

# Agerbrugeren, den intellektuelle og individet

Præsentation og fortolkning af religiøs evolution efter Robert Bellah. Med en annoteret bibliografi over de historiske stadier,

*Bellah-style*<sup>1</sup>

BERNHARD LANG

*Information er næsten altid overmættet; forståelighed forudsætter selektion og ordning, der på en eller anden måde gør det muligt, midt i strømmen af ord at fremkalde et portræt af fortiden i læserens bevidsthed.*

William H. McNeill, *The Rise of the West*, 1991, xxx.

ENGLISH ABSTRACT: Robert Bellah's theory of religion and cultural evolution is illustrated with three important phases: early horticulture, the invention of intellectual religion in ancient Israel, and modern individualism. Bellah's model is expanded with early horticulture as an independent phase.

DANSK RESUMÉ: Inden for rammerne af Robert Bellahs evolutionære skema gives en oversigt over tre vigtige faser i religionshistorien: tidligt agerbrug, aksetidens intellektuelle religion, illustreret med eksempler fra israelitisk religion og tidlig kristendom samt moderne, individualistisk religion. Tidligt agerbrug bør betragtes som en selvstændig fase, mellem jæger-samler-kultur og arkaiske statslige kulturer.

<sup>1</sup> Oversat af Hans J. Lundager Jensen fra "The Planter, the Intellectual, and the Individual", artikel skrevet til *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*.

KEYWORDS: *Robert Bellah; religion; cultural evolution; agriculture; prophets; theologians; individualism*

De fleste forskere, som normalt er specialister i et lille udsnit af religionshistorien, bryder sig ikke om bredt anlagte beskrivelser og fortolkninger af religionshistorien. I 1964, på et tidspunkt, hvor ingen mistænkte eller 'dekonstruerede' alle store fortællinger og teorier og afviste dem som rent arbitrære konstruktioner, sådan som det blev moderne i 1980'erne og 1990'erne, skitserede Robert Bellah religionshistorien i store træk i en artikel med den sidenhen berømte titel "Religious Evolution". Man kan kun spekulere over, hvorfor denne artikel blev så ofte læst, citeret og genoptrykt. En mulighed er, at var samtidig med en bestseller om universalhistorie, William McNeill's *Rise of the West: A History of the Human Community*. Den udkom første gang i 1963 og var på markedet, da Bellah læste sit paper for et publikum ved University of Chicago, hvor McNeill underviste. Og da Bellahs forelæsning blev publiceret i 1964, vandt McNeill's book *the National Book Award*. Bellahs artikel har haft en enorm indflydelse på, hvordan religionens (eller religionernes) historie er blevet forstået og undervist, særligt i de engelsktalende lande. I et appendiks til nærværende artikel giver jeg en kommenteret liste over religionshistoriske arbejder, skrevet i traditionen efter Bellah.

I artiklen her vil jeg diskutere et antal emner, der indgår i Bellahs artikel. Jeg vil diskutere tre af religionshistoriens nøglefigurer, som hver for sig repræsenterer et af Bellahs stadier: den tidlige agerbruger, den hebraiske intellektuelle fra den bibelske periode og det moderne individ. Hver af disse fortjener en fremtrædende plads også i en kortfattet skitse over religionshistorien. Det kortfattede ved min fremstilling her skyldes ikke kun de formelle rammer for en artikel, men også et teoretisk forhold; for som McNeill understregede, kommer 'information altid i overflod', mens 'forståelighed forudsætter selektion og ordning'. Så jeg vil først præsentere de tre figurer, der er nævnt i titlen, og derefter tilføje nogle generelle overvejelser.

### Agerbrugeren (neolitisk)

Hvad forskere kalder den neolitiske revolution, synes at have indtruffet ikke kun en enkelt gang, men forskellige steder på forskellige tidspunkter. If. nyere undersøgelser skete domesticeringen af planter – et af de vigtigste træk ved denne revolution – formentlig uafhængigt på forskellige steder på jorden; dels et eller andet sted mellem Sydøstasien og Melanesien så tidligt som 15.000-13.000 f.Kr., dels i Den Nære Orient ca. 10.000-8.000 f.Kr., og dels i Mellemamerika 9.000-8.000 f.Kr. (Müller 2004, 441). Fra disse områder spredtes agerbruget ud over kloden og skabte ensartede kulturelle miljøer, der trivedes mange steder i ca. 10.000 år. Hvis de var blevet set fra det ydre

rum, ville de tidlige bønders – også kaldet hortikulturalisters<sup>2</sup> – kulturer have set ud som et bredt bælte rundt om jorden, der forbandt Middelhavsområdet og Den Nære Orient med Sydøstasien og Mellemamerika.<sup>3</sup>

Med antropologers og arkæologers hjælp kan vi forestille os, hvordan de tidlige bønders liv må have set ud. Folk levede typisk i spredte, små bebyggelser, landsbyer, der rummede mellem 250 og 400 personer (Bar-Yosef 1995, 198). Landsbyerne blev styret af ældre, men havde ikke høvdinge, og der blev gjort store anstrengelser for at forhindre enkeltpersoner i at overtræde den dominerende egalitære indstilling. De tidlige agerbrugssamfund må skelnes fra de senere bondesamfund, som de ofte vandele sig til (efter ca. 4.000 f.Kr.) med tilkomsten af politisk organisering og dannelsen af arkaiske stater. Bønder med pløjningsudstyr producerede til markeder; i modsætning til den tidligere egalitarisme var de typisk udbyttet af bybaserede overherrer. Tidlige agerbrugere derimod bruger ikke plove, men plantestokke eller hakkeredskaber, og de er ikke trukket ind i et system af stat og marked. I stedet står de politisk på egne ben og er uafhængige. I nogle savanneområder, i tropisk regnskov og på afsidesliggende øer er hortikulturelt agerbrug forblevet uberørt af den senere udvikling og har derfor været i stand til at overleve i lang tid, i nogle tilfælde op til nutiden (Müller 2010, 498).

Hvad ved vi om de tidlige agerbrugeres religion? Nogle af de tidlige agerbrugere kan have arvet en form for shamanisme fra deres fortid som jægere; men shamanerne ville have ændret deres professionelle profil. De var ikke længere nødvendige til at skabe kontakt med dyreånder, og de blev til lokale helbredere (Lambert 2009, 71). Som man må forvente, var agerbrugernes religiøse liv koncentreret omkring planter. Agerbrugere kendte fortællinger om helte, som 'i begyndelsen' bragte afgrøder til menneskene (normalt identisk med det lokale samfund) og dermed påbegyndte livet. Derfor betragtede tidlige agerbrugere alle dyrkede planter som hellige. Kan vi sige mere? På grundlag af omhyggelige analyser af kulturbringermyter i mange former og versioner har Klaus Müller for nyligt beskrevet tidlige agerbrugeres intellektuelle og rituelle liv. Her er den hellige fortælling i store træk:<sup>4</sup>

I begyndelsen forenedes en himmelgud med en jordgudinde, og hun fødte et guddommeligt barn – oftest en datter, men if. nogle traditioner en søn. Dette barn havde skikkelse af de planter, som mennesker dyrkede som afgrøder. For at oplære folket i agerbrug fangede helte (eller forfædre) det guddommelige barn, da det havde nået voksenalderen. De dræbte det, skar legement op, spiste dele af det på stedet og

<sup>2</sup> Et dansk ord 'hortikulturalister' bruges vistnok ikke; det vil svare til 'hel-agerbrugere uden plov' (Nicolaisen, 1965, 55f.; Hastrup & Ovesen 1980, 159); jf. artiklen "erhvervskultur", *Den store danske encyklopædi*. Jf. fx Turner & Maryanski 2008, 169: "Horticulture, or garden farming without the benefit of non-human sources of power" (o.a.).

<sup>3</sup> Standardlæreboeger indeholder typisk kort, som viser den geografiske distribution af det tidlige agerbrug. Eksempler er Stearns et al. 2001, 18; Spodek 2011, 46.

<sup>4</sup> Müller 1973-74, 54-124, specielt 58-80, med alt relevant etnografisk materiale. I flere nyere publikationer uddyber Müller et antal punkter, se Müller & Ute Ritz-Müller 2004, 40-62 (kapitlet "Verflucht sei der Acker"); jf. Müller 2010, 75f. 403f (sammenfatning af myten).

spredte resten ud i området. Fra disse frø, dvs. fra de forskellige dele af kroppen, kom de forskellige dyrkelige afgrøder. Blandt korndyrkende folk fortæller den følgende episode, hvordan heltene dræbte kornguden med et segl og rensede avnerne fra 'benene'. Nogle af disse blev malet og spist; resten spredtes på markerne eller blev 'begravet' der. Blandt folk, som dyrkede knoldplanter og urter eller frugt bærende planter, blev nogle af afgrøderne stødt i en morter, tilberedt og spist, mens resten blev bragt tilbage til jorden eller plantet igen. Det begravede barn blev genfødt af Moder Jords skød, når den himmelske fader sendte sin sperm i form af regn. Dette skete for øjnene af alle, når man så, hvordan afgrøderne spirede op efter forårets første regn.

Som det ses af denne fremstilling, blander den mytiske fortid sig uundgåeligt med nutiden. Mennesker betragter ikke blot naturens cyklus; de må aktivt og til stadighed tage del i den ved at så og høste. Disse praktiske aktiviteter ledsages af visse ikke-praktiske, rituelle handlinger. Såningen ledsages af seksuelle orgier (og hidkalder og forud-imiterer dermed den guddom, som befrugter Moder Jord) eller af klager (til minde om begravelsen af det døde barn). Høsten ledsages af klager over det guddommelige barns død, da høst forstås som drab på planterne (uden tvivl et ekko efter drab på dyr i den tidligere jægerkultur), og af bodsøvelser på grund af dette drab. Cyklussens afslutning fejres på en karnevalesk måde (som undertiden indbefatter drab på et ungt menneske, som et ekko efter urtidsdrabet på det guddommelige barn), efterfulgt af fejring og fælles fortæring af de nyligt høstede plantes 'kød og blod.'

