

Religion og klasse i et senmoderne perspektiv

HENRIK REINTOFT CHRISTENSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The concept of class focuses historically on the economic exploitation of labor and on the conflict that arises between the exploited and exploiters. The German sociologists Hartmut Rosa and Andreas Reckwitz contribute in different ways to a new conceptualization of class society. In the culturalized class society the measure of the quality of life is the capacity of the individual to achieve self-realization as a unique and authentic individual. In this society of singularities culture plays a crucial role for the ability to establish meaning and motivation which potentially give religion, religious symbols, and religious narratives an important role in the realization of an authentic and unique life course. The article presents Rosa's and Reckwitz' theories and discusses the possible role of religion. Furthermore, it identifies the differences between the classical and the new class society and critically discusses the capacity of contemporary sociology of religion to grasp the consequences of their theories.*

DANSK RESUMÉ: *Klassebegrebet har traditionelt handlet om den økonomiske udbytning af arbejdskraft og den konflikt der udspiller sig mellem udbyttede og udbyttede. De tyske sociologer Hartmut Rosa og Andreas Reckwitz bidrager på forskellig vis til forståelsen af et nyt klassesamfund. I det 'kulturaliserede klassesamfund' har den enkeltes evne til at realisere sig selv som et unikt og autentisk individ fået en ny og afgørende rolle for udlevelsen af et vellykket liv. I dette 'singulariteternes samfund' spiller kulturprodukter, herunder religion, en afgørende rolle for etableringen af mening og motivation, og hermed får også religion og særligt religiøse symboler og narrativer en potentielt vigtig rolle for realiseringen af et autentisk og unikt liv. Artiklen redegør for Rosas og Reckwitz' samtidsdiagnoser og diskuterer religionens rolle heri. Derudover identificerer den forskellene mellem det gamle og det nye klassesamfund og forholder sig kritisk til den eksisterende religionssociologis evne til at håndtere konsekvenserne af denne diagnose.*

KEYWORDS: *religion and class; social acceleration; singularization; creative class; ludic religiosity*

Indledning

Klasseteori og klasseanalyse er et forsøg på at undersøge hvordan man kan karakterisere samfundets sociale strukturer, det vil sige , hvordan man meningsfuldt kan kategorisere individerne i samfundet. Bag klasseanalysen ligger der derfor en forestilling om at samfundet indeholder en række distinkte grupper, som det giver mening at identificere frem for blot at hævde, at samfundet er summen af alle enkeltindivider. Den klassiske marxistiske klasseteori er en teori om politik i bred forstand. Teoriens centrale omdrejningspunkt handler ikke om hvem der befinder sig i hvilken klasse, men hvilke interesser de forskellige klasser varetager, og hvordan de kommer til udtryk i den politiske kamp om værdier – helt primært i kampen mellem løn og profit. Ud over Karl Marx har også Max Weber arbejdet med inddelingen af individer i sociale kategorier, og Weber har grundlagt det man kan kalde stratificeringsperspektivet (Weber 1976). Han er ikke primært interesseret i den politiske kamp mellem klasser, men hvordan deres forestillinger om verden hænger sammen med de livsvilkår mennesker i samme strata deler. Ifølge Weber findes der ikke klasseinteresser i sig selv, men kun enkeltindivider der deler en fælles økonomisk position, og deres individuelle interesser kommer til udtryk som gruppens fælles eller gennemsnitlige interesse (Barbalet 1980, 406).

I de klassiske klasseteorier har religion forskellige roller. Mest kendt er formentlig Marx' sammenligning mellem religion og opium: "Religionen er den betrængte skabnings suk, en hjerteløs verdens hjerteslag og åndløse tilstandes ånd. Den er folkets opium" (Marx 1970, 51-52). Religion er som smertestillende medicin, der gør det muligt at dulme lidelse og holde hverdagen ud. Marx har forståelse for behovet, men er samtidig kritisk over, at det også svækker muligheden for forandring. For Weber handler religion også om de sociale vilkår, der gør sig gældende, men mindre deterministisk og mere interpretivistisk end hos Marx. Hos Weber handler det om at forstå, hvordan den teologiske forståelse af de gældende livsvilkår er med til at legitimere den sociale orden og gøre individets tilværelse meningsfuld.

Som Pål Repstad viser i sit bidrag til dette temanummer, forsvandt klasseteorien ud af religionssociologien, som i højere grad vendte sig mod etnicitet og køn som de relevante sociale kategorier, der blev koblet med religion. Han konkluderer, at både religionssociologi som disciplin og religionssociologer som individer har været klasseblinde (Repstad 2023). Der er imidlertid flere grunde til, at det er relevant at genbesøge klasse fra et religionssociologisk perspektiv. En grund er, at religion nogle steder bruges som middel til at skabe social mobilitet. I dele af Latinamerika er der således en religiøs konkurrence mellem pentekostale og katolske grupper. En del af konkurrencen handler om at tilbyde en vej ud af underklassen og op i middelklassen, og den såkaldte fremgangsteologi er en teologi, der bruger økonomisk fremgang som tegn på religiøs udmærkelse (Lindhardt 2014; Parker 2015).

En anden grund er, at der i det senmoderne samfund er sket en række forandringer, som atter gør det muligt for religion at komme til udtryk i en klassesammenhæng. Det er denne sidstnævnte grund, som denne artikel undersøger. Med udgangspunkt i Hartmut Rosas teori om det senmoderne samfund som et accelerationssamfund (2003), og i Andreas Reckwitz diagnose af det senmoderne samfund som singulariteternes samfund (2019) har en række forandringer i samfundet ført til etableringen af nogle nye strukturer, der gør det værd at genbesøge klasseperspektivet. Reckwitz går så langt som at argumentere for at udviklingen "af det sociale i senmoderniteten ikke er klassesamfundets *afslutning*, men snarere *begyndelsen* på et nyt klassesamfund" (Reckwitz 2019, 247). Formålet med artiklen er at præsentere denne nye klassesamfundsanalyse og diskutere den rolle religionen kan spille heri. Først redegør jeg for Rosas forestilling om social acceleration og Reckwitz' diagnose af samfundets singularisering, før jeg undersøger klasseperspektivet i singulariteternes samfund nærmere. Dernæst præsenteres den rolle, religion tildeles i deres teorier. Afslutningsvis diskuterer jeg nogle af de konsekvenser samfundsdiagnosen har for studiet af forholdet mellem religion og det nye klassesamfund, og argumenterer herunder for nødvendigheden af et nyt forskningsprogram, der i højere grad tager de forandringer, de identificerer, alvorligt.

