

CECILIE RUBOW

TILBAGE TIL EN BEGYNDELSE

The Golden Bough i lyset af det selv-antropologiske studie af religion

Antropologien har dannet en historisk cirkel. Faget er vendt tilbage til sin oprindelse ved at studere det samfund, det vestlige, hvori det opstod. Derved genopstår den selv-antropologiske relation mellem fag og verden, det vil sige, at der atter er en kontinuitet mellem de antropologiske grundbegreber og den studerede verden. Videnskaben om kultur og samfund opstod i en verden, som havde begreber om kultur og samfund. Nu fortsættes og uddybes studiet; både af begreberne „kultur“ og „samfund“ og af den sociale virkelighed, de benævner, og hvori de anvendes. Det er den selv-antropologiske mulighed i kraft af den faglige kontinuitet med den studerede verden at bidrage til en uddybning af den kulturelle selv-forståelse; tilføje en kompleksitet i forståelsen af det samfund, som vi hele tiden fortæller hinanden er komplekst (Strathern 1987a:27).

I den selv-antropologiske situation bliver fagets formative periode omkring forrige århundredskifte igen aktuell. James Frazers *The Golden Bough* er et af de værker, der kan genindsættes i et selv-antropologisk projekt. Værket handler om religion, og „religion“ tilhører samme klasse af begreber som „kultur“ og „samfund“. I denne artikel stiller jeg spørgsmålet om, hvad „religion“ betyder. Jeg følger sporene i, hvordan *The Golden Bough* er blevet læst af antropologer og andre interesserede, og hvordan værket kan bidrage til at uddybe forståelsen af religion. Frazer er, som mange af sine samtidige læsere, engageret i spørgsmålet om religionens betydning og rolle i fremtidens moderne samfund. Jeg vil gå i Frazers ufuldendte svars fodspor og fokusere på, hvad „religion“ betyder, som et spørgsmål, der hviler i relationen mellem fag og verden. Svaret er tilpas komplekst.

Religion som et forhold

Det er i tiden omkring forrige århundredskifte, at religion bliver sat på begreb i en treledet definition i form af *en metafysisk kosmologi*, *en gruppe af troende* og *et rituellet fællesskab*. Samtidig viser denne periode, i såvel forskningen som dens kulturelle kontekst, at denne almene definition er for trang, for ubekvem, for stereotypisk. Definitionen har ikke desto mindre bevaret, og måske endda befæstet, sin behændighed og indlysende funktion op igennem dette århundrede. Som model for, hvad religion er, har den passet godt ind i forestillingen om det vestlige, moderne samfunds sekularisering. Den præger ind-

fødte opfattelser af religion, og den er i vid udstrækning naturaliseret i den religionsvidenskabelige forskning og repræsentation af den nutidige religiøse situation.¹ Men modellen, som slutter en isolerende ring om religion, fornemmes stadigvæk for trang.

Denne artikels selv-antropologiske anliggende og vejen tilbage til begyndelsen er vokset ud af et feltstudie om religion i Danmark.² Det grundlæggende spørgsmål for dette studie har været, hvad det i dag vil sige at tro på noget, og hvordan tro forholder sig til religion. Feltarbejdet er udført inden for det folkekirkelige felt, et kulturelt rum, som majoriteten af danskerne befinder sig inden for. Det rummer talrige måder at tro på, som hverken kan reduceres til én religion, eller til „religion“ som ét selvstændigt fænomen. Jeg skal undervejs referere til nogle af de forskellige versioner af religion og derved anskueliggøre, hvordan der i dag er en gennemgribende utilpassethed i forhold til stereotypen religion.

Tiden omkring forrige århundredskifte er *den* formative periode for både studiet af religion og det vestlige samfunds sekularisering. Sammenholdt med det nutidige studie af religion kan en tilbagevenden til begyndelsen vise tre aspekter i den dominerende forståelse af religion i Vesten, som selv-antropologien kan tage til kritisk eftersyn: (1) Isolationen af religion som et integreret system af ideer med tilhørende rituel praksis. (2) Identifikationen af religion som orienteret imod det overnaturlige eller det radikalt transcendent samt (3) forståelsen af religiøs tro som en inderlig, subjektiv overbevisning.

