

En sag af principiel karakter

Om at definere religion

CAROLINE SCHAFFALITZKY DE MUCKADELL

ENGLISH ABSTRACT: This article argues that a more systematic approach to defining religion is needed. The starting point of the article is a case in which a soccer fan club applied for official recognition as a religious denomination. The fan club's application was rejected, but without stating the criteria which it failed to meet in order to be considered religion. The example suggests that it is still relevant to raise questions both about whether scholars of religion ought to try to define religion, and about how such a case should be handled. This article presents a philosophical-methodological approach to the task of defining religion and it outlines a proposal for a definition based on this method. So, in addition to putting an earlier, well-known discussion and a more recent suggestion in perspective, the article suggests criteria which could have substantiated a rejection of the soccer fan club's application.

DANSK RESUME: Denne artikel argumenterer for at der er brug for en mere systematisk tilgang til spørgsmålet om religionsdefinitoner. Udgangspunktet for artiklen er en sag hvor en fodboldfanklub fik afvist sin ansøgning om officiel godkendelse uden at afslaget henviste til egentlige kriterier for hvornår noget er religion. Eksemplet peger på at det stadig er aktuelt at rejse spørgsmål om hvorvidt religionsvidenskaben bør forsøge at definere religion, og om hvordan dette i så fald skal gribes an. Denne artikel præsenterer en filosofisk-metodisk tilgang til arbejdet med at definere religion og skitserer et forslag til en definition på baggrund af denne metode. Dermed kan artiklen belyse en velkendt tidligere diskussion og en nyere tilgang og desuden foreslå hvordan afslaget til fodboldfanklubben kunne være begrundet tydeligere.

KEYWORDS: defining religion; definition and theory; methodology; official recognition;

Indledning

Det har været diskuteret længe hvorvidt religionsforskere bør bidrage til at formulere definitioner af religion, og litteraturen om religionsdefinitioner er allerede meget omfattende og kompleks. Ikke desto mindre er der grund til at fortsætte definitionsarbejdet – dels fordi religionsdefinitioner har praktiske konsekvenser i form af fx betydning for politiske sager, dels fordi definitioner spiller en væsentlig rolle i videnskabeligt arbejde – om ikke andet så i form af de implicite definitioner der styrer teoretiske interesser. I denne artikel foreslås det at en del af de teoretiske bekymringer i forbindelse med religionsdefinitioner kan sættes i parentes og at man i stedet bør se sagen som et praktisk spørgsmål om hvordan man kan gå til arbejdet med at definere.

Argumentationen i det følgende vil tage afsæt i en sag som blev behandlet af Udvalget vedrørende Trossamfund under Kirkeministeriet i 2005. Behandlingen af denne sag rummer nemlig en ikke ubetydelig uklarhed med rod i mere principielle spørgsmål om religionsdefinitioner og deres forhold til religionsteorier, såvel som overvejelser over religiøse foreningers privilegier. Artiklen foreslår en ny tilgang til arbejdet med at definere religion i forlængelse af tidligere, velkendte bidrag til diskussionen, og forslaget vil blive sammenholdt med en anden nyere tilgang. Undervejs skitseres en arbejdsdefinition som kan danne udgangspunkt for fremtidige bestræbelser på at formulere en religionsdefinition til videnskabelige og praktiske formål.

Hvorfor kunne fanklubben ikke opnå godkendelse som religion?

I februar 2004 indleverede fodboldklubben Copenhagen Lads en ansøgning til Kirkeministeriet i Danmark om officiel godkendelse som trossamfund. Ansøgningen fik en del omtale både i brede medier og forskerkredse (den optræder fx i Götke & Rasmussen 2005). Aktindsigt i sagen viser at der er tale om en ansøgning på godt seks sider hvor det på forskellig vis søges dokumenteret at fanklubben har religiøse elementer som bl.a. omfatter oplevelse af transcendent kraft, trosbekendelse, sange og ritualer (Copenhagen Lads 2004).

Udvalget vedrørende Trossamfund under Kirkeministeriet blev bedt om en udtalelse i forbindelse med sagsbehandlingen sådan som normal praksis på området foreskrev. Måske mistænkte udvalget ansøgningen for ikke at være oprigtigt ment (reelt var den et satirisk påfund i forbindelse med et tv-program¹), men sagen blev behandlet og udvalget udformede en udtalelse på små to sider. I den kortfattede

¹ Se omtale på fodboldklubben FCK's officielle fanside her: <http://www.fuck.fck.dk/nyhedsvisning/?newsid=1906> samt DR2s programoversigt for d. 2/4 2004 her: www.dr.dk/tvsepl/tv%20wordformat/.../DR2_2004_14_Hvid.doc (programmet hedder Den halve sandhed 2, Folkekirken).

udtalelse skriver udvalget i sin vurdering at "... sagen er af principiel karakter" (Geertz 2005, 2) og tilføjer at selvom fanklubben måske opfylder retningslinjernes bogstav, betyder dette ikke at de automatisk får en godkendelse. Udvalget ender da også med at konkludere at Copenhagen Lads ikke kan anses for at være et trossamfund.

I en sag af principiel karakter er begrundelsen for afvisningen naturligvis interessant og udtalelsen rummer flere overvejelser. Udvalget konstaterer således at det af fanklubben beskrevne gudsbegreb er diffust, at der mangler et vielsesritual og at medlemstallet er for lavt, men det tilføjes at det *ikke* er disse indvendinger der begrunder at Copenhagen Lads ikke kan være et trossamfund. Baggrunden for konklusionen skal i stedet findes i disse (som det hedder) principielle betragtninger:

Det er ikke alt, der ligner religion, der *er* religion. Det gælder fx totalitære politiske systemer, sportsgrene, storkoncerner, soldaterforeninger eller lignende. Sådanne påtager sig *religiøse træk* som ritualer (militære parader), apokalyptiske forventninger (Vestens fald), frelsesanker (arbejderklassens befrielse), heltedyrkelse (Mao tse tung, Kim Il Sung eller Diego Maradona), etik og moral (man må ikke snyde i skat), dogmer (lederen eller staten er ufejlbarlig, visse etniske grupper er statsfjender, eller vi omgives af en international sammensværgelse) samt transcendent størrelser (nationen, flaget, klubben, lederen). Udvalget er af den opfattelse at Copenhagen Lads tilhører denne kategori af foreninger og følgelig ikke er en religion (Geertz 2005, 2).