Det senmoderne samfund

En væsentlig del af sociologien er beskæftiget med at identificere de mest karakteristiske træk ved samtiden og hvordan den adskiller sig fra tidligere perioder. De tyske sociologer Ulrich Beck, Boris Holzer og André Kieserling har endda argumenteret for at "Situationsdeutung und Zeitdiagnose" er en af sociologiens tre kerneopgaver (Beck et al. 2001, 63). For klassikerne var der tale om en diagnose af det moderne samfund i forhold til det før-moderne – eller traditionelle – samfund, men sidenhen har interessen forskudt sig til en diskussion om et brud inden for det moderne, hvad enten det er skellet mellem moderne og postmoderne (Lyotard), fast og flydende moderne (Bauman), eller første og andet moderne (Beck). Fælles for disse bestræbelser er ønsket om at identificere en række dominerende karakteristika, der kan beskrive vores samfund. For meget empirisk orienterede forskere virker denne periodisering ofte for generel og reduktionistisk; men omvendt mener samtidsdiagnostikken selv, at den gør det muligt at se nye brudflader og stille nye spørgsmål når særlige udviklingstendenser identificeres, isoleres og dissekeres.

Hartmut Rosa argumenterer for, at man i den klassiske sociologi har overset temporalitet i forståelsen af modernitet. Hverken Durkheim, Weber eller Marx havde blik for konsekvenserne af en ny opfattelse af tiden. Det er ifølge Rosa overraskende, fordi de processer, de var optagede af, drives frem af den sociale acceleration. Den er et uomgængeligt og konstituerende træk ved det moderne (Rosa 2003, 3). Acceleration er et begreb fra fysikkens verden, som beskriver den hastighed, hvormed hastigheden forøges, og det mener Rosa kan overføres på sociale forhold. Social acceleration kom-

mer til udtryk på forskellige måder, og han argumenterer for, at man empirisk og analytisk kan skelne mellem tre former for social acceleration. Den første er den teknologiske acceleration: at målorienterede processer i forbindelse med produktion, distribution og kommunikation sker hurtigere og hurtigere: computere bliver hurtigere, rækkevidden af personlig transport er blevet længere, og nye teknologier gør det i det hele taget muligt at nå mere på kortere tid. Dette er accelerationer i samfundet, og én af konsekvenserne er, at rum, eller i det mindste afstand i rum, mister sin betydning, mens tid får større betydning (Rosa 2003, 6). Disse utallige og konstante – om end små – kvantitative stigninger i hastighed har dog stor kvalitativ betydning for samfundet. Den anden form for social acceleration han identificerer, er ikke accelerationen i samfundet, men af samfundet. Hastigheden hvormed samfundet forandrer sig, er også stigende. Forandringer sker hurtigere end nogensinde, og det har stor betydning for vores hverdag og hele vores tilværelse.

[The] rates of change themselves are changing. Thus, attitudes and values as well as fashions and lifestyles, social relations and obligations as well as groups, classes, or milieus, social languages as well as forms of practice and habits are said to change at ever increasing rates (Rosa 2003, 7).

Med social acceleration af samfundet peger Rosa på, at samfundets institutionelle stabilitet undermineres. I forlængelse af denne form for social acceleration peger han for det tredje på accelerationen i vores levevis. Paradoksalt er udgangspunktet for den teknologiske acceleration ofte at frigive tid, så vi ikke har så travlt og vi derfor skulle få mere tid; men ofte sker det modsatte, fordi de teknologiske landvindinger samtidigt muliggør en række sociale praksisser, som vi kan bruge den nyvundne tid på.

The explanation for this is to be found in a phenomenon that is well known from the realm of capitalist production and might be called the 'slippery slope' phenomenon: the capitalist cannot pause and rest, stop the race and secure his position, since he either goes up or goes down; there is no point of equilibrium since standing still is equivalent to falling behind, as Marx as well as Weber pointed out. Similarly, in a society with accelerated rates of social change in all spheres of life, individuals always feel that they stand on 'slippery slopes': taking a prolonged break means becoming old-fashioned, out-dated, anachronistic in one's experience and knowledge, in one's equipment and clothing as well as in one's orientations and even in one's language. Thus, people feel pressed to keep up with the speed of change they experience in their social and technological world in order to avoid the loss of potentially valuable options and connections (Anschlußmöglichkeiten). This problem is aggravated by the fact that in a world of incessant change it gets increasingly difficult to tell which options will eventually turn out to be valuable. Hence, accelerated social change will in turn lead to an acceleration of the 'pace of life.' And finally, as we saw at the outset, new forms of technological acceleration will be called for to speed up the processes of productive and everyday life. Thus the 'acceleration cycle' is a closed, self-propelling process (Rosa 2003, 11).

For Rosa er en af konsekvenserne af hans samtidsdiagnose, at individet risikerer at blive fremmedgjort over for sig selv og sin omverden, og hans senere arbejder har derfor handlet om, hvordan denne fremmedgørelse kan bekæmpes, særligt ved at individet aktivt søger at indgå i et resonant forhold med sin omverden (Rosa 2019). Sammen med blandt andet natur og kunst, mener han at der er en særlig rolle for religion (Rosa

2019, 435-453). I det accelererede samfund kan religion bruges som en måde at sætte hastigheden ned på, og han peger på både midlertidige og permanente eksempler på deceleration. Den midlertidige form for deceleration er de praksisser, hvor individet tager en pause for bedre at kunne håndtere tilværelsen i et accelereret samfund. At tage på retræte i et kloster, at dyrke yoga, at deltage i gudstjenester, pilgrimsvandringer eller den stigende udbredelse af mindfulness kan være eksempler på praksisser, der kan give individer et pusterum fra en hektisk hverdag. Ironisk er der et stigende – accelerende – antal former for deceleration, og der udarbejdes hele tiden nye. Spaghetitigudstjener henvender sig til travle familier, pilgrimsruten på Møn, Camønoen, er blandet andet blevet beskrevet som et fristed fra "højhastighedssamfundet" (Nygaard 2016), og der arbejdes intenst på at finde ud af hvor lidt tid man kan bruge på mindfulness for at få udbytte af det (Hyland et al 2015). Den radikale deceleration finder han i anti-modernistiske miljøer, hvor forskellige religiøse eller anarkistiske bevægelser bruger deceleration i deres bekæmpelse af moderniteten. Med Amish som eksempel viser Rosa for, at denne form for deceleration er radikal, fordi den kræver at man afkobler – de-synkroniserer – sig fra det omkringliggende samfund (Rosa 2003, 22).

