisering (han nævner f.eks. selv med reference til Nicolaisen, at enkelte penangrupper var blevet agerbrugere før de kristne missionærers komme (s. 25). Ja, modernitet og udvikling er uomgængelig, når vi taler evolution!). Det er simpelthen for utroværdigt. Jeg synes som også Rothstein, at det er et kulturelt tab, når sprog, kulturer og religioner forgår, men det er nu en gang et uafvendeligt evolutionært vilkår. Alternativt skal man, sat på spidsen, fastholde andre folk i deres oprindelige kulturelle livsvilkår. Det kan man kun ved at afskære dem adgang til alle de goder, både Rothstein og jeg vel er enige om at værdsætte – Rothstein skriver ganske sigende intet om spædbørnsdødelighed eller gennemsnitlig levealder blandt penanerne. Det er efter min mening et etisk helt uholdbart standpunkt at indtage. Og opfattelsen bliver ikke mindre problemfyldt, når den samtidig rummer en i den grad ahistorisk essentialisering af en anden religion, kristendom. Så ligner det et tvangsideologisk projekt alle dets fortjenester ufortalt.

Jeg erkender, at jeg har skrevet en endog meget kritisk anmeldelse af denne bog, som ikke desto mindre rummer en imponerende arbejdsindsats og engagement. Men alle de positive ting, der er at sige om den, opvejer ikke de tunge problemer, den indeholder. Når Rothstein slutter sin bog med at skrive: "De kristne penaner har lært, at de skal være glade, men deres ansigtsudtryk og deres adfærd fortæller en helt anden historie, som bekræftes af et religionshistorisk blik" (s. 496), er det måske i virkeligheden denne historie, Rothstein har ønsket at skrive. Det er helt i orden og jeg har også forståelse for den; men så er det bare hverken religionshistorie eller videnskab. Så er det et politisk budskab, og det er som bekendt en helt anden historie.

LITTERATUR

- Boehm, Christoph,
1999 *Hierarchy in the Forest. The Evolution of Egalitarian Behavior*, Harvard University Press.
- Bühler, Karl,
1965 *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache*, Gustav Fischer Verlag.
- Descola, Philippe
2013 *Beyond Nature and Culture*, University of Chicago Press.
- Douglas, Fry
2013 "War, Peace, and Human Culture. The Challenge of Achieving Scientific Objectivity," idem, ed., *War, Peace, and Human Nature. The Convergence of Evolutionary and Cultural Views*, Oxford University Press.
- Durkheim, Émile
2007 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, CNRS Éditions.
- Geertz, Armin W.
2007 "Rekonstruktionen af Hopiindianernes religion, kultur og mentalitet: Videnskab kontra litteratur", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 50, 47-57.
- Haidle, Miriam Noël
2009 "How to think a simple spear?" Sophie A. de Beaune, Frederick L. Coolidge og Thomas Wynn, eds., *Cognitive Archaeology and human evolution*, Cambridge University Press, 57-73.
- Haidle et al.,

- 2015 "The Nature of Culture: an eight-grade model for the evolution and expansion of cultural capacities in hominins and other animals," *Journal of Anthropological Sciences* 93, 43-70, 60-63.
- Turner, Jonathan H. & Alexandra Maryanski
2008 *On the Origin of Societies by Natural Selection*, Paradigm Publishers 2008.
- Veyne, Paul
1988 *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay on Constitutive Imagination*, oversat Paula Wissing, Chicago University Press.
- Weber, Max
1963 "Zwischenbetrachtung," *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (fünfte photomechanisch gedruckte Auflage), Mohr-Siebeck.

*Anders Klostergaard Petersen, professor, cand. theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*