Copenhagen Lads kan således ikke godkendes som trossamfund fordi de – ligesom en række andre sociale fænomener – blot ligner religion uden at være det. Denne begrundelse er meget vag idet den ikke forklarer hvad det er for nødvendige betingelser de nævnte eksempler (og altså også fanklubben) mangler at opfylde for at være religion.

Det er i denne forbindelse værd at notere sig, at netop det citerede stykke fra udvalgets indstilling sidenhen blev indarbejdet i udvalgets officielle retningslinjer sammen med bemærkningen (også hentet fra udtalelsen) om, at "Selv om ansøgere opfylder retningslinjernes bogstav, kan man ikke forvente automatisk godkendelse" (Geertz et al. 2010, 7-8). Heller ikke i denne nye udgave af retningslinjerne er det dog begrundet nærmere, hvorfor de nævnte eksempler ikke tæller som religion. Men det fremgår altså indirekte af både de nye retningslinjer og af svaret vedrørende fanklubben at udvalgets retningslinjers bogstav og retsgrundlag ikke alene udgør de nødvendige betingelser for at noget kan anses for religion.

Udvalget må derfor mene at der er nogle nødvendige betingelser for at noget kan være religion, som er i retningslinjernes ånd, men at disse betingelser hverken er artikulert i retningslinjerne eller i udtalelsen i den konkrete sag. Det er derfor oplagt at spørge hvad indholdet af disse betingelser kunne tænkes at være og hvorvidt de kunne være blevet formuleret i retningslinjerne? Vi vil vende tilbage til disse spørgsmål om muligheden for en definition efter en kort oversigt over en principiel

diskussion om religionsdefinitioner som magtinstrumenter. For før vi ser nærmere på spørgsmålet om hvordan man kan bære sig ad med at definere religion, er det naturligt at se på hvorvidt det overhovedet er en opgave forskere bør give sig i kast med.

Religionsdefinitioner, magt og politik

Forud for dannelsen af Udvalget vedrørende Trossamfund under Kirkeministeriet blev det diskuteret hvad religionsforskerens rolle er i sådanne sammenhænge (jf. fx Warburg 1996). I sager om godkendelse af trossamfund har et ministerielt rådgivende udvalg naturligvis en vis magt og det er velkendt at religionsdefinitioner kan bruges som politisk værktøj (jf. fx Asad 1993; Greil 1996; McCutcheon 1997; Introvigne 1999; Fitzgerald 2000; Lease 2009, 132), særligt fordi der med selve den formelle godkendelse følger visse privilegier og goder. Disse privilegier kan være af økonomisk-juridisk karakter, men kan også være af mere u håndgribelig art i form af fx social anseelse og inklusion i samfundet, hvilket også kan give anledning til politisk stormvejr (se fx Geertz 2007).

Der synes at være enighed i forskerkredse om at dette magtperspektiv er uundgåeligt når religion bliver defineret. Der er til gengæld ikke samme enighed om hvorvidt og hvordan denne mulighed for indflydelse skal forvaltes. Nogle har således argumenteret for at forskeren eksplicit skal tage afstand fra ønsker fra fx journalister og politikere om en definition på religion. Massimo Introvigne har fx talt for at forskere skal huske at de selv er sociale aktører med egne interesser og altid bør gøre opmærksom på at en egentlig definition af religion er umulig fordi definitioner altid vil være "... socially constructed and culturally negotiated tools" (Introvigne 1999, 68-69, se også fx Barker 2003, 22 for tilsvarende opfattelse).

Andre har dog modsat argumenteret for at forskeren *qua* forsker er forpligtet til at bidrage til forsøget på at definere religion eller i hvert fald at det er muligt at gøre det selv hvis man anerkender at kategorien 'religion' er en form for social konstruktion med magtimplikationer (jf. fx Greil & Bromley 2003, 5-6; Lincoln 2003, 2). Arthur L. Greil (hvis analyse Introvigne bygger på i den nævnte artikel) synes således at forudsætte at der faktisk er en forskel på akademiske definitioner og såkaldte 'etno-definitioner' der fungerer som politiske værktøjer (Greil 1996, 48-49), og man kan argumentere for at egentlige definitioner ud over at være praktisk nødvendige også er uundgåelige i såvel politiske- som i forskningssammenhænge (Schaffalitzky de Muckadell 2014, 510-513).

Hvorvidt forskeren ønsker at medvirke til den politiske proces der skal tildele religiøse bevægelser særlige privilegier, er derimod et andet spørgsmål. Hvis man fx mener at det generelt er forkert at forskelsbehandle religiøse og andre sammenslutninger, kan dette være en grund til ikke at deltage i arbejdet med at rådgive lovgivere og retsinstanser (fordi man ikke ønsker at være med til at legitimere en praksis der

forudsætter forskelsbehandling). Men det betyder ikke at definitionsproblemet forsvinder for selv hvis man kunne forestille sig at religion ikke længere var et element i politiske diskussioner, ville der stadig være brug for at bestemme og afgrænse religion i forskningssammenhænge. Religionsforskeren kan således ikke undgå at tage stilling til definitionsspørgsmålet selv hvis vedkommende skulle ønske det for at undgå at blive del af en magtkamp. Lad os derfor vende os til spørgsmålet om hvordan opgaven med at definere religion bør gribes an.

En diskussion om definitionsmetode

Per Bilde gjorde i en velkendt artikel om religionsbegrebet opmærksom på at der er en underlig dobbelthed i diskussionen om definitionen af religion. På den ene side virker spørgsmålet om hvad religion helt præcist er, meget betydningsfuldt for arbejdet med at udforske religion, fordi en forsker normalt forventes at kunne udpege sit forskningsområde. På den anden side virker diskussionen overflødig fordi det synes indlysende hvad religion er (Bilde 1991, 3). På trods af den udbredte skepsis for overhovedet at definere finder Bilde dog emnet så vigtigt at han alligevel forsøger sig med et forslag i artiklen. Han griber opgaven an ved at opregne en lang række forskelligartede bud på definitioner som derefter vurderes i lyset af krav om bl.a. adækvathed (at definitionen præcist fanger det religiøse) og operationalitet (at definitionen er anvendelig i videnskabelige sammenhænge).