Rosa bruger ikke meget tid på klasse-perspektivet – og slet ikke i forhold til religion – men der er et par implicite referencer til konsekvenserne af acceleration for forskellige sociale grupper. Det gælder især de uintenderede konsekvenser af acceleration, hvor han – udover trafikpropper og depression – også nævner den strukturelle eksklusion af mennesker, der ikke kan få et fodfæste på arbejdsmarkedet, fordi deres kompetencer er forældede, fordi de ikke er omstillingsparate eller fordi de ikke kan levere inden for deadline og dermed ikke får deres midlertidige ansættelse forlænget. Rosa opfatter på den måde prekaritet som en ufrivillig form for deceleration, hvor fornemmelsen af at stå stille eller halse bagefter resten af samfundet kan få dysfunktionelle og endda patologiske konsekvenser for individet (cf. Petersen 2016). På trods af at Rosa ikke beskæftiger sig eksplicit med klasse-begrebet, er hans diagnose interessant i denne sammenhæng, fordi den har nogle bud på under hvilke omstændigheder (accelerationssamfundets præstationspres) religion kan blive relevant for bestemte grupper (prekariatet) i et senmoderne samfund.

Som mange andre samtidsdiagnostikere stiller Andreas Reckwitz' også forskellige epoker op over for hinanden, og undersøger deres indbyrdes forskelle. For Reckwitz (2019) er det ikke så meget det temporale der er i fokus, som det er forholdet mellem rationalitetens og kulturens logik. Han argumenterer for at de to logikker er grundstrukturen i alle samfund. Den rationelle logik er fokuseret på effektivitet, regulering og akkumulering af ressourcer, mens den kulturelle logik i stedet handler om det modsatte: ødselhed og overskridelsen af alt hvad der er strengt nødvendigt. Hvor rationalitet er en måde at håndtere samfundsmæssige knapheds- og ordensproblemer på, gennem blandt andet standardiseringer, er kulturen en måde at håndtere samfundsmæssige menings- og motivationsproblemer på gennem valoriseringer, det vil sige ved at tilskrive noget (subjekter, objekter, tid, rum og kollektiver) værdi (p. 87). Til trods for at disse to idealtypiske struktureringsprincipper er grundlæggende for alle

samfund, skelner han alligevel mellem traditionelle og moderne samfund. "Moderniteten radikaliserer både rationaliseringen og kulturaliseringen og har siden sin begyndelse i 1700-tallet udfoldet en social almenhedslogik og en social særegenhedslogik med en intensitet der er uden historisk fortilfælde" (p. 93). Her er ikke stedet at gå ind i det traditionelle samfunds kulturaliseringspraksisser; men i en europæisk kontekst er det værd at notere, at han især ser den førmoderne særegenhedslogikken i religion.

Hvad angår udviklingen i det moderne samfund, skelner han ikke kun mellem et moderne og et sen/post/andet moderne, men mellem tre modernitetsepoker. I den tidlige modernitet, som han også kalder borgerlig modernitet, og som tager sin begyndelse i slutningen af 1700-tallet, fylder oplysningstidens tanker og ideer. Disse tanker har haft uomgængelig betydning for de tekniske, kognitive og normative rationaliseringsprocesser der igangsættes i denne periode, men Reckwitz mener også, at mange har underkendt kulturaliseringens betydning. Romantikkens idealer og opfattelse af originalitet og æstetisk autenticitet er resultatet af en lige så usædvanlig særegenhedslogik, som den moderne rationalitet er en ny og radikal almenhedslogik. Romantikken kommer til at spille en hovedrolle i udviklingens af vore dages særegenhedskultur. Romantikken er "historiens første radikalt-singularistiske kulturelle bevægelse, hvor det enestående bliver tæt knyttet til autenticitetsidealet. Romantikkens betydning skyldes primært, at det menneskelige subjekt her for første gang i historien og på radikal vis orienteres i retning af det særegne forstået som 'det individuelle'" (p. 98). Men betydningen af denne bevægelse er ikke kun forbeholdt individet. Også 1800-tallets nationalisme kan ses som en måde, hvorpå det forestillede fællesskab man er en del af, har en egenverdi, der ikke er forenelig med andre samfund. Romantikken er, som underordnet modtendens til den rationelle videnskabeliggørelse af samfundet, dermed en måde at kulturalisere, og måske endda genfortrylle, verden.

Den anden periode i moderniteten kalder Reckwitz for den organiserede modernitet, som han tidsfæster til perioden 1920-1970. Den er kendetegnet ved industrialisering og udviklingen af en egentlig massekultur og er dermed almenhedslogikkens glansperiode. Det betyder imidlertid ikke, at romantikkens særegenhedslogik forsvandt; men den blev helt underordnet almenhedslogikken, og perioden kan på mange måder kaldes anti-individualistisk, fordi massekulturens er fokuseret på et efterligningsforbrug, hvor det mere handler om at tilslutte sig og falde i med det normale end at adskille sig som særegen. Reckwitz bruger den amerikanske forstad, suburbia, som billede på det han kalder "keeping-up with the Joneses-mønstret": demonstrationen af loyalitet over for den almengyldige normalitet (p. 100). Særegenhedslogikken forsvinder som sagt ikke, og i den organiserede modernitet afkobles kulturen i stigende grad fra staten og knyttes højere grad til markedet og økonomien. Forskellen på de to perioder er, at kulturalisering i den borgerlige modernitet skal forstås "som en intensivering af kulturen i borgerlige kunst- og dannelsespraksisser", mens kulturalisering i den organiserede modernitet er en ekstensivering af kulturen via forbrug og massemedier (p. 101).

Den tredje periode er den nuværende senmoderne periode fra slutningen af 1970'erne, hvor vi i stigende grad er vidne til konkurrerende singulariteter, hyperkultur

og polariseringer. Særegenhedslogikken er ikke længere en modtendens eller underlagt almenhedslogikken, men har tværtimod underlagt sig almenhedslogikken. Det almene og standardiserede er ikke forsvundet, men er blevet en usynlige infrastruktur for udbredelsen af særegenhedslogikken på grund af et historisk sammentræf af tre faktorer: autenticitetsrevolutionen, økonomiens transformation fra en industriel masseøkonomi til en postindustriel singularitetsøkonomi, og digitalisering. I forlængelse af Ronald Ingleharts teori om overgangen fra materialisme til postmaterialisme argumenterer Reckwitz for, at de gamle materielle målestokke for tilværelsen er blevet skiftet ud med nye postmaterielle. For de fleste mennesker har efterkrigstidens generelle velstands- og velfærdsstigninger flyttet fokus fra levevilkår til livskvalitet. Eller med Reckwitz ord: Fra rationaliseringens fokus på knaphed og orden til kulturaliseringens fokus på mening og motivation. Autenticitetsrevolutionen handler netop om individets ambition og forventning om at kunne udfolde sig i al sin særegenhed i jagten på autentiske erfaringer. Han ser ungdomsoprøret og 1968'er-generationens ideer og værdier som bindeleddet mellem romantikkens modbevægelse og fremvæksten af det senmoderne ideal om autenticitet, der har bredt sig som ideal for hele samfundet. "Romantikens omfattende kulturaliserings- og singulariseringsprogram, der historisk set blot var et subkulturelt fænomen, bliver dermed for første gang drivkraften til livstilen i et førende samfundsmiljø" (p. 103). Samtidig ændrer økonomien struktur og går fra en industriøkonomi, hvor omkostningseffektive produkter sælges på rationelle standardmarkeder, til en kreativ kulturøkonomi, hvor produkter og services sælges på kulturelle attraktionsmarkeder, hvor udbud og efterspørgsel ikke afhænger af pris, men af særegenhed og evnen til at afficering. Parallelt hermed har vi en omfattende digitalisering af samfundet, som gør det muligt at fabrikere singularitet. Økonomien og teknologien skifter ifølge Reckwitz side og går fra at være motorer for rationalisering og standardisering til at blive altafgørende for den stigende kulturalisering. De er motoren i den digitale kulturmaskine,