I den tidlige sociologi og antropologi var religion endnu ikke et isoleret forhold. James Beckford (1989) viser, at der dengang, trods store forskelle i de teoretiske positioner, var en enighed om, at religion måtte lokaliseres i forhold til de brede sociale processer. Beckford vender tilbage til perioden omkring forrige århundredskifte i bekymring over sociologien, som har isoleret religion og udskilt et særligt religionssociologisk fag. Et dominerede samfundsbegreb, hvor religion og videnskab ligger på linie med en række andre domæner (kunst, politik m.v.), har selvstændiggjort religion til ét forhold, ét objekt for én videnskab, isoleret fra den bredere kulturelle sammenhæng. Denne taksonomi har ikke forbigået antropologien, blandt andet i den monografiske genre, men det er ikke kommet til en selvstændig religionsantropologi. Antropologisk set er religion et kulturelt forhold og kan derved ikke udskilles som et selvstændigt samfundsmæssigt felt, fænomen eller domæne (Geertz 1993; Asad 1993). Men problemet, som Beckford identificerer for sociologien, er det samme for selv-antropologien, hvis den ikke slet og ret skal overtage og reproducere den stereotype forståelse af religion.

Før og nu, i skjul af det generelle billede af religion, ligger en anden og langt mere omfattende, differentieret og ufuldstændig religiøs mosaik i den kulturelle praksis. Denne religion lever i en vis ubemærkethed, men det gør den ikke mindre nærværende. Den skjulte religion er ikke én religion, men den religion, som kan opstå i talrige forhold på tværs af stereotypens kendetegn. Der er mange samtidige måder, hvorpå religion manifesterer sig. Der er mange former for transcendens, mange kosmologiske kombinationer og mange måder, hvormed man knytter eller ikke knytter disse sammen med rituel handlen inden for religiøse institutioner. Den relative uafhængighed, disse elementer kan have, og den måde, de knyttes sammen på i indre forbindelser, stemmer sjældent overens med stereotypens indre forhold.

Den indre uoverensstemmelse, uro og manglende konformitet viser sig overalt i studiet af religion i vestlige sammenhænge (Badone 1990; Davie 1990, 1994; Gundelach & Riis 1992; Luckmann 1967). Alligevel er der en markant tendens til at fastholde stereo-

typen, hvorved der skabes talrige unødvendige paradokser, for hurtige synteser eller en utilfredsstillende opgiveness, som fører til den konklusion, at den religiøse situation bredt betragtet er diffus, forvirret og rodet. For en antropologisk betragtning, som prøver at befinde sig i øjenhøjde med den konkrete praksis, er situationen – som al kulturel praksis – højst kompleks.

Det mest påtrængende paradoks i dansk sammenhæng, som ikke alene beskæftiger religionssociologer og teologer, men som også præger mediernes og de almindelige iagttageres interesse, er dét, at majoriteten af danskere er medlem af folkekirken, at færre synes at tro på Gud, og at få har en jævnlig og stabil rituel praksis. Denne indre uoverensstemmelse i forhold til stereotypen viser, at det er rigtigt, at danskerne har et paradoksalt forhold til religion, for så vidt som den kulturelle stereotyp er levende, men at det er forkert, for så vidt som den kulturelle praksis er mere livfuld og heterogen end vore egne forestillinger om den.

At kigge bag om stereotypen i aktuelle og historiske studier er, for at føje endnu et aspekt til, ikke nødvendigvis kun et selv-antropologisk anliggende. I forhold til det generelle antropologiske felt, som er komparativt, er en viden om vestlige forhold væsentlig at integrere i, hvad man kunne kalde „anden-antropologien“, det vil sige studiet af ikke-vestlige forhold. Det selv-antropologiske studie er ikke kun henvendt til de mennesker, som bebor det studerede felt, men også til fagets fælles tradition for at studere kultur og samfund (Strathern 1987a:26). Det er ikke mindst faren for at overføre en vestlig indfødt stereotyp om religion til studiet af andre, som selv-antropologien kan gøre opmærksom på og erstatte med en mere differentieret forståelse, hvorved der opstår nye muligheder for komparation. „Religion“ har længe været en besværlig kategori for studiet af ikke-vestlige forhold (Asad 1993; Tambiah 1990). Selv-antropologisk set er „problemet religion“ ikke mindre omfattende.

Hjem til Frazer

*The Golden Bough*³ er et godt spejl af den moderne differentiering af religion og det deraf følgende kroniske beskrivelsesproblem. Værket er ligeledes hovedfigur i den britiske socialantropologiske selvopgør, hvori den mangeårige institutionalisering af faget som anden-antropologisk spiller en rolle. Et af de genkommende spørgsmål, som senere generationer har stirret ind i *The Golden Bough* med, er, hvorfor netop dette værk opnåede en så stor og vedvarende udbredelse og dets forfatter en berømmelse som få andre antropologer. For de første generationer efter Frazer er det ubegribeligt og ufortjent (Gellner 1994; Leach 1961, 1966). Ikke mindst fordi Bronislaw Malinowski og det anden-antropologiske feltarbejdes dominans kom imellem, har Frazer været betragtet som ulæselig (Douglas 1978; Strathern 1987b). Frazer blev til en dinosaur, stor og uddød.