Da de tidlige agerbrugssamfund var mundtlige, før-skriftlige samfund, kan denne mytologi med dens ledsagende rituelle sekvenser hverken iagttages direkte eller studeres via skriftlige kilder. I randen af mere komplekse samfundsformationer har nogle tidlige agerbrugssamfund dog overlevet op til vor tid, og antropologer har kunnet studere resterne af deres gamle myter. Nogle fragmenter af deres mytologi kan også findes i senere kulturers traditioner, fx i den form i hvilken den overlevede i myten om Osiris, den døende og genopstående korn gud i Egypten. En betydningstæt allusion kan findes i Hesiods *Theogoni*:

Først nu den høje gudinde Demeter, i kærlighed favned  
helten Iasion hist på en tre gange oppløjet brakmark  
fjernt på det frodige Kreta, og siden hun fødte den ædle  
Plutos ...<sup>5</sup>

Henvisningen til den tre gange pløjede mark afspejler en rituel praksis beregnet på at fremme markernes frugtbarhed; der er derfor, deres søn er Plutos, gud for et rigt agerbrug.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Hesiod, *Theogonien* 969-972 (oversættelse: Andersen 1973; o.a.).

<sup>6</sup> I Lang 2002, 152 (figur 29) kan ses et assyriske rullesegl fra 9. årh. F.Kr., der gengiver dels stormguden med tre kornaks og en gudinde, dels en pløje- og såscene. Ploven på billedet viser, at det må være ret sent i tid; plove kom først til ca. 4500 f.Kr.

Klagen, som ledsager såningen, formuleres tydeligt i de gammeltestamentlige salmer:

De, der sår under tårer, skal høste med jubel.  
Grædende går han ud, mens han bærer såsæden;  
med jubel vender han hjem; mens han bærer sine neg.

Mens salmens meddelelse er umisforståelig, er andre antikke kilder vanskeligere at afkode. If. Dommerbogen klagede israelitiske kvinder fire dage hvert år over en pige, som blev dræbt for at opfylde et løfte, som hendes fader havde aflagt (Dom 11,39f.). Muligvis er der her et ekko efter drabet på den guddommelige pige; men det kan ikke bevises.

Den mest økonomiske forklaring på de verdensomspændende ligheder mellem agerbrugsmyter og agerbrugsritualer er diffusionisme: Denne mytologi må være blevet til et sted for første gang og siden transporteret fra det ene samfund til det næste. Kulturheltens skikkelse, som fungerer som den første instruktør i agerbrug, kan være et ekko af, at agerbrugsteknikker blev spredt igennem undervisning. Med denne spredning blev mange jægersamfund overbevist om fordelene ved den nye økonomi og opgav deres omvandrende liv til fordel for bofasthed og dyrkelse af afgrøder. Det er nærliggende at forestille sig, at myten var en hjælp til instruktion i og med agerbrugets spredning. Den, som husker fortællingens enkeltheder, husker også, hvad der skal gøres året igennem. Myten, som var let at lære og at huske, fungerer som en fortættet 'lærebog' i historie og en 'praktisk håndbog' i agerbrug, og man kan kun beundre dens unikke præcision og brugbarhed. Vi kan ligeledes kun beundre den fantasi og det geni, som de mennesker besad, som udtænkte mytologien og dens rituelle udførelse.

Inden for rammerne af nærværende artikel må det være tilstrækkeligt at tilføje en kommentar til den fællesskabsdannende funktion, religionen besidder if. det durkheimianske synspunkt. Som det fremgår af Müllers rekonstruktion, havde tidlige agerbrugere noget, som kan identificeres som en udviklet religion, der omfattede mytologi og kollektive ritualer. Fra et evolutionært perspektiv ser det ud, som om det er blandt tidlige agerbrugere, at man finder de første spor af, hvad der i dag vil identificeres som religion med både en instrumentel og en social funktion: Den var instrumentel med dens magiske fremme af agerbruget, og den var eminent social ved at involvere hele landsbysamfundet. Myte-ritual-komplekset var historisk set noget nyt og hidtil ukendt. En sammenligning mellem de tidlige agerbrugere og de tidlige jægers religion viser tydeligt, hvordan den førstnævnte repræsenterer en innovation. De centrale religiøse ideer i en jægerøkonomi er samlet i shamanismen. Tidlige shamaner havde ansvar for forholdet mellem mennesker og dyr, eller mellem mennesker og natur; de var ikke involveret i, hvad der konstituerer socialt liv. Forud for kontakt til mere avancerede samfund synes sibiriske jægere ikke at have nogen interesse i forfædre (fra hvem de kun nedarvede lidt eller intet i kulturel henseende),

og de udviklede ingen mytologi ang. den menneskelige kulturs oprindelse, og de afholdt ikke fælles fejring. De havde heller ikke guder; dyreånderne blev anset for at være lige som mennesker og ikke grundlæggende højerestående; deres verdensanskuelse bør derfor klassificeres som proto-religiøs, ikke som religiøs.<sup>7</sup>

De tidligere agerbrugeres landsbysamfund har været en temmelig stabil organisation, som i mindst 10.000 år udgjorde den mest avancerede form for organiseret menneskeligt liv på Jorden. Når vi nu kommer til vort næste emne, det bibelske Israel, finder vi intet, der blot kommer i nærheden af en stabil situation på det religiøse område. Med det bibelske Israel har vi at gøre med et samfund i bevægelse.

### Den intellektuelle (hebraisk, bibelsk periode, aksetiden)

Moderne forskning gør det muligt at anslå en nogenlunde præcis kronologisk ramme for det gamle Israels aksetid: Den begyndte ca. 750 f.Kr. med Amos og Hoseas, de første profeter, som kan bestemmes kronologisk; og den sluttede med den tidlige kristendoms apostoliske periode, dvs. i anden halvdel af 1. år. e.Kr. (I modsætning til andre, som vil placere aksetidens afslutning ca. 200 f.Kr., har jeg ingen betænkeligheder ved at indbefatte tidsrummet for Jesus og evangelierne i denne periode).

Hvad der skete i aksetiden var, kort fortalt, at Israel gik til grunde som en politisk enhed, fordi de to stater – det nordlige Israel og det sydlige Juda – begge gik under i politiske katastrofer; de blev ødelagt af hhv. assyrerne og babylonierne. En jødisk stat af en slags blomstrede kortvarigt op i det andet og det første årh. f.Kr. og igen i det første årh. e.Kr. Men disse stater var politisk svage, og de var afhængige af de store magter såsom de ptolemæiske og seleukidiske imperier og sidenhen Romerriget. En ny type samfund – en type baseret alene på religion – dukkede op i Israels postmonarkiske periode: det jødiske samfund, der samledes omkring templet i Jerusalem eller, særlig i diasporaen, omkring synagogen. Antonin Causse, en fransk Durkheim-inspireret forsker, opsummerede denne udvikling i titlen på hans bog *Du groupe ethnique à la communauté religieuse* (1937): fra den etniske gruppe til det religiøse fællesskab. Hvis man vil være mere specifik, kan man sige: fra monarkiet til tempel- og synagogefællesskabet. Hertil må føjes den tidlige kristendom og kirken, et andet *communauté religieuse*, som var involveret i denne forskydning.

Hvem bevirkede denne forandring? I alle samfund, gamle og moderne, findes intellektuelle – mennesker som kan rose sig af en vis mængde viden og som føler, at de har modet, initiativet og udholdenheden til at fungere som uafhængige kritikere af anliggender, der vedkommer samfundet som helhed. Lige som andre steder betød aksetiden også i Israel fremkomsten af intellektuelle, og disse var ansvarlige for de fornyelser, der var karakteristiske for denne periode. I Israel var der tre hovedtyper

<sup>7</sup> Referencer til den relevante forskning, primært af den franske antropolog Roberte Hamayon, i Lambert 2009, 43. 135.

af intellektuelle: profeten, teologen og profet-filosoffen. Jeg vil diskutere dem én for én.

Det gamle Israels paradigmatiske type for en intellektuel er *profeten*. Navnet 'profet', som blev brugt fra og med 3. år. f.Kr., er en græsk, religiøs titel. Den betegner det jordiske talerør for en orakel-givende guddom og kan oversættes med *porte-parole* eller repræsentant. Et eksempel er Pythia, den kvinde som i Delfi åbenbarede Apollons ord. Titlen profet – *porte-parole* – gengiver et af de mest slående træk ved mænd som Amos (8. årh. f.Kr.) og Jeremias (ca. 600 f.Kr.): De forstod sig netop som sendebud for Israels Gud. De kritiserede et økonomisk system, rentekapitalismen, som gjorde det muligt for jordejere at udnytte bønder, og de angreb dermed en ond udgave af arkaiske samfund (Lang 2008, 47–60). Profeterne angreb ligeledes kongernes ønsker om krige imod de store imperier, som kun ville indebære katastrofer. Endeligt protesterede nogle af profeterne imod dyrkelsen af andre guder end Jahve, Israels Gud, og banede dermed vejen for den monoteistiske jødedom. Denne religiøse kritik blev først skitseret i profeten Hoseas' budskab, og de fulde implikationer blev formuleret af den anonyme profet fra 6. år., som forskerne kalder Den anden Esajas. Hvis man skelner mellem form og indhold, kan man sige, at formen afspejler den arkaiske erfaring af direkte kontakt med og åbenbaring fra en guddom; i meddelelsen derimod er der genlyd af en ny tidsalder.