Bilde konkluderer ud fra sin analyse at det er nødvendigt at en definition af religion tager udgangspunkt i forestillingen om det hellige, overnaturlige væsener og lign. Han foreslår på denne baggrund, at det afgørende i definitionen er reference til et særligt træk, nemlig "... menneskets møde med og erfaring/oplevelse af det fremmedartede, dunkle, skræmmende og storladne, som overskrider menneskets erkendelse, forståelse og magt, hvorfor mennesket mener at måtte 'kommunikere' med det på en særlig adækvat måde (kult, riter og magi)" (ibid., 14-15).

Som Bilde gør opmærksom på, betyder denne måde at definere på, at der ikke bliver noget skarpt skel mellem religion og visse tanke-systemer som fx ideologi, livsforståelse, etik og filosofi, eller mellem religion og kulturelle eller sociale systemer som fx nationalisme og sportskult (ibid., 15-16). Dette ser han som en fordel fordi han mener at et elastisk eller graderet begreb om religion vil være i god overensstemmelse med forestillingen om at dets indhold også bestemmes af fx historisk kontekst.

Nogle år efter Bildes artikel tog Armin Geertz tråden op i en nu lige så velkendt artikel (Geertz 1996). Geertz anerkender at Bildes artikel er klar og pædagogisk, men mener alligevel at den lider af grundlæggende fejl i både præmisser, analyse og konklusion. Han er imidlertid enig i at emnet er vigtigt og vil derfor gerne rejse sine indvendinger for at føre debatten videre. Som vi skal se, er de to imidlertid grund-

læggende uenige om hvad en definition er, hvilket spærrer for en reel debat om emnet.

Geertz opfatter Bildes fremgangsmåde som induktivistisk og nævner derfor nogle af de klassiske filosofiske betænkeligheder ved denne metode (ibid., 110-111). Dernæst uddyber han kritikken ved at argumentere for at Bilde gør sig skyldig i en cirkelslutning fordi han forkaster de former for definitioner, der har en anden karakter end den type definition han leder efter. I forlængelse af dette kritiserer Geertz Bilde for to grundlæggende fejl: 1) at hævde at lede efter en stipulativ definition, mens det han ønsker faktisk er en realdefinition "af hvad religion fundamentalt og væsentligt er" (ibid., 117), og 2) at hans definition reelt ikke er en definition, men en teori om religionens oprindelse (ibid., 118-119).

Den sidstnævnte pointe bruger han derefter som afsæt for at formulere hvad han kalder en deduktiv religionsdefinition (se fx ibid., 125). Ud fra en kulturel og kognitiv fortolkningsteori og en social handlingsteori (der begge henviser til noget transempirisk), mener han at kunne udlede en definition ifølge hvilken religion er "... et kulturelt system og en social mekanisme (eller institution), som styrer og fremmer idealfortolkningen af tilværelsen og idealpraksis ved henvisning til én eller flere transempiriske magter" (ibid., 121).

Geertz forklarer desværre ikke nærmere hvordan deduktion kan udfoldes som konkret definitionsmetode. Han tænker sig tilsyneladende en teoretisk struktur i hvilken religion er en underkategori af fortolknings- og sociale mekanismer generelt, og som adskiller sig fra beslægtede underkategorier ved at have med transempiriske magter at gøre. Men da det lader til at der ikke er tale om et egentligt udledningsforhold (men blot et applikations- eller klassifikationssystem), er det næppe her det deduktive aspekt tænkes realiseret.

En anden mulighed er at han mener at religionsdefinitionen kan udledes af religionsteorien. Denne tolkning støttes både af hans indvendinger mod Bildes metode (ibid., 117) og af hans model med titlen "En deduktiv religionsdefinition" (ibid., 122). I denne model går der en pil fra "Menneskeopfattelse" (som omfatter det kognitive og det sociale) til "Religionsteori" og herfra videre til "Religionsdefinition". Eftersom "Religionsteori" her beskrives som "et kulturelt pålagt fortolkningssystem med henvisning til det transempiriske" er det lettere at forestille sig hvordan den ovennævnte definition kunne ses som en form for udledning.

Imidlertid indeholder definitionen tilsyneladende flere detaljer end den teori den udledes af, hvilket er i modstrid med klassisk deduktion. En mulig forklaring kunne være at der med deduktion menes noget i retning af 'afdækning af forudsætninger', snarere end logisk udledning. På denne måde kunne udledningen bestå i en analyse af det underforståede religionsbegreb i teorier om religion. Men denne fortolkning af hvad der kan menes med 'deduktion' passer dårligt med den fremstilling Geertz giver i sit andet svar til Bilde. Her slår han nemlig fast at der er tale om en "deduktionsrække" der går fra en antropologisk teori over en kultur- og socialteori til en

religionsteori og videre til en religionsdefinition og endelig en religionsfænomenologi (Geertz 1997, 147; se også Geertz 2005). Denne passage støtter altså den umiddelbare læsning af at Geertz ved deduktion forstår en form for bevægelse gennem et klassifikationssystem af typen *per genus et differentiam* som det kendes fra fx taksonomisk klassifikation i biologien.

Uenigheden mellem Bilde og Geertz bliver ikke afklaret, endsige løst i de i alt fire indlæg i debatten. Bilde medgiver ganske vist i et svar til Geertz at det han formulerede i sin oprindelige artikel, var en teori og ikke en definition (Bilde 1997, 120) og han vil også gerne medgive at man måske kan deducere en definition fra en teori (ibid., 124). Til gengæld tvivler han på at religionsvidenskaben har eget genstandsfelt, egen metode og egne teorier (ibid., 125), og han er ikke overbevist om nytten af at kategorisere tilgange i deduktive og induktive (ibid., 124). Geertz mener på sin side at Bilde i sit svar viser sig som falsifikationist (frem for induktivist) fordi han nævner at teorier bør efterprøves i forhold til det empiriske materiale. Han peger videre på at videnskabsteorien har forladt falsifikationismen (Geertz 1997, 148) og at både induktivismen og falsifikationismen bør opgives til fordel for en såkaldt 'korrespondensfri realisme' som han, inspireret af videnskabsfilosoffen A.F. Chalmers, mener forskere er henvist til fordi vi ikke har adgang til virkeligheden uafhængigt af vores teorier og derfor ikke kan vurdere om de beskriver verden som den virkelig er (ibid., 149).