I sin Frazerforelæsning fra 1986 prøver Marilyn Strathern at tage ulæselighedens briller af. Det lykkes Strathern at finde fællesnævneren, der bringer Frazer og Malinowski inden for samme tradition. Det fælles er begreberne „primitiv“ og „civiliseret“. Det forskellige er inversionen af begreberne. Malinowski finder det civiliserede i det primitive. Frazer finder det primitive i det civiliserede. Stratherns idé er, at de derved viser en kulturel, kompleks kontinuitet i hver sin ende af verden. Malinowski viser, at der er en helt almindelig forståelig sammenhæng i trobriandernes hverdag bag om det tilsyneladende

dende bizarre. Frazer viser, at vestlig civilisation hviler på en dyb undergrund af overtro (Strathern 1987b:256). Meget tyder på, som jeg vil prøve at uddybe nedenfor, at det var sådan Frazer blev læst vidt og bredt; at det var dem selv, læserne så i spejlet. Frazers projekt blev i vide kredse læst som selv-antropologi.

I *The Scope of Social Anthropology* forestiller Frazer sig antropologien som studiet af det menneskelige samfunds oprindelse; det vil sige "tankens og institutionernes embryologi". Antropologi inkluderer ikke de mere komplekse faser i det menneskelige samfunds udvikling (Frazer 1913:161). „Samfund“ betyder i denne sammenhæng ikke bestemte formationer af mennesker, som er forbundet i dagligliv og gensidige forpligtelser. Samfund betyder menneskeheden, den enhed af menneskelighed, som Frazer, ligesom tidligere Edward B. Tylor, tager for givet blandt alle verdens folk. I Frazers evolutionære opfattelse kommer det universelle i menneskeheden i stand ved, at tiden ikke er én. I dag lyder det bagvendt, fordi vi har vænnet os til, at tidslig samtidighed er den ligefremme måde at tænke universalitet på, men i Frazers begreber kan der være mere af en tid ét sted end et andet – mere eller mindre primitivitet, barbari og civilisation.

Frazer deler antropologien i to opgaver. Den ene opgave er studiet af „de vildes“ eller „de primitives“ trosforestillinger og skikke. Den anden opgave er studiet af de rester af primitive trosforestillinger og skikke, der har overlevet som fossiler i højere kulturer. „Folklore“ kalder Frazer denne afdeling af antropologien (op.cit.:162,166). Sprogbrugen er nervepirrende. Sådan er det med Frazer. Det ene øjeblik er det ikke til at klare, mens det andet oplivende øjeblik opstår, hvis ikke man giver normativiteten i det evolutionære skema lov til at gøre Frazer ulæselig. Selvom det forrige århundrede ikke er langt fra os, er der også en diskontinuitet mellem den tid og vores tid.

Ved at fastholde diskontinuiteten, forskellen, det vil sige fastholde, at der er punkter, hvor samtiden forstår ham uden vanskeligheder, kan man som læser forsøge at få det ordinære og selvfølgelig på plads og derefter se, hvad der er af bizar originalitet tilbage. Ét skridt i den retning er at opdatere Frazers „folklore“ og „tankens og institutionernes embryologi“ til at betyde studiet af de elementære sociale og kulturelle processer, det vil sige praksis, frem for systemer, ideologier og selvrefererende, rationelle, moderne institutioner. Et andet skridt er at læse den evolutionære normativitet som en uoriginal, indlysende ramme for datidens forståelse af verden, se bort fra den og glemme den, og dernæst fokusere på, hvad der foregår *på trods af* den. Det er så at sige ikke, hvad Frazer tror på – eller mere præcist håber på – nemlig at der foregår en forædling af menneskeheden fra primitive stadier fyldt med magi og religion til et punkt oplyst af videnskabelig redelighed, som skaber læseligheden. Det er tværtimod tvivlen, relativiteten med rod i romantikken, der opstår hvert andet øjeblik i Frazers tekster. Tro og tvivl side om side, det vil sige relativitet, fører ind i en kompleks forståelse af religion som et kulturelt forhold.

Den vilde undergrund

Der er i *The Golden Bough* to forhold mellem samfund, religion og videnskab. Det første er det indlysende forhold, at videnskaben i det civiliserede samfund har overtaget en lang række af de funktioner, som religionen før har haft ved at vise sig overlegen i forklaringen af naturens orden. Det gælder først og fremmest muligheden for helt at udelukke det overnaturlige som forklaringsramme for det naturlige. I dag er gyldigheden og ræk-

kevviden af det forhold endnu mere selvfølgelig end på Frazers tid, men det betyder ikke, at religion har vist sig fuldstændig erstattelig af videnskab. Hvis religion og videnskab sammenlignes i forhold til det menneskelige samfunds egenart, udbredelse og dybde, er videnskabens domæne begrænset, skrøbeligt og usikkert. Deri består det andet forhold mellem samfund, religion og videnskab, og Frazers værk bringer de to forhold sammen i en vedståelse af den kulturelle heterogenitet, deres samtidighed afføder.