En af profeternes store præstationer, som ganske vist først klart blev formuleret efterhånden, var afsættelsen af kongen eller, mere præcist, af den guddommelige konge. Baggrunden herfor ligger i organiseringen af det gamle, israelitiske samfund. Der var to slags ledere: den ældste og kongen. De 'ældste' var de voksne mænd i de førende familier både i byen og i stammen: de fungerede som en uformel, kun løst organiseret gruppe med ansvar for lokale anliggender.<sup>8</sup> I modsætning hertil var kongen baseret i en by, hvor han omgav sig med et apparat af hoffolk og administratører. De ældste havde ingen religiøs funktion; men det havde kongen. Han byggede templer, indstiftede præsteskaber og havde præster til at bringe jævnlige ofringer til den nationale guddom. Den hebræiske konge udviklede en forkærlighed for en form for kongeideologi, der er velkendt fra det gamle Egypten og Mesopotamien. I sin mest udtalte form var kongen if. denne ideologi en guddommelig skikkelse. Spor efter dette synspunkt kan findes i de salmer, som kalder kongen enten en guddom eller Guds søn (Sl 2,7; 45,6; Lang 1988). Profeternes politiske kritik svækkede afgørende sådanne kongelige fordringer (Assmann 2010; Bellah 2006a, 357–375). Kongen og guddom var adskilte, som jord og himmel. Den guddommelige konge, som repræsenterede den kosmiske orden, blev afløst af en konge, som var underlagt Guds vilje. Hvis en konge mistede Guds velvilje, var kongens dage talte. Det er denne historie, GT fortæller om Saul, den konge, der forkastes af Gud, og om David, der blev valgt som erstatning for Saul.

<sup>8</sup> Om 'ældste', se de to følgende artikler, som supplerer informationerne i standard-opslagsværker: Eph'al 1978; Yamada, 2010.

Det bibelske Israel oplevede ikke kun det sakrale kongedømmes undergang, men kongedømmets overhovedet. Efter 586 f.Kr. var der ikke længere nogen konge. Offentlig autoritet gik tilbage til de ældste, hvis indflydelse nok havde været dæmpet af kongens, men som aldrig var helt forsvundet.

I Israels aksetid dukkede en anden type intellektuel op: *teologen*. Man kan betragte ham som efterfølgeren og den legitime arvtager efter profeten. I det gamle Israel var levitterne forløbere for, hvad der blev til teologer (Lang 2011a; Leuchter 2011).

Levitisk tænkning findes i størstedelen af den hebraiske Bibel, men er koncentreret i Deuteronomium (5 Mosebog). Denne bog giver instrukser om dyrkelsen af en enkelt guddom og om at dyrkelsen er af anikonisk art; den anbefaler et emotionelt forhold til Gud ('du skal elske Jahve din Gud af hele dit hjerte og af hele din sjæl og af hele din styrke'; Deut 6,5), og den giver en liste over de ti vigtigste guddommelige befalinger. Bogen indeholder en fuldstændig samling af regler for regulering af Israels liv og institutioner. Man kan ikke læse denne bog uden at bemærke dens udpræget sociale karakter. Deuteronomium siger intet om præstelige ritualer. Derimod taler den meget om offentlige fejring, der skal indbefatte hele befolkningen. Hvis religion, if. Durkheim, forudsætter fejring af årstidsbestemte eller andre periodiske fester med store forsamlinger, med lystighed og fest, med overflod af mad og udstrakt gavmildhed, der rækker ud til fremmede og enker, har Deuteronomium forstået, hvad religion drejer sig om. I de mange henvisninger til glæden, som ledsager sådanne fejring, kan man spore den effervescent, som Durkheim forventede fra store, samfundsomfattende begivenheder.

Deuteronomium anerkender kun to autoriteter: levitterne og de ældste – de første forstået som den præstelige elite og de andre som lægfolkets ledere. Her synes Deuteronomium at afspejle et rudimentære selvstyre i det posteksilske Juda. Deuteronomium har sandsynligvis fået sin nuværende skikkelse, da Mispa (og ikke Jerusalem) var Judas hovedstad (ca. 585-445 f.Kr., dvs. i 140 år). Byen Mispa ligger ca. 12 km. nordvest for Jerusalem. Her synes de tre nye elementer at være opstået, der er årsagen til Deuteronomiums verdenshistoriske betydning: en hellig bog som religiøst fundament, teologen som en ny religiøs profession og ideen om religiøs sandhed.

Den første nye ide, den hellige bog: Det er Deuteronomium selv. Det var forbudt at føje noget til den eller udelade noget (Deut 13,1).<sup>9</sup> Deuteronomium blev den første del af en samling af hellige bøger, som voksede sammen til den bibelske kanon; den gav også anledning til dannelsen af en ny form for religion: bogreligionen, dvs. en religion dannet på grundlaget af hellig skrift.

Den nye profession, teologens, som blev opfundet af den, der samlede Deuteronomium, var så ny, at forfatteren havde vanskeligheder med at kategorisere sig selv. Forfatteren kæmper med to ord: 'præst' og 'profet'. Teologen – som han altså ikke

<sup>9</sup> Den såkaldte kanoniske formel – intet at tilføje, intet at fjerne – synes oprindeligt at være møntet på de ny regler, der foreskrives i Deut 12: begrænsningen af ritual dyrkelse til ét sted samt accept af profan slagting.



havde ord for – var en slags præst, som ikke havde noget at gøre med udførelsen af ritualer. Den deuteronomistiske præst er en levit, og blandt levitter var der nogle, som havde til opgave at studere og lære (Deut 31,9.25f.; 33,10). Den gådefulde passage, hvor Gud siges at ville lade opstå en profet lige som Moses (Deut 18,18), har betydet meget spildt blæk blandt de lærde. Hvem er denne gådefulde figur? Jeg tror, at samleren her er gådefuld med vilje. Han synes at hentyde til sig selv. Profeten som Moses kan ikke være nogen anden end samleren af Deuteronomium, som kalder sig selv en profet. I virkeligheden var teologen hverken præst eller profet, men en ny type *homo religiosus* – hvad der senere skulle kaldes en 'teolog'.

Deuteronomiums tredje opfindelse er af stor betydning: sandhedens betydning for religion. Der findes en sand religion, som er åbenbaret fra Gud til Israel alene, i fordums dage formidlet igennem Moses og formuleret i skrift.<sup>10</sup>

Hvad der foreskrives i denne lovsamling, venter på at blive omsat til virkelighed. "I må ikke dyrke Gud på den måde, vi gør her i dag, hvor hver især gør, som han finder for godt" (Deut 12,8). De, som afviger fra de foreskrevne retningslinjer i denne bog eller som lokker andre til at gøre det, er kriminelle (og ikke først, når de for anden gang findes skyldige i religiøse overtrædelser, sådan som Platon foreslår).<sup>11</sup> Der antydes et kontrolsystem, baseret på anmeldelser, men det er vagt formuleret (Deut 13,2-19; 17,2-7), muligvis fordi det ikke fremgår, hvem der skal have den overordnede kontrol. De mest sandsynlige kandidater var levitterne, for det var de lærere, som Moses havde betroet sin Tora til. Ikke desto mindre forbliver det et ubesvaret spørgsmål, hvem der skal have ansvaret for at udøve religiøs kontrol. Deuteronomium opfinder teologen, men endnu ikke den (kirkelige) embedsindehaver.

Teologerne så Israel som et nationalt samfund, som ikke længere var en stat, i det mindste ikke i den tidligere betydning af et kongedømme. Det var en utopisk stat, grundlæggende ledet af levitter og ældste. Der optræder fortsat en konge i Deuteronomiums utopiske vision; men da han skal regere ved hjælp af bogen – dvs. ved hjælp af Deuteronomium – holder han lav profil. I realiteten var det de ældste, som fungerede som ledere i det post-monarkiske Israel, i lighed med nogle af ypperstepræsterne i Jerusalem. Også i diasporaen, hvor jøderne begyndte at danne fællesskaber, kaldet synagoger (det græske ord for 'forsamling'), var det de ældste, der stod for ledelsen.

Efter at have omtalt profeterne og deres afsættelse af den sakrale konge, og teologerne og deres hellige bog, kan vi herefter drøfte figuren '*profet-filosof*'. Her er det mest fremtrædende eksempel Jesus (ca. 6/5 f.Kr.-27/30 e.Kr.). I centrum af hans bud-

<sup>10</sup> Udtrykket 'sand religion' forekommer ikke i Deuteronomium. Den første forfatter, der har brugt det, var kirkefaderen Tertullian, som i sin *Apologeticum* (197 e.Kr.) omtaler kristnes 'sande dyrkelse af den sande Gud' (*vera religio veri Dei*); de, som forfølger kristne, begår den sande irreligiositets forbrydelse' (*crimen verae irreligiositatis*). Dette er udtrykkets oprindelse. Den første til at bruge det i en bogtitel, er Augustin, hvis bog *De vera religione*, forfatterens første forsøg på at fremlægge en systematisk fremlæggelse af kristen teologi, er fra 389/91 e.Kr.