Bilde og Geertz's uenighed synes at være centreret om spørgsmålet om den rette metode til at nå til en definition af religion; men som det fremgår, berører diskussionerne flere forskellige tilstødende emner. Uoverensstemmelsen mellem Bilde og Geertz er desværre formentlig et eksempel på hvad der sker når filosofiske, uklare distinktioner søges omsat til praksis. Opslaget 'definition' i *Politikens filosofileksikon* som Geertz bruger som udgangspunkt for sin diskussion, må i denne sammenhæng siges at være til ringe nytte. Ganske vist opregner den en mængde forskellige måder at anvende ordet 'definition' på; men den ulejliger sig ikke med at diskutere mere grundlæggende ting som hvad formålet med definitioner er eller hvordan man bærer sig ad med at definere. Resultatet er at Geertz ser sig nødsaget til at opstille omfattende oversigter over forskellige former for definitioner for at afklare diskussionen. Desværre er de fleste nok dårligt hjulpet af denne fremgangsmåde; men denne svaghed ligger altså ikke så meget hos Geertz som hos hans kilde.

Et af diskussionens kernepunkter drejede sig om valget mellem en induktiv, deduktiv eller måske falsifikationistisk tilgang. Induktion er at slutte fra enkelttilfælde til generelle bestemmelser; så hvis man skulle definere religion induktivt, skulle man vel undersøge en række tilfælde af religion og så generalisere ud fra det. Induktion kan dog ikke stå alene som metode. For hvis man ikke allerede ved hvad religion er, kan man ikke finde de enkelttilfælde man skal generalisere ud fra. Deduktion som metode består i at slutte strengt logisk fra en generel beskrivelse til hvad der må gælde for enkelttilfælde, så deduktionen har altså det omvendte problem: Hvis man

allerede har den generelle beskrivelse, så bliver udledningen af enkelttilfælde triviel. Desuden kan man, som allerede antikkens tænkere gjorde, spørge hvorfra den generelle teori kommer? Den kan jo ikke komme fra kendskabet til enkelttilfælde, hvis erkendelsen af dette afhænger af den generelle teori.

Falsifikationisme kan ses som forsøg på at løse dette problem. Her accepterer man at den generelle teori måske ikke er andet end et gæt, men peger på at der ud fra dette gæt kan deduceres hvad der må gælde for enkelttilfælde. Om denne deduktion holder stik, kan så (principielt) undersøges empirisk, og resultatet kan bruges i vurderingen af om det oprindelige gæt bør justeret eller ligefrem forkastes helt. Som Geertz rigtig nævner (ibid., 148-149) er der rejst megen videnskabsteoretisk kritik af *falsifikationismen*; men *falsifikation* spiller en hovedrolle i den såkaldt hypotetisk-deduktive metode som mange anser for at være helt grundlæggende for både naturvidenskabelig og humanistisk forskning – sidstnævnte fordi den udtrykker grundstrukturen i den hermeneutiske cirkel (se Føllesdal 1979; Klausen 2005, 153-154). Jeg gætter på at det netop blot er dette sidste som Bilde hentyder til når han taler om at man må opstille en 'hypotese' (om fx en teori eller definition af religion) som indbyder til 'efterprøvelse' ved hjælp af 'det empiriske materiale' (Bilde 1997, 125). Ved dette forslag binder Bilde sig altså ikke til den mere specifikke videnskabelige falsifikationisme.

Mit forslag i det følgende tager udgangspunkt i at diskussionen om induktiv og deduktiv metode er ufrugtbar, og at definitionsarbejdet i stedet bør gribes an med afsæt i den hypotetisk-deduktive metode. Definitioner kan nemlig opfattes som forsøg på at artikulere hvad der ligger i kompetente sprogbrugeres begreber. Dette er noget man kan formulere en hypotese om, og denne kan testes ved fx at konfrontere sprogbrugere med tænkte og virkelige eksempler. Herved kan man se hvordan eksemplerne vil passe med deres begrebslige kategorisering og om der er grund til at justere hypotesen om begrebets indhold. I næste afsnit skal vi se et konkret eksempel på hvordan denne tilgang kan fungere i praksis.

Først skal dog kort omtales et relateret kernepunkt i diskussionen mellem Geertz og Bilde, nemlig forholdet mellem teori og definition. Geertz støtter som tidligere nævnt den i religionsvidenskaben udbredte opfattelse² at definitioner bedst forstås som korte versioner af teorier – hvilket også er i tråd med hans ideal om et deduktivt forhold mellem de to – og Bilde er ikke afvisende over for denne tanke. Som vi skal se nedenfor, hviler min tilgang på et andet syn på forholdet mellem teorier og definitioner. I stedet for at se definitioner som noget der tager afsæt i teorier i betydningen 'antagelser om religioners fremkomst, funktion eller struktur', er min tilgang neutral i forhold til forskellige teorier om fx religions årsager. Hvis en definition var afledt af en teori i Geertz's betydning, ville det nemlig betyde at forskere med forskellig teoretisk baggrund, fx en marxist og en freudianer, formentlig ville have forskellige genstandsfelter (fordi definitionerne ville udpege forskellige ting). Man kan endda ar-

² Ses hos fx Lawson 1998, 43; Pals 1987, 272.

gumentere for at forskerne ifølge denne tilgang ville være principielt afskåret fra nogensinde at kunne enes om en definition eller beskrivelse af religion (Schaffalitzky de Muckadell 2014, 499).

Med udgangspunkt i mit forslag til en hypotetisk-deduktiv tilgang kunne man altså i stedet se definitioner som teorier på en anden måde end Geertz og andre lægger op til: Nemlig som antagelser om hvad kompetente sprogbrugere forstår ved et ord. I det følgende vil jeg beskrive denne tilgang som jeg foreslår til arbejdet med at definere religion. Jeg vil også forklare hvordan mit forslag adskiller sig fra nyere tilgange som er baseret på prototypeteori (fx Saler 2008) og som er blevet foreslået som et relevant alternativ til en filosofisk tilgang.

Et eksempel på filosofisk analyse af religionsbegrebet

Her følger et skitseret forslag til hvordan man i praksis kan gribe definitionsarbejdet an. Forslaget har baggrund i de erfaringer jeg tidligere selv har gjort mig (se Schaffalitzky de Muckadell 2009 for en mere detaljeret redegørelse).