Frazer forklarer ikke forholdene så skematisk. Han skriver i billeder, forløb og kompositioner. I åbningen af *The Golden Bough* (1996 [1922]:2), hvis fulde forløb litterært set er bygget om den gådefulde myte om en gudindekult i antikken, beskriver Frazer dens barbariske karakter som en urklippe, der stikker op af en veltrimmet græsplæne. Den blodige vej til embedet som kongeprester for gudinden Diana, mordet på forgængeren, er barbariets utilsørede tilstedeværelse i den antikke civilisation. Som Frazer ser problemet, kan græsplænen ikke sige noget om klippestykket; det vil sige hvad kulten betyder, dens motiv. Det kan kun ske ved at finde dens sidestykker andre steder, og Frazer sætter derefter en eftersøgning i gang med mange henvisninger til rejse, opdagelse og den prøvende fremfærd, hvormed han vil forme sine hypoteser.

Frazer bevæger sig på gyngende grund. Det er, som om rejsen hele tiden bliver længere, og som om sammenhængene undervejs formerer sig i et uoverskueligt netværk.⁴ Urklippen i græsplænen bliver en metafor, som udvikler sig gennem værket. Den forlænger sig og uddyber sig til en undergrund: "Den er lige neden under vore fødder; dér ligger et fast og solidt lag af primitivitet under samfundets overflade. Fra tid til anden kommer der en hul rumlen, eller en flamme springer pludselig op og fortæller os, hvad der foregår under vore fødder" (op.cit.:67; min oversættelse). Med abrupte spring mellem skik og brug hos tyske bønder, melanesiske kvinder, muhammedanske berbere og irske hekse bliver magisk og religiøs tænkning og rituel praksis menneskehedens ejendom og virkelighed.

For Frazer kan den dannede verden og den kølige observatør ikke andet end betragte undergrundens kræfter som en chokerende trussel under det spinkle græstørv, men realismen, det vil sige samtidigheden, kommer ikke til at fejle noget. Magien og religionen, uanset at de er forestillede universer, er virkelige forhold. Forestillingskraften virker lige så virkelig på mennesket som tyngdekraften. Den kan sende et menneske lige så sikkert i døden som blåsyre, og den kan høste en viden, akkurat som videnskaben, der fører ad det højeste bjerg, op til toppen og visionen af den himmelske by (op.cit.:59, 269).

Om end ingen anden end netop Malinowski, ifølge legenden,⁵ selv blev vækket til antropologien ved at læse *The Golden Bough*, er det litteraterne, der først lader sig føre af det motiv, som Strathern refererer til. En stor læserskare ser undergrundens livfuldhed i *The Golden Boughs* spejl. Det er, med Robert Frasers (1990) ord „ansigtet under teksten“, de ser. De ser det drilske og forførte ansigt i Frazers storladne prosa – og ikke kun det selsykre ansigt, Frazer fremviser inden for den evolutionære teoris ramme. Også John B. Vickery (1973) fremhæver, at det er den særegne fremskrivning af ambivalens og dilemmaer i forholdet mellem myte og historie, religion og videnskab, der har trukket oplagstallene i vejret og vakt interessen hos talrige forfattere, der iblandt W. B. Yeats og T. S. Eliot.⁶ Ifølge Fraser blev den moderne selvbevidsthed mindet om noget, den syntes at have glemt og undertrykt. Tiden omkring forrige århundredskifte var domineret af den positive udviklings ånd, men samtidig var der en optagethed af myten, ritualet og den menneskelige forestillingsevne som svimlende kræfter, der måske nok blev rystet og

redefineret, men som ikke mistede livet og mulighederne.⁷ Problemet bestod i at organisere forholdet mellem religion, samfund og videnskab, og den organisering fandt ikke kun én løsning.⁸

Kristendom og identitet

Ikke mindst *The Golden Boughs* omfattende, detaljerige sammenstilling af den kult, der omgav den syriske Adonis, den frygiske Attis og den ægyptiske Osiris med Israels Kristus, satte kristendommen ind i en for samtiden overraskende sammenhæng. Som symbolske komplekser, det vil sige trosforestillinger og rituelle kulturer, finder Frazer et så tæt netværk af paralleller mellem disse historiske traditioner,⁹ at den kristne tradition får en uventet historicitet. Man kan kalde dens nedslagspunkt hedenskab, primitivitet, verdslighed eller menneskeheden alt efter synsvinklen. Som alle kommentarer understreger, afholder Frazer sig fra at drage nogle endelige konklusioner på lighedstrækkene.¹⁰ Men læserne tænker alle deres, og det er heterogeniteten i disse fortolkninger, der afspejler Frazers læselighed.