<sup>11</sup> Platon, *Lovene* 909 A. If. Platon skulle religiøse forbrydere normalt sættes i fængsel.

skab er kaldet til at elske sin næste, hvilket strammes til kravet om kærlighed til ens fjender. Jesus fungerede også som kritiker. Han fordømte dem af sine samtidige, som fastholdt en bogstavelig og ureflekteret opfyldelse af traditionelle, religiøse regler. Et godt eksempel er Jesus' afvisning af de såkaldte renhedsregler, som if. jødisk tradition forbød spising af svinekød. Om dette emne skal Jesus have sagt: "Der er intet, som kommer ind i et menneske udefra, der kan gøre det urent, men det er det, som kommer ud af et menneske, der gør et menneske urent" (Mark 7,15). Derfor forurenede ondsindet tale, men ikke overtrædelse af traditionelle spiseforbud. Jesus opsummerede sin lære med henvisning til et omfattende, næsten abstrakt begreb: 'gudsriget', altså Guds kongedømme (*basileía tou theou*). Guds kongedømme forbliver transcendent, i himlen; men det kan, og det vil, blive realiseret, delvis, på jorden, fx igennem de helbredende handlinger, som Jesus, i overensstemmelse med profetiske og sandsynligvis shamanistiske modeller, hyppigt udførte. Vi må forestille os Jesus som helt igennem generøs, social, beslutsom, med en sund common sense, fjern fra al fanatisme og doktrinisme.

Det jesuanske ideal om en fri intellektuel, fri fra erhvervs- og familiemæssige pligter, havde en kendt græsk forløber, som oprindeligt skabte denne funktion: Sokrates fra Athen (470-399 f.Kr.), en håndværker, som afstod fra at udføre sit hverv som murer. Højt skattet som lærer for en hel generation af unge mennesker fra Athen og udødeliggjort i de berømte dialoger, som blev skrevet af hans elev Platon, blev Sokrates grundlægger af filosofien – og det på trods af, at han blev anklaget for at fordærve ungdommen og dømt til døden. Nogle af hans elever valgte at følge det sokratiske fattigdomsideal. De opfandt det 'filosofiske liv'. Det indebar normalt et liv uden ægteskab og familie, uden fast bopæl, arbejde eller indkomst og udelukkende viet til at granske etiske spørgsmål, til at undervise et lille antal tilhængere og til at tjene det normale bysamfund som ulønnet rådgiver for enkeltpersoner, familier og politiske ledere. De fleste af dem, der påtog sig det filosofiske liv, foretrak at leve som isolerede individer, i lighed med Diogenes, den berømte kyniske filosof, som siges at have levet i en tønde; men der er også eksempler på grupper, som dannede samfund, med Epikur og hans kreds som det kendteste eksempel. Som det er velkendt fra evangelierne, levede Jesus selv et filosofisk liv. Da han diskuterede måder at leve på med en ung, rig mand, fortalte Jesus ham: "Vil du være fuldkommen, så gå hen og sælg, hvad du ejer, og giv det til de fattige, så vil du have en skat i himlen. Og kom så og følg mig" (Matt 19,21). Uden tvivl har Jesus fundet forbilleder i hellenistisk populærfilosofi og dennes kyniske idealer – idealerne om fattigdom og afholdenhed, som sikrer uafhængighed.<sup>12</sup>

Ved at omgive sig med en lille gruppe disciple og ved at holde kontakt med venner, som støttede ham, indledte Jesus en bevægelse, som udviklede sig til en række

<sup>12</sup> Jesus' lære og handlinger synes at afspejle indflydelse fra to traditioner: den profetiske tradition, der er forbundet med Elias' navn, og den filosofiske tradition, der rækker tilbage til Diogenes og Sokrates. Om Jesus som en filosof i den kyniske tradition, se Lang 2012.

vidt spredte samfund af tilhængere. I denne bevægelse var ældste (*presbyteroi*) de naturlige ledere af de lokale samfund, som blev kaldt 'kirker' (*ekklêsiai*). Snart finder man dog en mere magtfuld type leder, kaldet en 'opsynsmand' (*episkopos*, et ord der overlever i vort 'biskop'). Det er let at se, hvorfor et sådant embede er blevet opfundet: Det udfyldte det hul, som Deuteronomium havde efterladt i sit portræt af Israel som et religiøst samfund. Hermed blev kristendommen mere deuteronomistisk end jødedommen – på godt eller på ondt.

### Individet (i det moderne)

Når man skal drøfte religion i det moderne, kan man ikke undgå emnet 'individet', for 'religiøs modernitet er individualisme' (Hervieu-Léger 2008, 29). Individualisme siges at være 'den vestlige religiøsitetens centrale organisationsprincip' (Barry 1998, 372) i vor tid, dvs., af grunde, der skal forklares nedenfor, det 19., 20. og 21 årh., eller med andre ord lidt mere end de sidste 200 år. Det er i denne periode, Individet træder ind på scenen. Teatermetaforen 'scenen' vil hjælpe os til at fange situationen: Det er et skuespil med mange roller; men der er én person – Individet – som viser sig at være stykkets hovedperson. Individet leverer kommentarer til de andre roller, som fra tid til anden kommer ind på scenen: biskopper, prædikanter, præster og lignende religiøse autoriteter, som hævder at lære den sande lære og forklare, hvordan religionen rettelig bør udøves, og vi kan – fordi vi taler om den vestlige verden – identificere denne religion med kristendom. Selv om Individet kan have haft en religiøs opvækst i en religiøs familie og være medlem af en kirke, har det forbehold over for, hvad andre fortæller ham at mene og gøre. I gamle dage, vil vores hovedperson sige, troede og accepterede folk blot det, som de blev fortalt; i den moderne tid er det forandret. Jeg er autonom. Jeg behøver ikke blindt at følge, hvad der bliver sagt, vil det sige.

Idet følgende vil vi give et lille portræt af Individets religiøse synspunkter og praksis. Vi vil se på følgende spørgsmål: Hvad tror Individet faktisk på? Hvad er dets holdning til medlemskab af en kirke? Hvornår blev Individet en almindelig figur? Hvad er dets intellektuelle rødder, historisk set?

Lad os begynde med Individets trosforestillinger. Selvfølgelig underskriver det ikke en eksisterende 'tro', og der er tilmed flere forskellige typer af tro blandt dem, som tilhører kategorien 'Individet'. Individet kan være en skeptisk kristen. At bruge sin egen fornuft vil sige at finde sit eget svar på spørgsmål som 'eksisterer Gud?', 'Har Jesus et budskab til mig?', 'Hvordan skal jeg leve mit liv?'. Svaret kan meget vel være, at Individet forlader traditionel, doktrinær ortodoksi til fordel for sine egne, foreløbige fortolkninger. Fx kan det nok tro på Kristus, men mene, at Kristus' genopstandelse fra de døde ikke var en virkelig begivenhed, men et mytologisk udsagn, opfundet af kirken. Sådanne spørgsmål behøver dog ikke at være vigtige for Individet. If. en anden, mere nutidig variant af Individet har enhver ikke alene ret, men

pligt til at følge sin egen, rent private spirituelle rejse eller 'pilgrimsfærd'. Rejsen kan føre bort fra kristendommen til andre traditioner; særlig udbredt er interessen for buddhismen og læren om reinkarnation.<sup>13</sup>

Min egen forskning har ført mig frem til at antage, at den mest udbredte type tro hverken er en revideret version af kristendom eller en udpræget passioneret, men mere generel spirituel søgen. I stedet har de fleste en vag fornemmelse af en transcendent realitet og bruger ikke megen tid på at udarbejde en detaljeret trosprotokol. Antropologen Bronislaw Malinowski kom med et instruktivt udsagn i 1925: 'Enhver, som har haft en dyb og seriøs religiøs erfaring, ved, at de stærkeste religiøse øjeblikke kommer i ensomhed, i bortvendthed fra verden, med koncentration og mental afkobling, og ikke i massens distraktioner' (Malinowski 1954, 56). Når de skal prøve at beskrive sådanne øjeblikke, er forfattere sjældent præcise; men Václav Havel, den tjekiske dramatiker og senere statsmand (1988, 331f.), har gjort et forsøg. Mens han betragtede et rige bladløv på et høj, majestætisk træ, følte Havel sig flyttet ud af tiden og overvældet med en ubeskrivelig følelse af glæde og harmoni. Dette skete, mens han var fængslet af det kommunistiske regime i Tjekkoslaviet. Kan vi med Mircea Eliades ord kalde dette for en hierofani, en oplevelse som genopvækker ellers for længst glemte følelser af ærefrygt, sådan som præhistoriske agerbrugere følte? 'Naturen har stadig en trykkekraft, en majestæt, hvori det er muligt at genfinde sporene af gamle, religiøse værdier. Intet moderne menneske', hævder Eliade, 'uanset hvor irreligiøst det i øvrigt måtte være, er totalt uimodtagelig for naturens tryllekraft'.<sup>14</sup>

I mange tilfælde forekommer der teistiske forestillinger i Individets vage tro. Som illustration kan jeg citere et udsagn:

Jeg har stor respekt for mennesker, som tror på Gud. Det giver den tryghed og er en måde for dem til at komme til rette med livet. For mit egent vedkommende må jeg sige, at jeg bare er for intelligent til at kunne tro; jeg kan simpelthen ikke. Folk har brug for Gud til at forklare ting og særligt til at kunne klare sorg. Hvis noget frygteligt ramte mig, kunne jeg selv vende mig til Gud i bøn. Jeg har altså en slags fromhed, kan du forstå – i en kirke vil jeg tænde et lys. Men man kan sige det på denne måde: Jeg tror på den Gud, som beskytter mig og min familie, selv om jeg ikke ved, om kan overhovedet eksisterer.<sup>15</sup>

Denne unge kvinde, som i øvrigt er en nutidig, tysk skuespiller, kan gøre krav på en rolle på vores scene. Jeg vil beskrive hende som et paradokst eksempel på en ateist med en pietists sjæl. Ateisten siger: 'Der er ingen Gud'; men sjælen protesterer: 'Jeg tror på den Gud, som beskytter mig'. Mange tilsvarende udsagn viser, at Individet i det mindste i krisituationer vender sig til sin 'personlige Gud'. Hvad vi her har med at gøre, er kendt som 'personlig formhed', en af de mest elementære former for

<sup>13</sup> Se analysen i Hervieu-Léger 1999.