Jeg valgte at tage udgangspunkt i en række kendte og ofte citerede forskellige forslag til hvad der kendetegner religion. Nogle af disse forslag bygger på filosofiske analyser (Alston 1967; Byrne 1988; Edwards 1972), andre på empirisk feltarbejde og generel religionsvidenskabelig erfaring (Southwold 1978; Saler 2000; Lincoln 2003). Forslagene indeholdt hver især flere egenskaber som kunne samles i en fælles liste, og det er interessant at bemærke at de nævnte forslag faktisk ligger ret tæt på hinanden og at uoverensstemmelser primært er et spørgsmål om formulering eller detaljeringsgrad.

Ud fra denne bruttoliste med træk kunne jeg nu rejse spørgsmålet hvorvidt et element fra listen kan siges at udgøre et nødvendigt træk ved religion, et typisk træk ved religion, eller blot noget associeret som mange forbinder med religion på trods af at det hverken er nødvendigt eller typisk. Man kan således fx overveje om der kan være religioner uden et præsteskab eller autoritative skrifter. Hvis det er tilfældet, tyder det på at disse elementer ikke er nødvendige elementer, men snarere typiske eller associerede træk.

Resultatet af denne første begrebsanalyse blev et definitionsforslag som i meget grove træk går ud på at religion er et system af tankeindhold (som fx overbevisninger eller håb) og praksisformer (som fx ritualer) som lever op til følgende nødvendige betingelser: Indholdsmæssigt skal overbevisningerne handle om noget overnaturligt,³ de skal have praktisk og normativ betydning (og ikke blot udgøre et intellektu-

³ Definitionen 'overnaturligt' er en diskussion i sig selv, men en mulig løsning kunne være at følge bestemmelsen om at det er det som overskrider kognitive kategorier (jf. Boyer 2001). Andre har dog foretrukket at tale om 'other-than-human-beings', 'supernatural beings', 'transcendent elements', 'transempirical forces', 'supraphysical worlds', 'superhuman agents' eller andet (se fx Schaffalitzky de Mu-

elt system uden betydning for handlinger og værdier), og de skal have et vist format (dvs. handle om store spørgsmål om fx kosmologi og livets mening). Dertil kommer at overbevisningerne skal have karakter af at være betydningsfulde for liv og identitet. Ud over disse nødvendige egenskaber kan man identificere en række typiske elementer (fx tilknyttede skrifter eller autoritetspersoner) som man normalt ville forvente vil være til stede i en religion på trods af at man måske kender – eller kan forestille sig – eksempler på religioner uden disse træk. Det er også muligt at identificere træk som ofte associeres med religion, selvom de nok hverken er nødvendige eller typiske (fx elementer som høj personlig moral, fanatisme eller uvidenhed), men disse er altså ikke definerende træk.

Det næste skridt i analysen bestod i at overveje mulige modeksempler til denne tentative definition. Dette kunne gøres ved at sammenholde definitionen med forskellige omdiskuterede eksempler og grænsetilfælde (som fx ateistiske bevægelser, filosofiske og ideologiske systemer, nye religiøse bevægelser og helsekostbevægelser) samt tilfælde hvor noget går fra at være religion til ikke at være religion og omvendt. På denne måde udfordres definitionens formuleringer og det kan måske vise sig at den bør justeres for at stemme overens med eksempler og begrebslige kategoriseringer.

Denne foreslåede definitionstilgang har flere fordele: Blandt de vigtigste er at den ikke foregiver at være infallibel og endegyldig, at den kan efterprøves empirisk og at den kan håndtere grænsetilfælde. Det sidste skyldes at flere af de nødvendige elementer er graderede – en overbevisning kan fx have mere eller mindre indflydelse på handlinger og den kan være mere eller mindre vigtig. Måske er der en tærskel et sted for hvornår kravet til normativ betydning er opfyldt; men det er også muligt at 'religion' er et mindre skarpt afgrænset begreb så det ikke er muligt at sige præcis *hvor* vigtig den religiøse overbevisning skal være for at noget lever op til definitionen.

At definitionen er fallibel vil sige at den ikke gør krav på at være den endegyldige eksplicitering af begrebsligt indhold. Det kan således ikke udelukkes at det kan vise sig nødvendigt at revidere definitionsforslaget i lyset af modeksempler eller divergerende meninger om hvad kompetente sprogbrugere (fagfolk såvel som lægfolk) forbinder med religion. Den er oven i købet reviderbar i en grad så den er åben for et eventuelt behov for flere religionsdefinitioner, fx hvis det skulle vise sig at der er forskellige religionsbegreber på spil som blot lidt tilfældigt er samlet under den fælles mærkat 'religion'.

Hvad angår definitionsmetode kan mit eksempel derfor forstås således: Først formulerede jeg en tese om hvordan religion kan defineres – dette arbejde hvilede på en analyse og en generalisering af udlægninger hos sprogbrugere med særlig faglig indsigt. Og under den antagelse at jeg selv kunne være et eksempel på en kompetent

ckadell 2009, 134-6). En diskussion af de forskellige muligheds fordele og ulemper vil imidlertid føre for vidt her.

sprogbruger hvad angår religion, kunne jeg sammenholde tesen med forskellige eksempler for at se om definitionen måtte revideres. Selvom denne begrebsanalytiske metode ikke er empirisk (sådan som et naturvidenskabeligt eksperiment eller en litterær fortolkning er det), deler den altså struktur med disse, og den er som disse åben for at senere opdagelser kan pege på behov for ændringer af tesen (fx hvis det viser sig at jeg som sprogbruger ikke er i overensstemmelse med andre). Analysemetodens elementer kan naturligvis varieres; men eksemplet illustrerer dens grundform.

Filosofisk analyse og empiriske undersøgelser

Hvorfor nu bygge arbejdet med religionsdefinitioner på klassisk, filosofisk begrebsanalyse? Nyere strømninger i religionsvidenskaben har i stedet vendt sig mod den empiriske psykologi som en mulig tilgang, bl.a. inspireret af kritikken af klassisk filosofisk tilgang til definitioner. I dette afsnit skitserer jeg baggrunden for interessen for en psykologisk tilgang og sammenligner denne med mit forslag.

Traditionelt har definitionsarbejde været en central filosofisk opgave og eftersom spørgsmålet om religionsdefinitioner oplagt overskrider de religionsfaglige metoder, er hjælp fra filosofiske kanter da også blevet efterlyst (fx Geertz 1996, 110). Forventningen om at filosofien kan bidrage er naturlig; men i betragtning af hvor vigtige definitioner og definitionsarbejde er i både filosofi og i videnskaber generelt, er der desværre brugt bemærkelsesværdigt få kræfter på eksplicite diskussioner af emnet. Selv nyttige oversigter over definitionstyper (som fx Gupta 2009) udelader typisk grundlæggende spørgsmål som fx hvordan man bærer sig ad med at definere (se dog Abelson 1967 samt Hvidtfeldt Larsen, Petersen og Schaffalitzky de Muckadell [under udgivelse] for eksempler på undtagelser).