Til baggrunden for denne fortolkningspluralitet hører, at kristendommen som åbenbaringsreligion, Biblens ufejlbarlighed og kirkens autoritet gennem de forrige århundreder havde mødt modstand, men at der først i det 19. århundrede gennemsættes en sekulær viden om verden, som bringer kristendom og videnskab i et åbent og bredt anerkendt konfliktforhold. Geologien fastsatte skabelsen af jorden på en tidshorizont, der langt overskrider Biblens genealogisk baserede kronologi på ca. 6.000 år og universets skabelse på 6 dage. Den historisk-kritiske bibelforskning fastslog, at evangeliernes beretninger om Jesu liv ikke var historisk korrekte fra ende til anden. De psykologiske begreber som illusion og projektion fæstnedes på religiøse fænomener, og de etnografiske data viste relativiteten i det jødisk-kristne kulturelle univers. Det faldt ikke ud til Skriftens umiddelbare fordel, at dens gyldighed blev sat inden for videnskabens nye rammer. Heller ikke siden hen. Gammel- og nyttestamentelig forskning vedbliver således at forflytte det historiske indhold i Biblen fra de begivenheder, der skrives om, til de kultur- og samfundsforhold, hvorudfra de forfattedes dengang og læses i dag (Gregersen 1993; Readon 1995; Lundager 1998).

Implikationerne af dobbelthederne og forskydningerne i forholdet mellem kristendom og videnskab er mange og kringlede, men en del af dem, som jeg her vil holde mig til, udspiller sig i Frazers kølvand. Reaktionen på Frazers sammenstilling af det dobbelte forhold mellem religion, samfund og videnskab har afsat et kaos af læsninger, som i sig selv bevidner kompleksiteten. Der er læsninger, der ser Frazer som en indædt religionsforagter og som en kristendommens fjende med anti-religiøse og rationalistiske intentioner (Ackerman 1987:17,167,196). Der er læsninger blandt teologer, forfattere og politimænd, som finder fritænkningen befriende (Downie 1970:63f.; Leach 1965:28). Der er læsninger, som ser, at Frazer ender med at bruge evolutionsteorien imod sig selv ved at etablere en ny forbindelse mellem hedenskab, verdslighed og kristendom i form af en, for mange i samtiden, mere troværdig genfortælling af de bibelske historier (Tyler & Marcus 1987:275).

Trækker vi stolen endnu tættere på Frazers holdninger, motiver og overbevisninger, veksler fortolkningerne i lige så stor grad i kommentarerne til den bog, han får udgivet i

1895 med tekststykker fra Biblen „valgt ud fra deres litterære skønhed og interesse“. Robert Ackerman, der er Frazers seneste biograf, anlægger den synsvinkel, at Frazer i sorg over at miste sin ven og inspirator i gennem ti år, William Robertson-Smith, og i arbejdsmæssige frustrationer hensynker i en ikke-troendes resignation og melankoli, hvor den højre hånd ikke ved, hvad den venstre gør (Ackerman 1987:119f.). R. Angus Downie, som i en årrække arbejdede som assistent for Frazer, tager den mere forsigtige synsvinkel, at Frazers religiøse standpunkt simpelthen er kompliceret. Hvis rituel deltagelse som for antropologer flest, skriver Downie, er et kriterium for et religiøst tilhør frem for tilslutning til ortodokse dogmer, var Frazer kristen, for så vidt som han, tro mod sin opvækst, deltog i gudstjenester det meste af sit liv (Downie 1970:21). Hvis man læser forordet til andenedgaven af *Passages of the Bible*, kan Frazer såmænd også siges at være troende – eller religiøs for den sags skyld – i betragtning af, at der i liberale teologiske kredse allerede omkring forrige århundredskifte var fortalere for, at det ikke var overbevisningen om Biblens historiske sandhed, men historiens virkning for mennesker, der definerede kristen tro.¹¹