<sup>14</sup> Eliade 1987, 151. En fyldig redegørelse for Eliades fortolkning foreligger i Allen 2002, 278–283.

<sup>15</sup> Se Lang, 2011b, 87.

religiøsitet. Historisk set er personlig fromhed den allerførste form, under hvilken religiøs individualisme dukkede op i menneskehedens historie. Den kan dokumenteres i det gamle Egypten, 1300 f.Kr., hvor hver enkelt person valgte en personlig guddom til at guide sig igennem livets uforudsigeligheder. Folk følte sig følelsesmæssigt tæt knyttet til deres personlige guddom, som de opfattede som en mild faderlig eller omsorgsfuld moderlig figur, der gav en stærk følelse af sikkerhed. Et godt forhold til sin personlige guddom blev anset som vigtigere end klog adfærd, baseret på praktisk visdom. Fra Egypten og Mesopotamien kom fænomenet personlig fromhed til Israel og fandt vej ind i Bibelen, hvor salmisten taler om Gud som sin 'hyrde' og om den tryghed, der findes i skyggen af Guds vinger (Sl 23; 91). Da Edwin Starbuck og William James omkring 1900 foretog deres nybrydende, empiriske undersøgelse af deres (mest protestantiske) amerikanske medborgere, var det præcis denne type fromhed, de fandt (Starbuck 1900; James 1958). James kaldte den 'personlig religion' og understregede dens uafhængighed af kirkelig lære og medlemskab af et religiøst samfund.

Dette bringer os til vort næste punkt: Individets holdning til medlemskab af en kirke. Giver det mening at deltage i kirkelige ritualer? Skal jeg være medlem af et kirkeligt samfund? Individet overvejer disse spørgsmål grundigt. Svaret er ofte 'nej' – nej til kirkegang, nej til medlemskab af en kirke og til alle former for organiseret religion. De spirituelt søgende finder i særlig grad, at medlemskab af en gruppe ikke er relevant: Eksisterende grupper er bundet til klart formulerede bekendelser, snarere end til en åben spørgen; derfor vil medlemskab af en kirke snarere være en hindring end en hjælp for deres søgen. Så Individet foretrækker normalt at være en ukirkelig, privat kristen, en der ikke er knyttet til nogen kirke. Mange vil være enige i Thomas Jeffersons berømte udsagn: 'Jeg er selv en sekt'. I bogen *Habits of the Heart: Individual and Commitment in American Life* (1985) gav Robert Bellah og hans medarbejdere en elegant og præcis dokumentation af den udbredte uafhængighed af kirkemedlemskab (Bellah, Masden et al., 2007). Men selv de, som faktisk indgår i et kirkeligt medlemskab, forbliver under individualismens fortryllelse. Et eksempel er Bellah selv, som ikke har gjort nogen hemmelighed af sin personlige beslutning, taget sent i livet, om at slutte sig til den episkopale kirke og dermed opgive sin tidligere rolle som Individ (Bellah 1991).<sup>16</sup> Opgive, ja – men ikke fuldstændig, for han valgte, i lighed med andre, en bestemt kirke, som passede til *hans* spirituelle indsigter og udvikling. I individets tidsalder kan selv medlemskab af en kirke ses som et udtryk for individets behov.<sup>17</sup>

Hvornår blev dette Individ, et menneske med usikker tro og med uvilje over for kirkemedlemskabets bindinger, en så almindelig skikkelse? Og hvad er dets intellektuelle rødder? Disse to spørgsmål er intimt forbundne.

<sup>16</sup> Bellah, "Finding the Church: Post-traditional Discipleship", in: James M. Wall & David Helm, eds., *How My Mind Has Changed*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich. 1991, 113–122.

<sup>17</sup> "The neo-Durkheimian mode involves an important step towards the individual and the right of choice", kommenterer Charles Taylor i et skarpsindigt afsnit om kirkemedlemskab baseret på et individuelt valg; se Taylor 2007, 486.

For at forklare den moderne individualisme har man henvist dels til aksetidens individualisme med dens begreb om individuel frelse, dels til den protestantiske fremhævelse af den direkte og umiddelbare adgang til guddommen. Den vigtigste impuls kom imidlertid fra oplysningstiden. Individet, som vi går ud fra har en vis uddannelse, er bekendt med to tekster, som det har læst i gymnasiet eller på universitetet: Rousseaus 'Den savojske præsts trosbekendelse' (1762) og Immanuel Kants essay 'Besvarelse af spørgsmålet: „Hvad er oplysning“' (1784). De to forfattere er enige om, at man må følge devisen: 'Hav mod til at bruge din *egen* forståelse!'<sup>18</sup> Denne devise angår alle livssfærer, men ganske særlig religion. De, der ikke bruger sin forstand, er dovne eller frygtsomme, for det er altid lettere at støtte sig til en bog eller en præsts råd. En sådan ligegladhed må imidlertid bekæmpes, først af de veluddannede og intelligente, som så vil sprede den oplyste holdning ud blandt masserne. Kants essay nævner og fejrer kong Frederik den Store, overhoved over den preussiske stat, som var kendt for at fremme religiøs tolerance. Hvad der dengang var en oplyst monarks politik, er siden blevet til en juridisk garanteret ret i alle vestlige lande. Som det hedder i FNs Verdenserklæringen om Menneskerettighederne (1948): " Enhver har ret til tanke-, samvittigheds- og religionsfrihed: denne ret omfatter frihed til at skifte religion eller tro og frihed til enten alene eller i fællesskab med andre, offentligt eller privat, at give udtryk for sin religion eller tro gennem undervisning, udøvelse, gudsdyrkelse og overholdelse af religiøse forskrifter." EU's Charter om Fundamentale Rettigheder indeholder de præcis samme ord.

Individet i moderne forstand gør sin entre i 1700-tallet; dets vigtigste intellektuelle rødder ligger i oplysningstiden. Dog blev Individet først en almindelig skikkelse fra midten af 1800-tallet. Tiden mellem 1850 og 1930 – Emersons, Nietzsches og Freuds tid, og også sekulariseringens højdepunkt – er den periode, hvor radikal individualisme dukker op som massefænomen. Oplysningsideerne var nået til masserne, og de tidlige sociologer udmøntede begrebet 'individualisme'. Alexis de Tocqueville, som har fået æren af at have skabt ordet, forklarede i 1856: "Vore forfædre havde ikke ordet 'individualisme' – et ord som vi har skabt til eget brug, for i deres tid var der ikke noget individ, der ikke tilhørte en gruppe og som kunne se sig selv som absolut alene".<sup>19</sup> I sin egen tid, mente han, var folk ikke længere knyttet til hinanden 'med nogen slags bånd, det være sig kaste, klasse, forening, familie'; de er helt optagede af deres egne anliggender og 'trækker sig ind i en snæver individualisme'.<sup>20</sup> I 1861 sammenfattede Henry Sumner Maine forholdet ved at sige, at 'det gamle samfunds enhed var Familien, det moderne samfunds er Individet' (Maine 1873, 121).

<sup>18</sup> Rousseau 1997, 170-200; Kant, 1993.

<sup>19</sup> Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, 1856, 148f ; jf. norsk oversættelse: de Tocqueville 1988, 110.

<sup>20</sup> De Tocqueville, 1856, xvi; 1988, 16.

Hvis vi således placerer Individet som den moderne scenes midtpunkt, bør vi ikke glemme de kritikere, som afviser dets holdning som uholdbar. Religiøs individualisme gør folk syge. I 1881 beskrev den amerikanske læge George Beard 'nervøsitet' som en typisk amerikansk sygdom, som ikke kun var et udslag af bylivet, men som også lagde et unaturligt pres på alle dem, inklusive kvinder, som skulle søge at være religiøse eksperter. Nervøsitetens høje niveau skyldtes det overmål af energi, som blev brugt på religiøse debatter; dette forhold stod sig dårligt i en sammenligning med de katolske lande, hvor religionens byrde blev båret af kirken, ikke af befolkningen. Et lignende argument kommer fra Durkheim. Han påpeger, at protestanter har en højere selvmordsratio end katolikker og jøder – et forhold som også er fremgår af nyere statistikker fra det 21. årh. If. Durkheim har forklaringen at gøre med graden af social integration. Katolikker og jøder er bedre integreret i samfundet end protestanter, og medlemmer af den sidste gruppe føler sig mere autonome, mere uafhængige og mere ansvarlige for sig selv. Dette lægger et voldsomt pres på dem, som kan føre til fortvivlelse og i nogle tilfælde selvmord (Durkheim 1897; jf. idem 1978).

Individualisme er dårligt ikke kun for individet, men for samfundet som et hele, for den underminerer og truer dets to grundpiller: autoritet og fællesskab. Katolske kritikere, som ofte indtager en kritisk holdning til oplysningens værdier, er i særlig grad utilfredse med Individets afvisning af at 'underlægge sig en ydre, religiøs autoritet'. Som det forklares i artiklen "Individualism" i *Encyclopedia of Catholicism* fra 1910, 'accepterer katolikker kirkens stemme som den øverste autoritet og afviser derfor fuldstændigt princippet om religiøs individualisme'. I samme år som denne artikel blev publiceret, beskrev den protestantiske teolog Ernst Troeltsch det at komme til rette med den moderne individualisme som en af århundredes største udfordringer for kirken: På den ene side må man ikke opgive individualismen, hvis positive sider støttes både af kristendommen og af oplysningen; på den anden side må man bekæmpe den umådeholdne form – 'den overdrevne, antikirkelige individualisme' – som, selv om den ikke i sig selv er anti-religiøs, underminerer det kirkelige fællesskab (Troeltsch 1922, 112).