Grunden til denne undladelse er muligvis at emnet naturligt fører til vanskelige spørgsmål om filosofisk begrebsanalyse samt dennes legitimitet og sammenhæng med definitioner. Noget tilsvarende har afsporet diskussionen inden for religionsvidenskaben, hvor der er tendens til at overse at fx spørgsmålet om hvorvidt definitioner drejer sig om 'religion som ting i verden' eller 'religion som et redskab konstrueret til akademisk arbejde' ikke har nogen betydning for relevansen af en definition – begrebets indhold har behov for at blive bestemt uanset dets nærmere natur (se Schaffalitzky de Muckadell 2014, 506-7 for dette argument).

En filosofisk opfattelse af definitioner der går (mindst) tilbage til Aristoteles, er den såkaldte 'klassiske teori'. Ifølge denne opfattelse er det at definere noget at fastlægge de nødvendige og tilstrækkelige betingelser for at være netop dette noget, fx kan guld defineres som det grundstof der har 79 protoner i atomkernen. Idealet for en definition er her at den er klar, oplysende og tilpas bred og snæver så den indfanger alle relevante fænomener, men ikke omfatter elementer der ikke hører til under

kategorien. En definition er derfor først tilfredsstillende når den kan opstille kriterier der ikke tillader faktiske eller tænkte modeksempler.

Den klassiske definition er imidlertid blevet kritiseret for at passe dårligt til begreber der er vage (som fx 'bjergets fod') eller beskriver noget der ikke er klart afgrænset (som fx 'blødt'). Det har ført til argumenter for at klassiske definitioner (i hvert fald i visse tilfælde) bør erstattes med mere komplekse definitioner der tillader grader og reelle gråzoner. Kritikken er blevet understøttet af den kognitionsvidenskabelige prototypeteori og undersøgelser foretaget siden 1970'erne (fx Rosch & Mervis 1998; Medin & Smith 1984). Prototypeteorien var inspireret af den senere Wittgensteins sprogfilosofi (jf. Wittgenstein 1990) og hævder at begrebslig kategorisering af visse genstande ikke behøver være styret af forestillinger om tilstrækkelige og nødvendige betingelser. I stedet lader det til at vi (ubevidst) kan ordne fænomener ud fra deres individuelle egenskaber og grad af typiskhed i forhold til kategorier. Dette betyder at man kan vide hvad fx frugt er – og give eksempler – selvom man ikke kan give en definition på frugt.

Eksperimenterne bag prototypeteorien udfordrede således klassisk teori fordi den tydede på at nogle kategorier ikke kræver definatoriske rammer, men kan bygges op om (proto-)typiske instanser. Jo flere egenskaber en frugt har til fælles med de mange forskellige ting der kendetegner en typisk frugt, jo mere 'frugtagtig' er den. Fx vurderes æblet at være centralt i det vestlige begreb om 'frugt', mens 'avocado' ikke opfattes som helt så 'frugtagtig'. Og en solsort ses som en 'mere rigtig' fugl end en pingvin. På denne måde kan prototype-teorien lettere håndtere begreber for noget der kan være mere eller mindre typisk og optræde i grader, og den kan tillade mere komplekse bestemmelser hvor mange forskellige egenskaber kan spille sammen.

De første undersøgelser inden for området er med tiden fulgt op af andre om bl.a. kulturel varians i begrebsbrug, forskelle mellem eksperter og lægfolks begreber, og hvordan man kan forklare kategorier der ikke har grader og typiske elementer, fx 'dyr med røde ører'. Prototype-teori er blevet kritiseret, udviklet og udfordret af andre teorier som også bryder med klassisk definitionstilgang (mest kendt er nok 'the theory theory' og begrebsatomisme); men alt tyder på at de kognitionsvidenskabelige beskrivelser af hvordan visse typer af begrebskategoriseringer fungerer, er mere korrekte end den klassiske opfattelse (se fx Murphy 2002; Laurence & Margolis 2000 om de forskellige teorier på feltet).

På denne baggrund er det naturligt at den kognitionsteoretiske tilgang også er blevet opfattet som frugtbar i spørgsmålet om definitionen af religion (se fx Pyysiäinen 2004; Sørensen 2005; Saler 2008). Men selvom dette har været med til at bringe diskussionen videre, kan tilgangen ikke stå alene. Empiriske undersøgelser kan ganske vist afdække den vifte af egenskaber som almindelige sprogbrugere intuitivt forbinder med religion, og de kan derfor være med til at forhindre et ensidigt religionsbegreb ligesom tilgangen kan tilbyde en forklaring på hvorfor der kan være grænsetilfælde af religion. Men empiriske undersøgelser som er rene beskrivel-

ser af prototypisk kategorisering (i stil med resultaterne fra Rosch & Mervis 1998) har en klar begrænsning. For selvom de ville kunne kaste lys over hvordan sprogbrugere kategoriserer religion, og hvad der forbindes med religion, kan vi ikke uden videre være sikre på at dette ikke blot vil give os viden om de *stereotype* træk som ikke nødvendigvis er de samme som de *definerende* træk ved religion. Det ville være som at studere begrebet 'bedstemor' og opregne en liste over typisk eller associerede egenskaber (såsom 'har hvidt hår', 'passer sin have', 'er pensioneret' eller 'bager småkager'). Sådanne undersøgelser af fx 'bedstemor' er faktisk lavet (Landau 1982), og de er interessante til andre formål; men de giver ikke i sig selv tilstrækkelige information til at afgøre hvordan sprogbrugere definerer en bedstemor fordi de som sagt ikke skelner mellem stereotype træk og definatoriske træk (dvs. de nødvendige og tilstrækkelige).

Problemet ville dog kunne undgås hvis man kunne designe mere sofistikerede psykologiske eksperimenter der kunne kortlægge sprogbrugeres syn på henholdsvis nødvendige og stereotype træk. At lave dette forsøgsdesign ville imidlertid forudsætte at noget i stil med den filosofiske analyse indbygges i eksperimentet (så man fx brugte eksempler til at afprøve grænserne sådan som beskrevet oven for). Undersøgelsen ville således nærmest blive et klassisk filosofisk tankeeksperiment i stor målestok hvor der blot var mange medvirkende frem for kun én enkelt sprogbruger. Så på denne måde ville den psykologiske undersøgelse selv fungere som en form for filosofisk begrebsanalyse.