Selvom mange af os ikke længere som vore fædre [i Biblen] finder løsningen på den menneskelige eksistens' mørke, uudgrundelige gåde, må dette værk stadig holdes for helligt af alle, som har en ærbødighed over for den høje stræben, det giver udtryk for, og den følelsesmæssige forbundethed, som troen og gudfrygtigheden hos så mange generationer har skænket de gammelkendte ord. At læse dem afbryder det glansløse hverdagsliv som en solskinsstråle på en skyet dag eller som et højtidsfuldt strejf af musik i en lurvet, grå gade. Ordene synes for et øjeblik at løfte os ud af os selv, ud af vore små bekymringer og små sorger, ind i en samhørighed med de højere kræfter, hvad de end er, som fandtes førend mennesket, og som vil bestå, når hele den menneskelige art skal blive udryddet for altid, således som vi dagligt mindes om af naturens kataklysmes og konvulsioner. De styrker os i den blinde overbevisning eller det skælvende håb om, at der et eller andet sted bag disse jordiske skygger er en verden af evigt lys, hvor tankens hårdnakkede spørgsmål vil blive besvaret og hjertet finde ro (I: Downie:1970:67; min oversættelse).

Frazer er kompliceret, men ikke mere end folk flest. I det sociale livs forhold er kultur og religion dybt forbundet. Som Frazers eksempel viser, er der samtidige og vanskeligt forenelige organiseringer af forholdet mellem det religiøse og det ikke-religiøse, det kristne og det ikke-kristne. Skalaerne for de metafysiske forhold skifter uafbrudt. Nogle forestillinger trækker en grænse mellem det naturlige og overnaturlige, andre mellem det begribelige og det mystiske, det rationelle og det eksistentielle, det fysiske og det metafysiske, det materielle og det åndelige, det forgængelige og det evige eller mellem det at være i live over for livslyst og livsmod. Begrebsparrene er talrige og fletter sig ind og ud af de alment genkendelige psykologiske, filosofiske og sociale begrebsverdener. Der er ikke ét forhold mellem religion og videnskab i samfund med en kulturel kompleksitet, og derved opstår den tolkningspluralitet, som går på tværs af de almene forestillinger om, hvad religion er. Skalaerne og de indre forbindelser mellem kategorierne skifter med flere former for transcendens inden for den samme religiøse tradition, den samme kirke, den enkelte menighed, det enkelte menneske.

Som et kulturelt forhold overskrider „religion“ den enkelte person, de enkelte teorier, de enkelte holdninger, positioner og overbevisningers udsigelses- og dømmekraft. Religiøs, ateist, kristen og ikke-troende; Frazer er virkelig det hele. Religiøs tro hviler i den forstand ikke som et anker i bunden af den enkeltes sjæl. Tro bevæger sig som alle men-

neskelige ytringer i det mellemmenneskelige felt i en social livfuldhed. Identiteter er aldrig givne, de er kommunikerede – skrevne og læst, fortalte og hørt, handlede og set – det vil sige fortolkede. Frazers *The Golden Bough* og dens læserhistorie er et eksempel på religionens heterogenitet. Religion er ikke ét forhold, men opstår som versioner i mange kulturelle forhold. Fascination eller afsky, Frazer er en del af en samtid og eftertid, som ikke er homogen. End ikke den enkelte person forstår sig nødvendigvis identisk (Cohen 1995; Mattingly 1998). Religiøse identiteter er ikke mindre komplekse end andre.

Sekularisering og den skjulte religion

Det var omkring forrige århundredskifte, at man for første gang for alvor så det moderne, sekulariserede samfunds opkomst, hvor religion muligvis helt kunne forsvinde. Det er ikke mindst i sekulariseringens lys, at „religion“ i dens stereotypiske form kommer til at stå skarpt i form af en stadig mindre kirkelig „ø“ i form af en gruppe af troende, der danner et rituelt fællesskab omkring en religiøs kosmologi (Luckmann 1967). Men forholdet er tvetydigt. Også „sekularisering“ har sin stereotype form med en broget kontekst.

Spørgsmålet om det moderne samfunds sekularisering har igennem hele det 20. århundrede været genstand for en omfattende forskning. Historisk set optræder „sekularisering“ i første omgang som et økonomisk begreb for overførsel af kirkelig ejendom på ikke-kirkelige hænder. Siden er sekulariseringsbegrebet også kommet til at betegne en verdsliggørelse i form af, at ikke alene kirkens magt, men også religionens magt generelt mindskes i forhold til politiske, juridiske og uddannelsesmæssige felter (Eriksen 1990). Tæt sammenvævet med denne udviklingsforståelse er, at religion i det moderne samfund både bliver et privat anliggende og et område for livstydning, som mister betydning (Berger 1993; Casanova 1994). Sekularisering forstås i den forstand både som et moment i det moderne samfunds differentiering og som en almen verdsliggørelse og rationalisering under indflydelse af videnskabens og den moderne stats omfattende rolle i dannelsen af det moderne verdensbillede. Sekularisering er derved blevet begrebet som et forhold, der strækker sig over et samfundsmæssigt, institutionelt og personligt niveau (Riis 1994).