hvor objekter, subjekter, steder, begivenheder og til dels kollektiver konkurrer om at blive erkendt og anerkendt som varer med en kulturel særegenhedsværdi [...] Nu hunger performances efter opmærksomhed og synlighed og tracter efter at afficere deres publikum og blive vurderet som singulære i valoriseringsprocesser. Det handler dybest set om *synligheds- valoriserings- og afficeringsmarkeder*, der fremtvinger en dybtgående og genuin *kulturokonomisering af det sociale* (Reckwitz 2019, 105).

Den organiserede modernitets masseforbrug transformeres til et kulturelt forbrug, hvor forbrugerne ikke kun forbruger, men samskaber produkterne gennem forskellige meningstilskrivende praksisser. På den måde bliver de nye digitale medier vor tids kulturmaskiner: individer, der ønsker – og forventes – at udleve en singulær livsstil, har nu adgang til den teknologiske (digitale medier) og økonomiske (kulturkapitalisme) infrastruktur, der gør det muligt at udvælge de elementer der får individet til at fremstå med **en** singulær og autentisk profil. Det er i den forbindelse vigtigt at understrege, at singularitet ikke er det samme som individualisering, i den forstand individualisering forstås som en stigende uafhængighed af andre individer og en frigørelse fra sociale strukturer. Tværtimod, denne stræben efter at være enestående er ikke

kun et mål for den enkelte, men er i høj grad også en forventning til den enkelte. "Det senmoderne subjekt *performer* (på forlangende) sit eget særlige jeg for de andre, der bliver til et publikum. Kun når det virker autentisk, er det attraktivt" (p. 21).

Reckwitz argumenterer også for, at det senmoderne samfund er en hyperkultur, hvor alt hvad den globale nutid og fortid har frembragt potentielt kan valoriseres som kultur. Der er ikke længere forskel på fin- og lavkultur, deres og vores kultur, eller gammel og ny kultur. Alle kulturelle elementer er principielt ligestillede som potentielle kilder til opbyggelsen af en autentisk livsstil. Denne hyperkultur er dermed kendetegnet ved en kulturkosmopolitisme, hvor det tages for givet, at alle kulturelle elementer kan – og må – kombineres efter forgodtbefindende, og Reckwitz kalder da også denne kuraterende livsstil for kompositorisk singularitet. Det betyder ikke, at alle nødvendigvis accepterer denne udvikling. Reckwitz peger på en række nye sociale og kulturelle polariseringer, hvoraf nogle relaterer sig til klasse og religion. Der er for det første en ny polarisering af arbejdsforholdene mellem kreative og videnstunge job i kulturøkonomien og så de understøttende standardiserede job i en lang række servicefag, som har konsekvenser for fremkomsten af den nye middelklasse og den nye underklasse. Hvor den organiserede modernitet befordrede fremkomsten af den nivellerede middelklasse, det store mellemlag, så er der med de nye kulturaliseringsprocesser sat gang i en stigende polarisering mellem en succesfuld og kulturel opadstigende middelklasse og en social og kulturel devalueret ny underklasse. For det andet fører denne udvikling til en stigende polarisering mellem den libertære kulturkosmopolitisme, der mener at have retten til at kombinere og bruge kulturel mangfoldighed, på den ene side, og den konservative kulturessentialisme, der aktivt mobiliserer mod hyperkulturen, på den anden.

Det kulturelle classesamfund

Som allerede antydnet argumenterer Reckwitz for, at den organiserede modernitet på mange måder havde som mål at opløse classeskellene. I det nivellerede middelstandssamfund blev arbejderklassens levevilkår og velstand med tiden forbedret i et omfang, der løftede den op i middelstanden. Det nivellerende middelstandssamfund var karakteriseret af en elevatoreffekt, hvor alle blev stillet velstandsstigninger i udsigt. Når man bruger begrebet middelstanden, skyldes det, at der netop ikke er tale om en klasse, men om classesamfundets ophør. Der skete en standardisering og normalisering af livsformerne så kernefamilien, normale arbejdsforhold, rimelige levevilkår og frem for alt konformitet blev normen: At udvise "loyalitet over for en almengyldig normalitet" (p. 100), hvor det var vigtigere at efterligne resten af gruppen end at adskille sig som excentrisk blev idealet. Med overgangen til det senmoderne samfund undermineres det nivellerende middelsamfund af en voksende polarisering mellem den akademiske og kreative klasse, der besidder både kulturel og økonomisk kapital, og så en underklasse bestående af prekært ansatte i servicesektoren, ufaglærte arbejdere i industrien, arbejdsløse og folk på overførselsindkomst. De er ifølge Reckwitz ikke kun økonomi-

ske tabere, men i høj grad også "kulturaliseringstabere" (p. 311). Mellem disse to grupper finder vi den gamle middelklasse, som er trængt, fordi den ikke længere er toneangivende som den var i efterkrigstiden og indtil 1980'erne. Dens ideal om en normal livsstil er ikke længere den overordnede, men den laveste fællesnævner. At indordne sig under gruppens almenyldige normalitet er ikke længere attraktivt – at adskille sig er ikke længere sært og excentrisk, men unikt og autentisk. I modsætningen til tidligere er der ikke længere nogen elevatoreffekt, hvor vi alle løftes op, men en paternostereffekt, hvor nogle grupper løftes op mens andre sænkes. Hvor elevatoreffekten kunne være et middel til opløsningen af klassesamfundet, er den senmoderne paternostereffekt derimod et tegn på etableringen eller cementeringen af et nyt klassesamfund, som tydeligt kommer til udtryk på tre områder, der hænger uløseligt sammen. For det første er høj uddannelse og kulturel kapital blevet de vigtigste faktorer for individernes muligheder for at udforme deres egen livsstil. For det andet er der opstået konsensus om, at den valoriserede livsstil er den livsstil, der stræber efter at realisere sig selv og lykkedes med at definere og selv leve det gode liv. For det tredje abonnerer alle på de praksisser, som valoriserer den selvrealiserede livsstil som de højtuddannede med kulturel kapital besidder. Ulighed i dag handler i mindre grad om ulighed i materiel forstand, men netop om ulighed i kulturel forstand.