At den empiriske undersøgelse ikke kan undvære den filosofiske analyse, betyder dog på ingen måde at det empiriske er overflødig eller irrelevant. Den empiriske undersøgelse kan nemlig bruges til at kvalificere og efterprøve den filosofiske analyse ved fx at se om den svarer til hvordan folk rent faktisk (på reflekteret grundlag) vil vurdere eksempler. Blandingen af empiriske elementer og filosofisk analyse ses derfor også i mit eksempel: Den indledende tese tog udgangspunkt i fagkompetente sprogbrugeres vurderinger af egne begreber, og de finjusteringer jeg foreslog på baggrund af den filosofiske analyse, er kun tænkt som første skridt i en række af efterprøvninger og justeringer af definitionsforslaget. Ikke desto mindre mener jeg at mit bud på en artikuleret og informeret religionsdefinition er langt at foretrække for ingen klar definition eller en uartikuleret definition.

Fanklubben og den politiske anerkendelse

Fordelen ved en artikuleret definition kan illustreres med sagen om Copenhagen Lads. Som vi så, arbejder udvalget ikke med en fast definition, men skønner i stedet på baggrund af retningslinjer som ikke er fuldt artikulerede. Dette er nok i tråd med den normale praksis for den slags arbejde; men der kan opstå et problem når en afvisning i en sag – som endda kaldes principiel – ikke uden videre kan begrundes i retningslinjerne som de er formuleret. En artikuleret (arbejds-)definition vil kunne

skabe større gennemsigtighed i udvalgsarbejdet – både for ansøgere og for offentlighed.

At der ikke er en egentlig definition i retningslinjerne eller i afslaget til Copenhagen Lads, betyder nemlig ikke at udvalget ikke arbejder ud fra en opfattelse af hvad der tæller som religion. Som det følgende illustrerer, er det ikke usædvanligt at navigere ud fra ikke-artikulerede definitioner. I 2007 udgav tidsskriftet TABU et temanummer om religionsdefinition og videnskabelig praksis (Langemark 2007). Tema-nummeret indeholder interviews med forskere inden for religion og teologi ved Københavns Universitet og det første spørgsmål der stilles lyder: "Anvender du en bestemt religionsdefinition?". Ti ud af de femten interviewede svarer at det gør de ikke, samtidig giver de imidlertid alle ti forholdsvis klare svar på om de mener at foldbold, buddhisme og Scientology er religion. Dette tyder på at Cathrine Raudvere har ret når hun svarer: "Ja, det tror jeg man gør som forsker – mere eller mindre implicit" (Langemark 2007, 30), for det synes oplagt at man kun kan sige hvad der tæller som religion (og hvad der ikke gør) hvis man har en forforståelse der rummer en afgrænsning.

Mikael Rothsteins svar på spørgsmålet er også oplysende. Han ønsker at skelne mellem "religionsdefinitioner" og "religionsbegreber" og mener at det sidstnævnte er det mest interessante fordi de er "åbne og foreløbige" led i en proces i modsætning til definitioner der er "lukkede, faste endemål" (Langemark 2007, 47). Svaret udtrykker en muligvis udbredt forståelse af at en 'definition' er noget artikuleret, mens et 'begreb' kan være uartikuleret, eller, med Raudveres betegnelse, implicit. Definitioner kan forsøge at ekspliciterer begreber; men nogle begreber kan være så komplekse eller vage at definitionsforslag kommer til at gøre vold på begrebets mening og det kan invitere til helt at opgave ambitionen om at definere.

I sager som den om Copenhagen Lads virker det imidlertid rimeligt at forsøge at ekspliciterer det religionsbegreb som afgørelsen er truffet ud fra, og måske kan min definition vise sig at gøre netop dette. Udvalgt kunne således have medgivet at Copenhagen Lads – såfremt ansøgningen er oprigtigt ment – opfylder flere af de nødvendige betingelser for at være religion (fx noget overnaturligt og praktisk-normative aspekter), men at foreningen mangler format (fordi den kun vedrører en meget begrænset del af verden og tilværelsen og fx ikke forholder sig til kosmologiske spørgsmål). Spørgsmålet om karakteren af overbevisningen kan som antydnet også være relevant. Det er naturligvis vanskeligt at efterprøve sådanne forhold som oprigtighed; men dette minder vel om de afgørelser der skal træffes i spørgsmål om bekvemmelighedsægteskaber, og hvis det indgår som en del af beslutningskriterierne (hvilket ikke kan udelukkes), må det kunne formuleres. Hellere en uperfekt og reviderbar formulering af det religionsbegreb afgørelser hviler på, end ingen formulering. Afslaget til Copenhagen Lads var formentlig fornuftigt; men det kunne altså have været begrundet klarere ved hjælp af mere artikulerede kriterier.

Afsluttende bemærkninger

Eksemplet med Copenhagen Lads illustrerer behovet for artikulerede religionsdefinitioner, religionsvidenskabeligt og praktisk. Men definitionen af videnskabelige og andre kernebegreber vanskeliggøres af at der ikke er enighed om hvordan arbejdet bør foregå. Definitioner skal kunne diskuteres og videreudvikles akademisk, og derfor er det nødvendigt at udtænke metoder til at formulere og revidere dem så de bliver så dækkende og frugtbare som muligt. I denne artikel har jeg foreslået en pragmatisk måde at gøre det på som trækker både på empirisk viden og filosofisk analyse, og jeg mener den kan bidrage til at kvalificere fremtidigt definitionsarbejdet.