I *Genealogies of Religion* (1993) advarer Talal Asad antropologer mod at overføre den moderne, sekulariserede religionsforståelse til studiet af muslimske sammenhænge. Det er for eksempel fejlagtigt at beskrive muslimske traditioner, som om religion og politik er koblet sammen, fordi adskillelsen mellem religion og magt er en vestlig norm. Også for studiet af religion i vestlige sammenhænge er der rejst advarsler. Der er fra mange sider blevet vist eksempler på, at sekulariseringsbegrebet dækker over flere processer, som ikke nødvendigvis er forbundne (Riis 1994). En række historiske studier har påpeget den dybe sammenhæng mellem kristendom og både videnskabens og den kapitalistiske økonomis opståen (Tambiah 1990; Barbour 1998; Reardon 1995; Pedersen 1993). Ligeledes kan det fremhæves, at der op igennem det 20. århundrede trods en støt faldende kurve har været en fortsat kirkelig aktivitet (Gundelach & Riis 1992; Davie 1990; Acquaviva 1979). Siden 1960'erne har der kunnet konstateres en vækst i den religiøse interesse – ikke mindst inden for de såkaldt nye religiøse bevægelser (Hanegraff 1996; Heelas 1996). Der er heller intet der tyder på, at selve bevidstheden skulle være udsat for en desakralisering, det vil sige et generelt tab af erfaringen af det „helt andet“,

sådan som Sabino S. Acquaviva (1979) for eksempel definerer „det hellige“ som en psykologisk kategori. Siden 1980'erne har der samtidig kunnet registreres en bevægelse mod en deprivatisering af religion i den vestlige verden i form af blandt andet vækkelsesbevægelser og politisk manifestering (Beckford & Luckmann 1991; Casanova 1994).

Forholdet mellem religion og sekularisering er uroligt. Foruden alle tegnene på sekulariseringens begrænsning er det væsentligt i denne sammenhæng, at også teologien på talrige måder har gennemgået en sekulariseringsproces uden af den grund at miste muligheden for forbindelser til kirken, ritualer og den religiøse, kristne overbevisning. Det historisk-kritiske studie af Biblen, som også Frazer havde en part i, blev i Danmark introduceret på det teologiske studium i 1890'erne. Afmytologiseringen af det bibelske univers slog igennem i dansk teologi i 1930'erne. Det betød, at blandt andet jomfrufødslen, Jesus' undere, opstandelsen og det evige liv nu kunne begribes som den største vesterlandske grundfortælling for eksistentielle fænomener. Afmytologiseringen omformer det transcendent indhold i en række af de kosmologiske symboler og placerer det i immanente forhold som bevidstheden, kulturen og sproget. I megen dansk teologi er afmytologiseringen forløbet med en samtidig fastholdelse af Jesus som Kristus, det vil sige som den person, hvor Gud blev menneske. Denne kombination udformer sig i en række forskellige måder at tro på Kristus, fordi „Gud“ ikke har én betydning. Som symbol har Gud ikke kun én oversættelse. Betydningerne opstår i et differentieret kulturelt rum, hvorved forholdet mellem menneske og gud antager kombinationer, som svinger fra såkaldt „svag“ metafysik til mere radikale former. Religion i en kristen, vestlig sammenhæng kan ikke tilbageskrives til det kirkelige dogme om Gud som den personificerede radikalt transcendent instans.¹²

Forholdet mellem religion og sekularisering som et kulturelt forhold kompliceres yderligere i betragtning af, at for andre versioner af kristendommen er afmytologisering udtryk for en forvandling af kristendommen fra religion til livsfilosofi og som sådan slet ikke kristendom. Der er for eksempel versioner, som lægger vægten på, at det bibelske univers ikke er fortidig mytologi, men en realisering af det overnaturlige, som også findes i dag i form af helbredelser og profetier. Begge versioner, foruden mange andre, kan udmærket være repræsenteret ved såvel medlemskab af folkekirken som ved den samme kirkelige handling. Eller ikke. Rituellet fællesskab implicerer ikke nødvendigvis den samme tro, hverken i forhold til transcendens eller kosmologisk indhold.

Som sådan er den skjulte religion et relativt fænomen, der gemmer sig bag enhver sikker definition af, hvad religion er. Det er i versionerne, at religion kan identificeres, det vil sige i det spil af ligheder og forskelle, hvormed religion som et komplekst forhold er indflettet i den kulturelle mangfoldighed. Bag om den almene forestilling om religion, stereotypen, ligger den anden religion i skjul; vanskelig at objektivere, vanskelig at præcisere i dens folkelige udstrakthed, men nærværende i den sociale erfaring, som den antropologiske analyse er forpligtet på. Idet religion tilhører kulturen, som er differentieret, og hvori der opstår utallige religiøse symboler, bliver kun nogle integreret i den generelle og almene religionsmodel. Den skjulte religion krydser ind og ud af den almene forestilling om religion. Dens symboler skifter form og indhold og er hverken fuldt genkendelige for eller oversættelige til hinanden som religion. Religion er kultur og opstår som sådan i en kompleks mosaik.