Mens det nivellerende middelstandssamfund kunne indfri sine løfter om en behagelig livsstil for del fleste, stiller senmoderniteten en forbilledlig og attraktiv, singulariseret livsstil i udsigt, om end dette løfte ikke kan indfris for flertallets vedkommende (p. 255).

Den nye middelklassens livsstil med fokus på succesfuld selvrealisering er en akademisk klasse. Det der gør den til en klasse, er dens høje kulturelle kapital. Den livsstil der er forbundet med denne klasse, er præget af autenticitet, kulturel åbenhed, livskvalitet og kreativitet. Den er en symbiose af det romantiske ideal om autenticitet og det borgerlige ideal om status og succes. Historisk var disse livstile modsatrettede; men med 1968-er generationens kulturrevolution er de i stigende grad fusioneret, så selvrealisering ikke længere sker på bekostning af status og succes, men netop ved hjælp af status og succes. I den nye middelklasse skaber individet sig selv som værdifuld gennem den måde, det kombinerer sine hverdagspraksisser på en meningsfuld måde. Hverdagen skal opleves og præsenteres som "værdifuld, autentisk og tilfredsstillende" (p. 263). "Selvrealiseringssubjektet 'befolker' sit liv med praksisser, hvor objekter, steder, begivenheder, kollektiver eller andre subjekter kan erfares som enestående, kan værdsættes og nydes i al deres singularitet" (p. 262).

Underklassen derimod bliver ofte genstand for devalorisering, og fordi det er den akademiske middelklassens livsstil, der er målestokken, kommer devalueringen både udefra og indefra som en internaliseret devaluering af egen livsstil. Hvor den traditionelle underklasse blev devalueret udefra, så var den internt præget af en arbejdssetos, hvor der var en stolthed forbundet med at arbejde hårdt og have evnerne til at tjene til dagen og vejen med en vis værdighed, og arbejdet var dermed ikke internt devalueret. Den nye underklassens medlemmer har ikke samme stolthed forbundet med deres jobs og er opmærksom på, at de servicefunktioner de varetager, er en del af den infrastrukt-

tur, der gør det muligt for den nye middelklasse at leve et attraktivt liv. Den nye underklasses muligheder for at realisere sig gennem arbejdet er omvendt proportionalt med den nye middelklasses mulighed for at realisere sig gennem arbejdet og viser tydeligt hvordan paternostereffekten fungerer (p. 310-314).

Religion i det senmoderne klassesamfund

Reckwitz præsenterer sin ide om singulariteternes samfund som en almen samtidsdiagnose og er generelt uinteresset i religion. I sin bog nævner han, en passant, det boomende marked for religion inden han sammenligner det med kampen mellem byer om beboere og mellem politiske partier om vælgere (p. 144). Han har dog et helt afsnit om religiøs fundamentalisme sidst i bogen, hvor han modstiller den organiserede modernitets stigende sekularisering med religionens øgede synlighed og relevans i senmoderniteten.

Blandt alle former for senmoderne kulturessentialismer opererer de religiøse fundamentalismer med den skarpeste afgræsning mellem en etisk værdifuld indre verden og en etisk forkastelig omverden. De er – for nu at gøre brug af Max Webers begrebsapparat – verdensfornægtende forløsningsreligioner par excellence (p. 362).

Han er klar over, at ikke al religion i det senmoderne er fundamentalistisk, men bruger ikke meget plads på det, ud over at notere, at der blandt de historiske embedskirker sker en fortsat sekularisering, mens de nye tilbud er attraktive fordi de ikke nøjes med privat tro og standardiseret kirkegang, men fokuserer på "ikkehverdaglige og singulært oplevede performances og begivenheder" (p. 361). Han kommer imidlertid ikke nærmere ind på det religiøse i hverken embedskirkerne eller de nye tilbud. Fra et religionssociologisk perspektiv minder hans distinktion om institutionaliseret og ikke-institutionaliseret religion. I forhold til den institutionaliserede religion generelt og de nationale kirker specifikt er Rosas og Reckwitz' diagnoser relevante, når man ser nærmere på de konkrete tiltag, der forsøger at gøre de institutionaliserede religioner mere attraktive. Mange steder reklamerer de med at tilbyde en pause til travle mennesker, hvad enten der er tale om spaghettigudstjenester rettet mod børnefamilier eller egentlige gudstjenester som fx i Brøndby Strand. "Pusterum er en alternativ gudstjenesteform med få ord, meget musik og et lavt tempo, så vi kan stoppe op og mærke os selv i en travl hverdag" (Pusterummet). Det kan også være tilbud som kirke-yoga, der tydeligt italesætter det nye fokus på krop og afficering. En sognepræst forklarede til Kristeligt Dagblad, at de efter en visionsdag tilbage i 2012

'ønskede et koncentreret fokus på, hvordan vi kan dyrke kroppen [og] bruge den som en del af troen,' siger Stine Ravnborg Nissen og uddyber: 'For mange kristne og dem, som kommer i kirken er kroppen kappet af. Troen er blevet alt for intellektuel og noget, som sidder fra halsen og op' (Lauritsen 2014).

Der er på den måde et fokus på at skabe singulært oplevede performances og begivenheder, der ofte har som mål at sænke tempoet. Marie Vejrup Nielsen har i sine undersøgelser af moderne kristendom blandt andet undersøgt forandringer i folkekirken og

argumenterer for, at udviklingen af mange af de nye aktiviteter kan forstås som eksempler på det, hun kalder 'forbrugermagt' (Nielsen 2009, 74). Ved at se på arrangementskalenderen i Kristeligt Dagblad dokumenterer hun et væld af nye gudstjenesteformer og peger derudover på en vækst i antallet af pilgrimsvandring, retræter og meditationsgudstjenester.

Det er tydeligt ud fra disse aktiviteter, at de ikke er motiveret ud fra universitetsteologien, men i stedet er formet af en interesse for de elementer i kulturen, som er tiltrækkende for mennesker i dag – det kan være fællesspisning som afhjælpning af en stresset børnefamiliehverdag, fællesskab for ældre der bor langt fra deres familie, eller spirituelle tilbud til personlig, åndelig udvikling eller en pause fra hverdagen (Nielsen 2009, 76).

Nielsen forklarer disse forandringer med "den generelle samfundsudvikling og sekularisering af samfundet" (p. 78) uden at præcisere hvad den generelle samfundsudvikling er. Med udgangspunkt i Rosa og Reckwitz' diagnoser bliver det muligt at identificere de processer der ligger til grund for udviklingen. Især Reckwitz' diagnose kan også være med til at forklare, at medlemmerne af kirken finder den relevant i forbindelse med vigtige begivenheder i deres families liv, men ikke i lige så høj grad vigtig når det kommer til kirkens egne vigtige begivenheder. I det perspektiv er dele af den institutionaliserede religion ved at udvikle sig til en event-religion, der er attraktiv på grund af de rammer den tilbyder i forbindelse med vigtige begivenheder.