I nyere tid har Bellah gentaget Troeltschs synspunkt. Opskræmt af manglen på forpligtelse på fælles værdier blandt amerikanere af hans egen generation er Bellah blevet bragt til at afvise individualismen som en kronisk sygdom ved det moderne samfund. If. ham lider det under en manglende evne til at forpligte sig på fællesskabet. Som en vej ud af dette onde opfordrer han folk til at tilslutte sig fællesskaber, som tænker sig selv i traditionelle baner, mytisk og teologisk: som Kristi legeme, Israels børn eller profetens fællesskab .

En sådan kritik synes ikke at have gjort noget større indtryk på Individet. I de seneste ca. 200 år har det været hovedpersonen i den vestlige kultur, repræsentanten for den moderne mentalitet, atter: på godt eller på ondt.

Her har jeg forsøgt at skitsere tre portrætter: agerdyrkeren, den intellektuelle og individet. Jeg har undgået at trække på teori i noget større omfang. Denne mangel vil blive udbedret i det fjerde og sidste afsnit.

## Teori

Den kulturelle evolutions overordnede proces kan beskrives som en følge af seks stadier:

- Jægere og samlere
- Tidlige agerbrugere
- Arkaiske stater
- Aksetiden
- Historiske kulturer
- Den moderne verden

De tre typer, som er blevet diskuteret ovenfor, repræsenterer tre stadier inden for denne proces: Agerbrugeren står for det andet stadium (inden for hvilket religion, som vi kender den i dag, begynder at dukke op); den intellektuelle er den centrale skikkelse i aksetiden; individet er den dominerende skikkelse i den moderne verden. Ved at nøjes med kun disse tre er billedet blevet ufuldstændigt. En mere omfattende beskrivelse vil kræve, at der suppleres med yderligere, eksemplariske skikkelser – den tidlige jæger, den arkaiske stats sakrale konge og måske middelalderens pave og munk. Et mere fuldstændigt billede vil også kræve, at hvert af de seks kulturelle stadier gives en teoretisk refleksion. Da fuldstændighed ikke kan opnås inden for rammerne af en enkelt artikel, vil jeg begrænse mig til at give kortfattede kommentarer til nogle teoretiske aspekter ang. agerbrugeren, aksetidens intellektuelle og det moderne individ.

Agerbrugeren, som jeg valgte til at illustrere det rituelle liv og verdensbilledet i stadium 2, er et fremragende eksempel på, hvad Bellah i sin nylige bog *Religion in Human Evolution* kalder 'mytisk kultur'. Udtrykket er lånt fra Merlin Donald, en evolutionær psykolog, som har foreslået rækkefølgen mimetisk, mytisk og teoretisk kultur, en rækkefølge Bellah bruger for en solid evolutionsteoretisk forankring af sit syn på religiøs evolution. 'Med stor sandsynlighed udvikledes både mimetisk og mytisk kultur i de rigeste områder for samlere og jægere', for 'disse er netop de områder, som ville have støttet den befolkningstæthed, som er nødvendig for kulturel innovation', anfører Bellah (2011, 138). Dette er muligvis tilfældet; men jeg formoder, at mytisk kultur kom til en første blomstring i agerbrugssamfundene, og at den fortsatte med at trives indtil aksetiden. I aksetiden dukkede den teoretiske kultur op; men den forblev i kontakt og dialog med den mytiske kultur ved at skabe måder for sammenfattende modeller for hele det menneskelige univers (s. 273). Teoretisk kultur afskaffede ikke blot mytisk kultur; den forbliv i kontakt med den. Det samme gælder



mimetisk kultur; den forsvinder ikke blot som et evolutionært stadie, der lades tilbage i udviklingen. I den mytiske kulturs stadie er de mimetiske former fortsat relevante. Processen kan vises som den følgende:

- mimetisk kultur
- mimetisk kultur + mytisk kultur
- mimetisk kultur + mytisk kultur + teoretisk kultur

Kulturel evolution er dermed hverken en proces, som fører kulturer op på helt nye planer, eller en proces, hvor tidligere stadier overvindes. I stedet er tidligere stadier bevaret og deres elementer reorganiseret under nye vilkår (s. xviii). 'Nothing is ever lost' er det passende slogan, hvormed Bellah opsummerer sit syn på religiøs evolution.

Vores portræt af den intellektuelle i det gamle Israel hviler på begrebet om 'aksetiden', det tidsrum hvor teoretisk kultur dukkede op som en afgørende, kulturel kraft. Udtrykket 'aksetid' (*Achsenzeit*) blev udmøntet af filosofen Karl Jaspers, der henviste til det lange 1. årt. f.Kr. som den centrale periode i den menneskelige kultur, hvor de intellektuelle eliter i det gamle Grækenland, Israel, Indien og Kina udviklede og udbredte kritisk tænkning. For første gang i menneskehedens historie blev kritisk tænkning på en konsistent måde anvendt på religion, politik og moralsk liv, og det gav anledning til opkomst af demokrati, filosofi, universelle moralske standarder og monoteisme, for blot at nævne nogle få af de aksiale resultater. Mange af disse kulturelle innovationer opnåede normativ status for alle følgende tidsaldre, blandt dem den gyldne regel, der lærer os at behandle andre på samme måde, som vi ønsker selv at blive behandlet (du Roi 2012).<sup>21</sup> Man kan betragte aksetiden som en langt udstrakt liminal periode i et stort initiationsritual, ud af hvilket unge novicer – essentielt menneskehedens elite – dukkede op og forvandlede til modne voksne. Debatter i den seneste tid beskytter os imod at mystificere denne tid; de hjælper os til at fokusere mere på de kulturelle innovationer og gennembrud, som er knyttet til denne tid, og mindre på at forsøge at definere dens præcise, kronologiske grænser. Det kronologiske spørgsmål forbliver dog relevant og frugtbar. Jeg vil anbefale opmærksomhed over for forskellen mellem 'begyndelser' i betydningen første gennembrud og 'kulturel blomstring' i betydningen af den bredere accept og sociale indflydelse, som en ide kan have. Der synes at være et betragtelig sammenfald for aksiale begyndelser i perioden 800-400 f.Kr., mens de første blomstrende aksetidsreligioner skal dateres til den sene oldtid, fra 100 f.Kr. til 200 e.Kr. eller måske endda 700 e.Kr. – i et tidsrum, der ellers var præget af politisk tilbagegang og tilbagegang i interessen for naturvidenskab. Folk blev opfanget af religion og begyndte tilsyneladende at negligere andre dele af det politiske og kulturelle liv.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Olivier du Roi, *La Règle d'or. Histoire d'une maxime morale universelle*, Cerf, Paris 2012.

<sup>22</sup> If. Stroumsa 2009, 108f. er det den sene, antikke tid og ikke det 1. årt. f.Kr., der bør betragtes som den religiøse udviklings aksetid. Andre forfattere påpeger den negative side af religion, som blomstrede i

Vort tredje og sidste portræt, det af 'Individet', bringer os tilbage til temaet teoretisk kultur. Individets opdukning indikerer ikke et nyt evolutionært stadie. I stedet kan man tale om et nyt historisk stadie og skelne mellem de større evolutionære stadier og de mindre historiske. Men dette er kun én teoretisk mulighed. En anden vil være at bruge et andet sæt af kategorier for at beskrive dem kulturelle evolutionsstadier, fx de stadier i individuel moralsk og kognitiv udvikling, som Jean Piaget har foreslået. Forskydningen fra historisk til moderne kultur kan således beskrives i analogi til forskydningen fra den heteronome til den autonome moralske holdning eller fra formel, operationel tænkning til kritisk tænkning. If. denne teori kan medlemmer af historiske kulturer sammenlignes med børn, som skal have at vide, hvordan de skal opføre sig, og moderne individer er mere som voksne, som føler sig frie til at foretage deres egne beslutninger.

I vores portræt af det moderne individ har vi fulgt Bellah, som har bevæget sig fra en ren sociologisk beskrivelse til social kritik ved at påpege faremomenterne for samfundet ved en overdrevent individualisme. Der synes i moderniteten at ligge en fundamental konflikt imellem to imperativer – det ene, som kræver maksimal individuel frihed, og det andet, som ønsker at yde gruppen så megen loyalitet som muligt. Konflikten mellem individuel egoisme og gruppeorientering er ofte blevet diskuteret som alternativet biologisk evolution vs. kulturel evolution. If. Donald Campbell (1975) fremkalder biologisk evolution den egoistiske, menneskelige natur, mens kulturel evolution, som han ser som et selvstændigt, evolutionært forløb, fremmer altruisme. Med andre ord er kultur biologisk undertrykkende, men socialt nyttig. Campbell har optegnet en lang liste over praktisk talt identiske sociale værdier fra moralske regelsamlinger fra det gamle Kina, det gamle Indien og andre tidlige civilisationer, i hvilke samfundet har domineret sine medlemmer i en grad, der nærmer sig undertrykkelse. I nogle vestlige samfund kan traditionelle, moralske regler ikke længere gennemtvinges – til skade for samfundet. I overensstemmelse med denne retning opmuntrer nogle vestlige psykologer mennesker til at være sig selv, foretage egne afgørelser osv., snarere end at indordne sig under og tilpasse sig sociale normer, endog end at ofre sig selv for et fælles bedste. Dette har medført, at kritikere er begyndt at evaluere, og modsætte sig, den voksende, narcissistiske kultur (Twenge & Campbell 2009). Kulturel og evolutionær teori kan bidrage til at skabe et klima, hvor både fællesskabets krav og individuel frihed kan finde deres legitime pladser. Heri ligger der et stort felt for forskning og for akademisk debat.