LITTERATUR

- Alston, William P.
1967 "Religion", in: Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, MacMillan, New York, 140-145.
- Asad, Talal
1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Barker, Eileen
2003 "The Scientific Study of Religion? You Must Be Joking!", in: Lorne L. Dawson, ed., *Cults and New Religious Movements: A Reader*, Blackwell, Malden, MA, 7-25.
- Bilde, Per
1991 "Begrebet Religion. Et indlæg i debatten om religionsvidenskabens objekt drøftet i lyset af beslægtede begreber", *CHAOS: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 15, 3-24.
1997 "Er 'religion' et autonomt forskningsfelt? Et svar til Armin W. Geertz", *CHAOS: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 27, 119-127.
- Boyer, Pascal
2001 *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*, William Heinemann, London.
- Byrne, Peter
1988 "Religion and the Religions", in: Stewart R. Sutherland et al., eds., *The World's Religions*, Routledge, London, 3-28.
- Edwards, Rem B.
1972 *Reason and Religion: An Introduction to the Philosophy of Religion*, Harcourt Brace Jovanovich, New York.
- Fitzgerald, Timothy
2000 *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York.
- Føllesdal, Dagfinn
1979 "Hermeneutics and the hypothetico-deductive method", *Dialectica* 33 (3-4), 319-336.
- Geertz, Armin W.
1996 "Begrebet religion endnu engang. Et deduktivt forsøg", *CHAOS: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 26, 109-128.
1997 "Illumination, korrespondens og religion", *CHAOS: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 28, 145-154.
2005 "Fra neurale netværk til sakrale kongedømmer – religionsvidenskabens komparative projekt", in: J. Haviv, A. Lisdorf and P. W. Poulsen eds., *Religionsvidenskabens komparative udfordring*, Museum Tusulanums Forlag, København, 55-78.

- 2007 "Recognition of Minority Denominations in the Kingdom of Denmark", in: *Res Cogitans* 4, 27-48.
- Geertz, Armin W., et al.
- 2010 *Vejledende retningslinjer udarbejdet af Det Rådgivende Udvalg vedr. Trossamfund*, 4. rev. udgave, 15. december. http://www.familiestyrelsen.dk/fileadmin/user_upload/Trossamfund/Vejledende_retningslinjer_trossamfund.pdf (siden besøgt 6/7 2011)
- Greil, Arthur L.
- 1996 "Sacred Claims: The 'Cult Controversy' as a Struggle Over the Right to the Religious Label", in: Lewis F. Carter, ed., *Religion and Social Order*, Jai Press Inc., Greenwich, Conn., 47-63.
- Greil, Arthur L. & David G. Bromley
- 2003 "Introduction", in: Idem, eds., *Defining Religion: Investigating the Boundaries Between the Sacred and the Secular*, Elsevier, Amsterdam, 3-17.
- Gupta, Anil
- 2009 "Definitions", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (online).
- Götke, Povl & Kristian Rasmussen
- 2005 "'Hermed ansøger Copenhagen Lads om godkendelse som trossamfund.'", in: Idem, eds., *Fra Buddha til Beckham. Karisma og suggestion i sport og religion*, Syddansk Universitetsforlag, Odense, 203-206.
- Hvidtfeldt Larsen, Rolf, Esben Nedenskov Petersen & Caroline Schaffalitzky de Muckadell.
- 2015 "What Should We Demand of a Definition of Learning?", in: Ane Qvortrup et al., eds., *On the Definition of Learning*, University Press of Southern Denmark, Odense (under udgivelse).
- Introvigne, Massimo
- 1999 "Religion as claim: Social and legal controversies", in: Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk, eds., *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts & Contests*, Brill, Leiden, 41-72.
- Klausen, Søren Harnow
- 2005 *Hvad er videnskabsteori?*, Akademisk forlag, København.
- Landau, Barbara
- 1982 "Will the Real Grandmother Please Stand Up? The Psychological Reality of Dual Meaning Representations", *Journal of Psycholinguistic Research* 11 (1), 47-62.
- Langemark, Linda et al., ed.
- 2007 *TABU: Tema om religionsdefinitioner og religionsvidenskabelig praksis*, Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Afdeling for Religionshistorie, København.
- Laurence, Stephen & Eric Margolis
- 2000 "Concepts and Cognitive Science", in: Idem, eds., *Concepts: Core Readings*, The MIT Press, Cambridge, Mass, 3-81.
- Lawson, E. Thomas
- 1998 "Defining Religion ... Going the Theoretical Way", in: Thomas A. Idinopulos & Brian C. Wilson, eds., *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Brill, Leiden, 43-49.
- Lease, Gary
- 2009 "The History of Religious' Consciousness and the Diffusion of Culture: Strategies for Surviving Dissolution", *Method & Theory in the Study of Religion* 21, 113-138.
- Lincoln, Bruce
- 2003 *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, University of Chicago Press, Chicago.
- McCutcheon, Russell T.
- 1997 *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, New York.
- Medin, Douglas & E.E. Smith
- 1984 "Concept and Concept Formation", *Annual Review of Psychology* 35, 113-138.

- Murphy, Gregory L.
2002 *The Big Book of Concepts*, The MIT Press, Cambridge, Mass.
- Pals, Daniel L.
1987 "Is Religion a Sui Generis Phenomenon?", *Journal of the American Academy of Religion* 55 (2), 259-282.
- Pyysiäinen, Ilkka
2004 *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*, Alta Mira Press, Walnut Creek.
- Rosch, Eleanor & Carolyn B. Mervis
1998 "Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories", in: Michael R. DePaul & William Ramsey, eds., *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*, Rowman & Littlefield Publishers, Oxford, 17-44.
- Saler, Benson
2000 *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Berghahn Books, New York.
2008 "Conceptualizing religion: Some recent reflections", *Religion* 38, 219-225.
- Schaffalitzky de Muckadell, Caroline
2009 *Defining Religion: A Philosophical Case Study*, University of Southern Denmark, Odense.
2014 "On Essentialism and Real Definitions of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 82 (2), 495-520.
- Southwold, Martin
1978 "Buddhism and the Definition of Religion", *MAN* 13 (3), 363-379.
- Sørensen, Jesper
2005 "Komparation, kognition og religionsvidenskabelige prototyper (eller hvorfor man sammenligner æbler og pærer)", in: Joel Haviv, Anders Lisdorf and Peter Weiss Poulsen, eds., *Religionsvidenskabens komparative udfordring*, Museum Tusulanums forlag, København, 111-126.
- Warburg, Margit
1996 "Lige ret for Loke såvel som for Thor? Religionsbegreber og retspraksis i forbindelse med religioner uden for folkekirken", *CHAOS: Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 26, 9-32.
- Wittgenstein, Ludwig
1990 "Philosophische Untersuchungen", in: *Werkausgabe Band 1*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 225-580.

Caroline Schaffalitzky de Muckadell, lektor, ph.d.,
Institut for Kulturstudier, Syddansk Universitet