For nogle præster er kravene om det personlige og unikke blevet så omsiggribende, at de har forsøgt at starte en offentlig debat om det, fx i forhold til bryllupper (cf. Ole Juul 2015; Kathrine Lilleør 2016). Kirstine Helboe Johansen har i sit studie af samtalerne mellem præster og par forud for vielsen også noteret denne tendens. Selv blandt dem der valgte den traditionelle vielse uden alt for mange overraskelser og specielle ønsker, var det et gennemgående træk, at de netop selv aktivt havde valgt, at det skulle være traditionelt og ikke bare ubevidst accepterede præstens forslag (Johansen 2019). Gennem det bevidste valg bliver det traditionelle udtryk for det autentiske og unikke – også selvom det af nogle måtte blive opfattet som konformt, så længe de rigtige mennesker ved, at der er tale om bevidste valg.

På baggrund af denne udvikling kan man forvente, at den almindelige kirkegang ville være for nedadgående mens de rituelle markeringer af livsovergange fortsat vil være attraktive, fordi det er en måde at fremvise en selvrealiserende livsstil på. Selvom kvalitative studier understøtter dette, så er det svært at vise på et større samfundsmæssigt plan. Siden starten af 1980'erne hvor man begyndte at spørge systematisk til kirkegang, har andelen af dem, der går i kirke minimum en gang om måneden ligget ret stabilt på 10 procent af befolkningen. Den almindelige højmesse – den standardiserede kirkegang – har dermed ikke været udsat for nogen mærkbar ændring. Det er imidlertid muligt, at der er sket en forandring i motivationen bag deltagelse i højmesen, som kan forstås ud fra behov om deceleration eller singularisering; men det kan de eksisterende befolkningsundersøgelser ikke svare på. Hvad angår overgangsritualerne, er udviklingen heller ikke entydig. Selvom vi har tallene for kirkelige handlinger i folkekirken og blandt andet kan se, at særligt dåbs- og vielsesprocenten er gået ned, er det ikke ensbetydende med at ritualiseringen er mindre vigtig, men måske blot at

kirken ikke nødvendigvis er ramme om den. Navngivningsfester og borgerlige vielser kan erstatte de kirkelige handlinger og samtidig indfri forventningerne til kurateringen af et autentisk liv. Samtidig kan kirken fortsat være en vigtig ramme omkring de ritualer som mange familier fortsat finder vigtige. Man kan derfor med udgangspunkt i det singulariserede samfund overveje om kirken i højere grad fungerer som infrastruktur, dvs. den velkendte og standardiserede proces eller ramme, som gør det muligt for individerne at bygge en intens subjektiv og singulær begivenhed ovenpå.

Siden Paul Heelas' og Linda Woodheads undersøgelse af hvad de kalder den spirituelle revolution i den engelske by Kendal (Heelas & Woodhead 2005), har forholdet mellem institutionaliseret religion og det holistiske miljø været diskuteret (Bruce 2006; Voas & Bruce 2007). I forhold til den form for ikke-institutionaliseret religion der kommer til udtryk i det holistiske miljø, er det tydeligt, at den ofte forstår at drage nytte af både autenticitetsrevolutionen og den digitale revolution. Heelas og Woodhead peger selv på, at det særlige forhold mellem udbyder og klient skaber en relation, der bygger på en opfattelse af det hele og særlige menneske. Det holistiske perspektiv er nødvendigt for at kunne hjælpe den enkelte. Udgangspunktet bliver den enkeltes egne oplevelser og følelser, hvilket dermed understreger og prioriterer den autentiske særegenhed, som den senmoderne og singulære livsstil bygger på. I en tidligere bog (2000) beskriver de det, de kalder *spiritualities of life*, som den form for religiøsitet der ikke tildeler tradition nogen betydning. Kilden til det guddommelige og sande findes i den enkelte, og det er gennem den enkeltes erfaringer og oplevelser, at man kan realisere sig selv og sit potentiale (Woodhead & Heelas 2000). De praksisser der findes i det holistiske miljø, udfordrer ofte de klassiske religionsbegreber.

Dorthe Refslund Christensen har, sammen med to kolleger, undersøgt religiøse træk blandt det de kalder livsstilsentreprenører. Med livsstilsentreprenører mener de individer, der driver en virksomhed i tæt forbindelse med deres personlige værdier, interesser og trossæt (Christensen et al 2014, 30). De diskuterer primært de enkeltpersoner, der formår at leve af deres livsstilsbrand; men i forlængelse af Reckwitz er det absolut muligt at blive set, fulgt og givet opmærksomhed, uden at man nødvendigvis kan leve af det. Interaktionen og fællesskabet kan være givende og meningsfuldt i sig selv. I forlængelse af Gilhus og Mikaelsson bog om kulturens genfortryllelse (1998) viser Christensen et al, at religiøse praksisser de sidste 25 år i stigende grad er flyttet ud af institutionaliseret religion, og at livsstilsentreprenørerne hjælper folk til at transformere deres tilværelse. De argumenterer for, at en række af disse livsstilsentreprenører mere præcist kan beskrives som soteriologiske entreprenører, der "italsætter de ikke-ideelle tilstande som frames i det senmoderne samfund gennem opstilling af diverse potentielle forvandlingsscenarier, som kan imiteres, forhandles og søges realiseret gennem ritualiserede praksisformer (Christensen et al 2014, 32)." Disse entreprenører formidler en soteriologi, der fokuserer på negative kropslige, sociale, kulturelle eller relationelle tilstande, og formulerer en løsning, der bygger dels på individets eget ansvar dels på entreprenørens tilbud om kurser og coaching.

På grund af den lave grad af institutionalisering har netop den medierede formidling af disse ideer været vigtig, og med den digitale revolution er det blevet betydeligt

lettere at skabe en platform, hvorfra disse ideer kan udbredes. Den moderne livsstils-entreprenør – eller influencer – bygger et fællesskab op omkring sin profil. Her kan holistiske og spirituelle emner som clairvoyance, astrologi, krystaller og mindfulness kombineres med mindre spirituelle emner som velvære og sundhed. Hvor den institutionaliserede religion på nogle punkter er blevet reduceret til infrastruktur, er den ikke-institutionaliserede religion på mange måder indbegrebet af den senmoderne kulturaliseringsmaskine, hvor det er blevet muligt for enkeltpersoner at gøre deres værdier og interesser til et brand og en virksomhed, man kan missionere for og tjene penge på.