---

senantikken. Der synes at have været en 'økumenisk tid' mellem 100 f.Kr. og 200 e.Kr. for kristendom, hinduisme og buddhisme, som blev gjort mulig af en general politisk tilbagegang (McNeill, inspireret af Arnold Toynbee); kristendommens opstigning i senantikken medførte en nedgang i naturvidenskaben, der havde gjort en så lovende begyndelse blandt grækerne (Freeman). Se McNeill 1991, 336–354; Freeman 2002.

## Konklusion

Mens Robert Bellahs skitse fra 1964 over 'religiøs evolution' er åben for angreb fra dem, som søger at afvise alle store fortællinger og sammenfattende teorier, giver den stadig god mening. En modificeret udgave af Bellahs skema kan med fordel skelne mellem seks grundtyper af religion i menneskehedens historie, nemlig: jægere og samlere religion, tidlige agerbrugeres, arkaiske stater, aksetidens, de historiske kulturers og den moderne verdens religionsformer. Denne rækkefølge lægger op til en fortolkning inden for rammerne af kulturel evolution, omend vi fortsat er langt fra at forstå alle dens dimensioner og lovmæssigheder.

Denne artikel skitserede et portræt af religion på tre af dets basale stadier. (1) På de tidlige agerbrugeres (eller hortikulturalisters) stadie finder vi det tidligste, udviklede mytologiske system, et system som dækker hele livet. (2) Aksetiden er et overgangsstadie. Tager man det gamle Israel som eksempel, kan dets bidrag opsummeres med de bidrag, som intellektuelle, inkl. Jesus, gav til forvandlingen af den gamle, hebraiske religion. (3) På modernitetens stadie er den centrale figur 'Individet': vort portræt af denne rolle fremhæver personlig fromhed som et fælles aspekt ved dets religiøse holdning; det fremhæver også Bellah som en kritiker, som påpeger det problematiske ved den religiøse individualisme i dens forhold til gruppedannelse og social solidaritet.

De undersøgte stadier indikerer, i hvert fald for nærværende forfatter at se, det frugtbare ved det evolutionære perspektiv. Det hjælper os til at skelne mellem det tilfældige og det, som er betydningsfuldt og vedvarende i det store billede. Hvad vi har brug for – for nu at variere William McNeills udsagn – er interaktion mellem overordnede billeder, som uundgåeligt er hypotetiske og fallible, og præcis, detaljeret forskning (McNeill citeret i Perry 1996, 23). Hvis vi koncentrerer os om det sidstnævnte alene, vil vi aldrig nå til det store billede, som er det, som i sidste instans er det eneste, der vil interessere såvel specialisten som alle andre med interesse i religionshistorie.

### Appendix: Religionens verdenshistorie (annoteret bibliografi)

Herunder er anført bøger og artikler, som benytter og udvikler Bellahs artikel "Religious Evolution", eller som giver sammenlignelige oversigter. Scenen sættes af forfattere, som gengiver, eller afleder deres ideer fra den tyske religionshistoriske skole.

Tyske forfattere 1832–1949:

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1832), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (i Hegel, *Werke* 16, Suhrkamp, Frankfurt 1986). – Hegels forelæsninger, holdt i Berlin imellem 1821 og 1831, blev publiceret posthumt. Hegel skelner mellem fire stadier: naturreligion, overgangen til åndelig religion (Egypten, Persien), den åndelige individualitets religion (jødedom, græsk og romersk religion) og 'fuldendt religion' (kristendom). Se Bart Labuschagne & Timo Slootweg, eds., *Hegel's Philosophy of the Historical Religions*, Brill, Leiden 2012.

Hermann Siebeck (1893): "Der historische Entwicklungsgang der Religion", in: idem, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, Mohr Freiburg. – Tre stadier: naturreligion, moralsk religion (inkl. islam; den højeste form er den gamle græske religion), frelsesreligion (buddhisme, jødedom, kristendom – alle grundlagt af profetiske skikkelser).

Hermann Schell (1900): "Das Entwicklungsgesetz der Religion und deren Zukunft", in: idem, *Kleinere Schriften*, Schöningh, Paderborn: 1908, 271–286. – Tre evolutionære stadier: patriarkalsk naturreligion, nationale religioner koncentreret omkring kultur og lov, fire religiøse fællesskaber baseret på begreber om åbenbaring, frelse og individuelt ansvarlighed.

Wilhelm Bousset (1903): *Das Wesen der Religion*, Gebauer-Schwetschke, Halle. – Herskelnes mellem flg. stadier: (1) vild religion, (2) tribal religion (eksemplificeret med de tidlige, semitiske stammer), (3) to former for national religion: stagnerende (Egypten, Mexico) og progressiv (Israel, Grækenland), (4) en profetisk periode – Buddha, Zarathustra, Sokrates, Platon, hebræiske profeter, (5) de åndelige religioners periode – lovreligioner (jødedom, zarathustrisme; islam, byzantinsk kristendom og religioner for individuel frelse. Frelsesreligioner er, i opstigende orden: buddhisme, platonisme, kristendom.

Karl Jaspers (1949): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München 1949. – Jaspers sonderer mellem fire stadier, som han benævner præhistorie, gamle civilisationer, *Achsenzeit* (aksetid), og videnskabens og teknologiens tidsalder. Bogen drejer sig ikke specielt om religion.

Robert Bellah, 1964–:

1964 "Religious Evolution", *American Sociological Review* 29 (1964), 359–374. – Dette er den epokegørende artikel om emnet, berømt for sit overblik over den globale religionshistorie i fem stadier, der fører fra 'primitiv religion' til 'moderne religion'. Artiklen kan findes i to artikelsamlinger: Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York 1970, 20–50; R.N. Bellah &

Steven M. Tipton, eds., *The Robert Bellah Reader*, Duke University Press, Durham, N.C. 2006, 23–50.

1980 "Introduction", in: idem & Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, Harper & Row, New York 1980, vii–xv. – I 'historiske religioner' er religionen uafhængig af staten; denne uafhængighed varer ved i moderniteten, men civil religion dukker op.

2011 *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*: Belknap Press at Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2011. – Bellah reformulerer, hvad han skrev i 1964 om det tribale, det arkaiske og det aksiale stadie. Det underliggende evolutionære skema er revideret under inddragelse af ny forskning i menneskeartens kognitive evolution. Hoveddelen af bogen angår de fire aksiale civilisationer: det gamle Israel, det gamle Grækenland, det gamle Kina og det gamle Indien.

Katolske forfattere, 1984–:

Michael Horace Barnes (1984): *In the Presence of Mystery: An Introduction to Human Religiousness*, Twenty-Third Publications, Mystic, Conn. – Denne universitetslærebog bruger Bellahs stadier. En revideret og udvidet udgave kom i 2003.

Christopher Dawson (1985/86): "The Stages of World Religion", i fire scenarier: *Dawson Newsletter* IV,4 (winter 1985-86) to V,3 (fall 1986); jf. <http://catholiceducation.org/articles/history/> af et katolsk.world/wh0097.html). – *From the work of Dawson* (1889–1970), uddrag sammensat af John J. Mulloy, som udgør et overblik over religionshistorien i syv stadier: primitiv religion, neolitisk religion, arkaiske kulturers religion, højere religioner i det 1. årt. f.Kr. (svarende til Jaspers aksetid), adskilte udviklingslinjer i Øst og i Vest, opbrydning af den katolske syntese, konflikt mellem naturalisme og monoteisme. Bellahs protestantiske fokus er her erstattet af et katolsk fokus.

Hans Küng (1994): *Das Christentum*, Piper, München. – Selv om den ikke er baseret på Bellahs model, anlægger Küngs oversigt over kristendommens historie en sammenlignelig tilgang, som forfatteren kalder en 'paradigmeanalyse'. Inden for den kristne historie skelner han mellem flg. paradigmer: (1) det jødisk-apokalyptiske (den tidligste kirke), (2) det økumenisk-hellenistiske (senantik tid), (3) det romersk-katolske (middelalderen), (4) det protestantisk-evangeliske (reformationen), (5) det moderne-liberale (oplysningen), og (6) det økumenisk-globale (det postmoderne). Karl Barths teologi bereder vejen til det postmoderne stadie, mens den katolske kirke i det store og hele er forblevet på det middelalderlige stadie.

Leonard J. Swidler & Paul Mojzes (2000): "Evolution in Religion", in: idem, *The Study of Religion in an Age of Global Dialogue*, Temple University Press, Philadelphia, 73–90.

– Vi er formentlig på randen af en ‘anden aksetid’, en tid karakteriseret ikke ved sammenstød mellem nationer og kulturer, men ved fredelig, global dialog.

Michael Horace Barnes (2000): *Stages of Thought: The Co-Evolution of Religious Thought and Science*, Oxford University Press, Oxford. – I indledningen (s. 18–28) giver Barnes en kort skitse over kognitive formers fire evolutionære stadier, som han kalder (1) primitiv, (2) arkaisk, (3) klassisk eller ‘aksial’, (4) empirisk-kritisk. Disse stadier svarer til stadierne i Bellahs skema. Se også Michael Horace Barnes, “Primitive Religious Thought and the Evolution of Religion”, *Religion* 22, 1992, 21–46, hvor forfatteren udpeger paralleller mellem Piaget og Bellah.

Antropologer, 1970–:

James L. Peacock, & A. Thomas Kirsch (1970): *The Human Direction: An Evolutionary Approach to Social and Cultural Anthropology*, Meredith Corporation, New York. – ‘Fortidige’ stadier er ikke bare fortidige. Hvert af Bellahs stadier repræsenteres af et nutidigt samfund et eller andet sted på kloden.

Rainer Döbert (1973): “Abriss der Religionsgeschichte”, in: idem, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme*, Suhrkamp Frankfurt 1973, 87–139. – Denne reviderede version af Bellahs stadier er baseret på Niklas Luhmanns systemteori.