Det nye klassesamfund er ikke afkoblet økonomi; men den økonomiske kapital er først vigtig, når den er vekslet til kulturel kapital. Sammenhængen blev allerede noteret af Jeremy Carrette og Richard King i deres beskrivelse af hvad de kalder *capitalist spirituality* (Carrette & King 2004, 5). De studier der er nævnt ovenfor, indikerer at Rosas og Reckwitz' samtidsdiagnoser er relevante, men studierne har hverken samme teoretiske udgangspunkt eller generaliseringspotentiale. Indtil videre er de kun indikationer, da det er begrænset, hvor mange undersøgelser der findes, som underbygger denne sammenhæng. Sådanne studier skal kunne identificere grupper eller sociale klasser, der adskiller sig fra hinanden, før Reckwitz' forestilling om et nyt klassesamfund er relevant for en religionsvidenskabelig analyse. I de internationale værdiundersøgelser er der spørgsmål, der kan bruges til at undersøge forholdet mellem religion og klasse i den organiserede modernitet. Det er spørgsmål der tager udgangspunkt i de økonomiske og materielle levevilkår og deres sammenhæng med religion – særligt uddannelse, indkomst og forældrenes socioøkonomiske baggrund. Der indgår ikke spørgsmål i de store befolkningsundersøgelser, der kan bruges til at undersøge, hvor singulariserede folk faktisk er, og hvor meget tid de bruger på at realisere sig selv, eller hvor pressede og devaloriserede de føler sig, og dermed hvor få muligheder de har for at realisere sig selv. I et interessant studie af fordelingen af kulturel kapital i Ålborg har man gennem en række korrespondance-analyser tegnet et billede af klasseforskellene i Ålborg som case (Faber et al. 2012). Desværre omfatter deres – i øvrigt righoldige – data ikke religion. I et studie fra Sverige har Lars Ahlin undersøgt, om der er en sammenhæng mellem de typer af trosforestillinger, som opfatter mennesket som passivt (fx spådomskunst og astrologi) og oplevelsen af manglende kontrol over eget liv og medfølgende magtesløshed. Han finder en tydelig sammenhæng – især for kvinder (Ahlin 2005, 145f; 159). Han konkluderer, at de mennesker der lever i “en markeds-kontekst” har alle muligheder for at stræbe efter at forstærke deres selvidentitet, mens de der lever i en magtesløshedskontekst, ikke bruger disse religiøse forestillinger i et selvrealiseringsprojekt, men som et middel til at undslippe magtesløsheden (Ahlin 2005, 231). Ahlin peger dermed indirekte på, at individer fra forskellige strata bruger religiøse symboler forskelligt. I den kreative middelklasse – dem der lever i en markeds-kontekst – er det muligt at have en identitetsopbyggende og legende tilgang mens det ikke i samme grad er tilfældet for underklassen. Med udgangspunkt i Rosa og Reckwitz er det muligt at formulere et forskningsprogram for de nye roller, som insti-

tutionaliseret og ikke-institutionaliseret religion har i et senmoderne samfund. Et program der, med et fælles teoretisk udgangspunkt, kan danne grundlag for kvalitative såvel som kvantitative studier af religion, der både tager det ludiske i performance- og event-religion alvorligt som nye kilder til religiøs praksis, og som samtidig også er opmærksom på de uintenderede konsekvenser af accelerations- og præstationspresset, som danner baggrund for helt andre religiøse praksisser.

Konklusion

Det er en klassisk religionssociologisk diskussion hvorvidt de samfundsforandringer moderniteten har ført med sig, har resulteret i sekularisering eller om mennesket grundlæggende er et religiøst væsen. Denne diskussion er på mange måder en konsekvens af den organiserede modernitet og tager i mindre grad højde for at begge dele kan være tilfældet. Norris & Inglehart (2004) har overbevisende dokumenteret at religion på globalt plan er uløseligt forbundet med økonomisk og social sikkerhed. I lande med stor usikkerhed er befolkningerne mere traditionelt religiøse end i postindustrielle velfærdssamfund. I velstående lande med veluddannede befolkninger er omdrejningspunktet livskvalitet og ikke levevilkår, og her oplever man en stigende sekulær tilgang til verden og en mindre tilslutning til de etablerede religiøse institutioner. Omvendt tager deres studie ikke højde for religions ludiske aspekter i et selvrealiseringsperspektiv. Rosas og Reckwitz' diagnoser leverer på en og samme tid en kritik af vores eksisterende måde at indsamle viden om verden på, samtidig med at de identificerer nogle nye valoriseringspraksisser som vi endnu ikke for alvor er begyndt at forholde os til, men som kan få stor betydning for den måde vi danner fællesskaber – og klasser – på, samt hvilke kulturelle og religiøse fænomener disse klasser bruger, tror på og leger med.

En af styrkerne ved Reckwitz teori er netop at have et makrosociologisk perspektiv der ikke er styret af en politisk eller økonomisk logik. Med en logik hentet fra de æstetiske videnskaber og særligt kunstens idehistorie viser han, at der parallelt med den økonomiske og rationelle tilgang til verden ligger en æstetisk og legende tilgang, der bliver det primære, når livskvalitet er blevet vigtigere end levevilkår. Det skifte har konsekvenser for vores forståelse af religion, fordi religion kan have forskellige roller i samfund præget af levevilkår som omdrejningspunkt i forhold til samfund præget af livskvalitet som omdrejningspunkt. Rosa bemærker, at det senmoderne menneske har travlt med at nå alt – eller i det mindste så meget som muligt – fordi vi er bevidste om både vores egen dødelighed, og at der ikke er et liv efter døden. På den måde bliver ambitionen om at nå alt en form for immanent evigt liv. Det tætteste det sekulære menneske kommer det evige liv, er realiseringen af stadigt flere oplevelser. Tilsvarende peger Reckwitz på at kultur – herunder religion – bliver en stadigt vigtigere kilde til produktion af mening og motivation, men også at denne kilde for det første kun har ringe autoritet, da det er brugeren, der har fuld redigerings- og brugsret over den, og for det andet, at kilden dermed, i princippet, ikke er anderledes end andre kilder til mening og motivation, medmindre brugeren tildeler den en anden status.

Rosas and Reckwitz' diagnoser har af den grund betydning for den måde vi kan – eller skal – studere religion som kollektivt fænomen på. På den ene side har de internationale værdiundersøgelser indsamlet deres viden under antagelse af et bestemt religionsbegreb, der ved hvad religion er (troen på en personlig gud eller kraft i universet) og derfor kan se, hvordan den type religion, der ligger bag dette religionsbegreb, udvikler sig over tid, og hvilke sammenhænge der er mellem denne type religion og køn, uddannelse, indkomst og forskellige former for moralske og politiske holdninger. De kan med andre ord dokumentere kvantitative forandringer og for eksempel følge forandringer i kirkegang eller troen på reinkarnation over tid og undersøge om der er demografiske og generationelle forskelle. På den anden side har de svært ved at undersøge kvalitative forandringer. Hvad ligger der fx i reinkarnationsbegrebet i en europæisk kontekst? Har vi at gøre med en trosopfattelse, der kombinerer øst og vest, dvs. en kombination af det lineære kristne narrativ fra skabelse til dommedag på kosmisk skala og fra vugge til grav på individuel skala med det østlige narrativ om den potentielt uendelige cirkulære genfødsel indtil den endelige udfrielse? Er den vestlige forståelse af reinkarnation genfødsel som *menneske*? At individet dermed får endnu mulighed for at prøve de ting, det ikke nåede i første runde, og kunne et sådant genfødselsbegreb også være bestemt af social position? Er der for eksempel forskel på, om man tilhører den singulariserende nye middelklasse, som både ser en mulighed for at skabe en interessant profil og måske endda tror på muligheden for at nå nogle af de ting i næste liv man ikke nåede i dette, eller om man tilhører den underklasse, der ikke ser de samme selvrealiserende perspektiver og muligheder – eller måske netop ser det som en mulighed for at det næste liv bliver bedre. Dette er ikke en kritik af kvantitative studier som sådan. Man kan godt lave studier, der undersøger indholdet af folks religions- eller reinkarnationsforståelser. Det er mere en kritik af fastholdelsen af bestemte begreber, uden at undersøge om forståelsen af dem har ændret sig. I forlængelse af dette betyder fastholdelsen af bestemte begreber i vores studier af religion i det senmoderne, at det kan være vanskeligt at inkludere nye kulturelle produkter og praksisser som ellers kunne være nye måder at opfatte som religiøse eller hellige. Dette kræver imidlertid en grundigere diskussion af forholdet mellem det hellige og det singulære.

LITTERATUR

Ahlin, Lars

2005 *Pilgrim, turist eller flyktning? En studie av individuell religiös rörlighet i senmoderniteten*, Stockholm. Symposium.

Barbalet, Jack

1980 "Principles of Stratification in Max Weber: An Interpretation and Critique", *British Journal of Sociology* 31 (3). 401-418.

Beck, Ulrich, Boris Holzer & André Kieserling

2001 "Nebenfolgen als problem soziologischer Theoribildung" in: Ulrich Beck, & Wolfgang Bonss, eds., *Die Modernisierung der Moderne*, Frankfurt am Main.

Suhrkamp. 63-81.

Bruce, Steve

2006 "Secularization and the Impotence of Individualized Religion", *The Hedgehog Review* 8 (1&2), 35-45.

Brøndby Strand Kirke

2022 "Pusterummet" <https://brondbystrandkirke.dk/page/3679/pusterummet>, (set marts 2022)

Carrette, Jeremy & Richard King

2004 *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London: Routledge.

Christensen, Dorthe R., Helle Neergaard & Sidsel Freja Trads Birk

2014 "Bliv som mig! En analyse af den nye kvindelige soteriologiske iværksætter", *din: Tidsskrift for religion og kultur* (1), 27-47.

Faber, Stine Thideman, Annick Prieur, Lennart Rosenlund & Jakob Skjøtt-Larsen

2012 *Det skjulte klasesamfund*, Århus: Aarhus Universitetsforlag.

Gilhus, Ingvild Sælid & Lisbeth Mikaelsson

1998 *Kulturens refortrylling*, Oslo: Universitetsforlaget.

Heelas, Paul & Linda Woodhead

2005 *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden, Blackwell Publishing.

Marx, Karl

1970 *Karl Marx, De store tænkere*, med indledning, oversættelse og noter ved Johannes Witt-Hansen, København: Det Berlingske Forlag

Hyland, Patrick K., Andrew R. Lee & Maura J. Mills

2015 "Mindfulness at work: A new approach to improving individual and organizational performance", *Industrial and Organizational Psychology: Perspectives on Science and Practice* 8 (4), 576-602.
<https://doi.org/10.1017/iop.2015.41>

Johansen, Kirstine H.

2019 "'There is something special about the church': a study of wedding couples in the Evangelical-Lutheran Church in Denmark", *Practical Theology* 12 (5), 483-496. <https://doi.org/10.1080/1756073X.2019.1635742>

Juul, Ole

2015 "Er det på tide vi får vielser ud af kirken?", *Kristendomsanalysen* 12. maj, <https://k.dk/s/GR8y> (set marts 2022)

Lauritsen, Thorsten A.

2014 "Yoga finder vej i kirken", *Kristeligt Dagblad* 21. juni, <https://k.dk/s/GJ4t>, (set marts 2022)

Lilleør, Kathrine

2016 "Vi har de brudepar, vi har fortjent", <https://www.berlingske.dk/kommentatorer/vi-har-de-brudepar-vi-har-fortjent> (set marts 2022)

- Lindhardt, Martin
2014 *Power in Powerlessness : A Study of Pentecostal Life Worlds in Urban Chile*, Leiden: Brill.
- Nielsen, Marie. V.
2009 "Transformationer i Folkekirkekræstendommen i Danmark i dag", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 53, 63-79. <https://doi.org/10.7146/rt.v0i53.1731>
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart
2004 *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nygaard, Else Marie
2016 "At vandre er et opgør med samfundets travlhed", *Kristeligt Dagblad* 20. maj, <https://www.kristeligt-dagblad.dk/liv-sjael/pilgrimmenes-nye-land> (set marts 2022)
- Parker, Cristian
2015 *Popular religion and modernization in Latin America: a different logic*, Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Petersen, Anders
2016 *Præstationssamfundet*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Reckwitz, Andreas
2019 *Singulariteternes samfund: Om modernitetens strukturændringer*, København: Hans Reitzels Forlag.
- Repstad, Pål
2023 "Hvorfor er religionssociologien så klasseblind?", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 75. <https://tidsskrift.dk/rvt/article/view/137088>
- Rosa, Hartmut
2003 "Social Acceleration: Ethical and Political Consequences of a Desynchronized High-Speed Society", *Constellations* 10 (1), 3-33. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00309>
2019 *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin. Suhrkamp.
- Voas, David & Steve Bruce
2007 "The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred", in: Flanagan Kieran & Peter. C. Jupp, eds., *A Sociology of Spirituality*, Abingdon: Ashgate, 43-61.
- Weber, Max
1976 *Wirtschaft und Gesellschaft – Grundriß der verstehenden Soziologie. Mit textkritischen Erläuterungen hrsg. von Johannes Winckelmann*, Tübingen: Mohr (oprindeligt 1922).
- Woodhead, Linda, & Paul Heelas, eds.
2000 *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, Malden: Blackwell Publishing.

Henrik Reintoft Christensen, lektor, ph.d.
Afdeling for religionsvidenskab, Aarhus universitet