Klaus E. Müller & Ute Ritz-Müller (2004): *Des Widerspenstigen Zähmung. Sinnwelten prämoderner Gesellschaften*, Transcript, Bielefeld. – Klaus Müller opridser fire overordnede faser i den menneskelige evolution: jægersamfund (‘broder dyr’), agerbrugs-samfund (‘forbandet være jorden’), tidlige stater (‘paladset’) og sekundære stater (‘exodus’); alle er illustrerede med antropologisk materiale.

William Y. Adams (2005): “The Evolution of Religion”, in: idem, *Religion and Adaptation*, CSLI Publications, Stanford, Cal., 237–286. – Forfatteren opridser de følgende evolutionære stadier: gruppe-niveau-samfund (band-level societies), stammesamfund (se også kapitlet om Navajo-religion, s. 9–41), agerbrugs-høvdingedømmer, pastorale høvdingedømmer (idet disse ikke ses som et særligt stadie), de første stater, den klassiske verdens sekulariserende stater, bondesamfund (‘arabisk landsbyreligion’ beskrives andetsteds i bogen, s. 42–71), frelsesreligioner (såsom kristendom om islam), nativistiske (nativistic, relateret til indfødte) bevægelser, og industrisamfundet.

Yves Lambert (2009): *La Naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*, Armand Colin, Paris. – Bogens tre dele diskuterer (1) samlere og jægere (eksemplificeret med sibiriske jægere og deres relation til shaman-skikkelsen) og agrare

samfund (eksemplificeret med Dogon i Vestafrika), (2) den gamle polyteisme i Mesopotamien, Egypten, Athen og Vedaerne, (3) frelsesreligionerne: zarathustrisme, det gamle Israel, hinduisme og buddhisme.

Bernhard Lang (2011): "Eine kurze Weltgeschichte der Religion in sechs Stufen", in: *Erwägen – Wissen – Ethik* 22 (2011), 55–58. – Skrevet som svar på en artikel om kognitiv evolution opdeler denne korte tekst religionshistorien i seks stadier, begyndende med jægere og hortikulturalister.

## LITTERATUR

- Allen, Douglas  
2002 *Myth and Religion in Mircea Eliade*, Routledge, New York.
- Andersen, Lene  
1973 *Hesiod*, Gyldendal, København.
- Assmann, Jan  
2010 "Politik und Religion. Altägyptische und biblische Ausprägungen eines aktuellen Problems", in: idem & Harald Strohm, eds., *Herrscherkult und Heilserwartung*, Fink, München 83–105.
- Bar-Yosef, Ofer  
1995 "Earliest Food-Producers – Pre-Pottery Neolithic (8000–5500)", in: Thomas E. Levy, ed., *The Archaeology of Society in the Holy Land*, Leicester University Press, London, 190–201.
- Beard, George M.  
1881 *American Nervousness*, Putnam, New York.
- Bellah, Robert N.  
1991 "Finding the Church: Post-traditional Discipleship", in: James M. Wall & David Helm, eds., *How My Mind Has Changed*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 113–122  
2006a "God and King", in: Bellah & Tipton eds., 2006, 357–375.  
2011 *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, The Belknap Press, Cambridge, MA.
- Bellah, Robert N., Richard Masden et al.  
2007 *Habits of the Heart: Individual and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley, Calif.; 3. ed., (with new introductory chapter) (1. ed. 1985).
- Bellah, Robert N. & Steven M. Tipton, eds.  
2006 *The Robert Bellah Reader*, Duke University Press, Durham.
- Campbell, Donald T.  
1975 "The Conflict between Social and Biological Evolution and the Concept of Original Sin", *Zygon* 10, 234–249.
- Durkheim, Émile  
1897 *La Suicide*, Paris.  
1978 *Selvmordet : en sociologisk undersøgelse*, Fremad, Oslo.
- Eliade, Mircea  
1987 *The Sacred and the Profane*, Harcourt Brace, New York
- Eph'al, Israel  
1978 "The Western Minorities in Babylonia in the 6<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> centuries BC: Maintenance and Cohesion", *Orientalia* 47, 76–80.
- Freeman, Charles  
2002 *The Closing of the Western Mind: The Rise of Faith and the Fall of Reason*, Heinemann, London.
- Hastrup, Kirsten & Jan Ovesen  
1980 *Etnografisk grundbog*, Gyldendal, København.

- Havel, Václav  
1988 *Letters to Olga*, Knopf, New York.
- Hervieu-Léger, Danièle  
1999 *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Flammarion, Paris.  
2008 "Religious Individualism, Modern Individualism and Self-Fulfilment: A Few Reflections on the Origins of Contemporary Religious Individualism", in: Eileen Barker, ed., *The Centrality of Religion in Social Life*, Ashgate, Aldershot 29–40.
- Kant, Immanuel  
1993 "Besvarelse af spørgsmålet: Hvad er oplysning?", in: idem., *Oplysning, historie, fremskridt: historiefilosofiske skrifter*, Slagmark, Aarhus.
- James, William  
1958 *The Varieties of Religious Experience*, New American Library, New York (1. ed. 1902).
- Lambert, Yves  
2009 *La Naissance des religions. De la préhistoire aux religions universalistes*, Armand Colin, Paris.
- Lang, Bernhard  
1988 "Der vergöttlichte König im polytheistischen Israel", in: Dieter Zeller, ed., *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen*, Universitätsverlag, Fribourg, 37–59.  
2002 *The Hebrew God. Portrait of an Ancient Deity*, Yale University Press, New Haven.  
2008 "Peasant Poverty: Rent Capitalism in the Days of Amos", in: idem, *Hebrew Life and Literature*, Ashgate, Farnham, Surrey, 47–60.  
2011a "Die Leviten", in: idem, *Buch der Kriege – Buch des Himmels. Kleine Schriften zur Exegese und Theologie*, Peeters, Leuven 45–82.  
2011b "Persönliche Frömmigkeit: Vier Zugänge zu einer elementaren Form des religiösen Lebens", in: idem, *Buch der Kriege – Buch des Himmels*, 367–392.  
2012 *Jesus – en jødisk kynikers liv og lære*, Univers, Aarhus.
- Leuchter, Mark  
2011 "From Levite to Maskil in the Persian Period", in: Mark Leuchter & Jeremy M. Hutton, eds., *Levites and Priests in Biblical History and Tradition*, Society of Biblical Literature, Atlanta, Ga., 215–232.
- Maine, Henry Sumner  
1873 *Ancient Law*, 3. American ed., Holt, New York (1. ed. 1861).
- Malinowski, Bronislaw  
1954 *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Doubleday, Garden City, N.Y.
- Masamichi Yamada  
2010 "The zukru Festival at Emar: On Royal Cooperation with the City", *Orient* 45, 111–128.
- McNeill, William H.  
1991 *The Rise of the West*, University of Chicago Press, Chicago (1. ed. 1963).
- Müller, Klaus E.  
1973-74 "Grundzüge der agrarischen Lebens- und Weltanschauung", *Paideuma* 19-20, 54–124.  
2004 "Anfänge der Kulturentwicklung – Sinnkonzepte archaischer Gesellschaften", in: Friedrich Jaeger et al., eds., *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Metzler, Stuttgart, Bd. 1, 431–452.  
2010 *Die Siedlungsgemeinschaft. Grundriss der essentialistischen Ethnologie*, V & R Unipress, Göttingen.
- Müller, Klaus E. & Ute Ritz-Müller  
2004 *Des Widerspenstigen Zähmung: Sinnwelten prämoderner Gesellschaften*, Transcript, Bielefeld, 40–62.
- Nicolaisen, Johannes  
1965 *Kulturvidenskab*, Berlingske forlag, København.
- Perry, Marvin  
1996 *Arnold Toynbee and the Western Tradition*, Peter Lang, New York.
- Roi, Olivier du  
2012 *La Règle d'or. Histoire d'une maxime morale universelle*, Cerf, Paris.



- Rousseau, Jean-Jacques  
1997 *Emile eller Om opdragelsen*, Borgen, København (2. forkortede udgave).
- Shain, Barry Alan  
1998 "Individualism", in: Robert Wuthnow, ed., *The Encyclopedia of Politics and Religion*, Routledge, London, Bd. 1, 366–372.
- Spodek, Howard  
2011 *The World's History*, 4. ed., Prentice Hall, Upper Saddle River, N.J.
- Starbuck, Edwin Diller  
1900 *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, Walter Scott, London.
- Stearns, Peter N. et al., eds.  
2001 *World Civilizations*, 3. ed., Longman, New York, Bd. 1, 18.
- Stroumsa, Guy S.  
2009 *The End of Sacrifice: Religious Transformation in Late Antiquity*, University of Chicago Press, Chicago.
- Taylor, Charles  
2007 *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge, Mass.
- Tocqueville, Alexis de  
1856 *L'Ancien Régime et la Révolution*, Lévy frères, Paris.  
1988 *Det gamle regime og revolusjonen*, Thorleif Dahls Kulturbibliotek, Aschehoug, Oslo.
- Troeltsch, Ernst  
1922 "Religiöser Individualismus und Kirche", in: idem, *Gesammelte Schriften*, Mohr, Tübingen, Bd. 2, 109–133.
- Turner, Jonathan & Alexandra Maryanski  
2008 *On the Origin of Societies by Natural Selection*, Paradigm Publishers, Boulder.
- Twenge, Jean M. & W. Keith Campbell  
2009 *The Narcissism Epidemic: Living in an Age of Entitlement*, Free Press, New York.

*Bernhard Lang, dr. theol. prof. emer., Theologie und Religionswissenschaft  
Associeret professor, Aarhus Universitet*