Religion i danske verdener

I dansk folkekirkelig sammenhæng er der talrige eksempler på, at der opstår „en Frazer“, det vil sige, at den selvsamme ytring fortolkes i indbyrdes modstridende versioner. I den forstand driver vi en lige så „vild eksegesi“ på hinandens ytringer som den, *The Golden Bough* er blevet til del. Årvågenheden over for hykleri, dobbeltmoral, indbildning, virkelighedsflugt og inkonsekvens er almindelig og deles af alle grupper.

En serie af eksempler kan tages fra forholdet mellem den rituelle handling og den ikke-rituelle kontekst. Kulturelt set er folkekirken primært en rituel institution. Medlemskabet er defineret ved dåben, og dåben er sammen med konfirmationen, brylluppet, begravelsen og søndagsgudstjenesten de primært samlende aktiviteter. Samtidig er de rituelle handlinger også mødestedet for hele spektret af måder at tro på i det folkekirkelige felt. Dette forhold mellem den rituelle handlings enhed og dens fortolknings flerhed har et godt illustrativt potentiale for opklaringen af gåden om danskernes paradoksale forhold til religion. Et eksempel er den situation, hvor en nyligt konfirmeret bliver interviewet til TV-Avisen. Journalisten spørger, om konfirmanden tror på Gud. Svaret er „nej“, men at konfirmationen i øvrigt er en god tradition, og at gaverne ikke er det vigtigste. Det er en god historie. Scenen angiver en åbenlys manglende konsekvens mellem det benægtende svar foran journalisten og nationen, den lunkne henvisning til traditionen og den rituelle handling, hvor konfirmationen generelt set bliver opfattet som en bekræftelse af en tro på Gud, som er suppleret med en rent verdslig, familiær fest. Scenen kunne også være gudmoderen til en dåb, som svarer „ja“ ved døbefonten til trosbekendelsen og ved festen bagefter siger, at hun ikke tror på Gud, opstandelsen og det evige liv, men at hun opfatter dåben som indlysende og uomgængelig og for eksempel ser den som en chance for familien og omgangskredsen til at vise deres glæde over barnet og som forældrenes mulighed for at udtrykke deres undren over at bringe et liv til verden. Scenen kunne også være pårørende til en afdød eller parret, der gifter sig, som opfatter deres (evt. manglende) religiøse tro som uoverensstemmende med den, de mener udtrykker sig i begravelsen og brylluppet, men som anser begravelsen for at være en måde at vise en samhørighed „på den sidste dag“, og brylluppet den egentlige måde at udtrykke sin kærlighed på – eller simpelthen for den rigtige måde at blive gift på. Eller scenen kunne være præsten, der opfatter trosbekendelsen som en gammel remse, der næppe kan sige moderne mennesker noget, men som samtidig finder, at trosbekendelsen er et nødvendigt ritualiseret, mytisk-poetisk sprogs udfoldelse af eksistentielle grundvilkår.

De rituelle handlingers betydning kan som sådan ikke tilbageføres i en umiddelbar integration i modellen „religion“ og denne models rammeforståelse af, at deltagelsen i ritualer naturligt involverer forestillinger om det transcendent guds billede, som man opfatter som identisk med den kristne kosmologi, eller at man er en troende kristen. Uoverensstemmelser mellem den rituelle ytring og den ikke-rituelle ytring er reglen snarere end undtagelsen. Ikke desto mindre kan såvel deltageres rudimentære fortolkninger af, at det er en „tradition“, eller „sådan har vi altid gjort“, og fortolkninger som umiddelbart ikke måtte forekomme distinkt kristne eller religiøse tolkninger af de rituelle handlinger, præcis fra kirkelig-teologisk side genereres som legitime og passende. Der er, kulturelt set, tale om et socialt udvekslingsforhold de teologiske eksperter og de øvrige deltagere imellem. I korte træk kan det beskrives således:

Trods mange tilkendegivelser fra alle sider om, at det måtte være ønskeligt, at der fandtes en større overensstemmelse eller en passende oversættelse mellem den rituelle ytring og den ikke-rituelle, er det kendetegnende træk i den folkekirkelige praksis, at den rituelle handling anses for at være en ytring, der principielt overskrider den enkeltes tilkendegivelse af religiøs indstilling. Teologisk er dette forstået på den måde, at man i den gudstjenestelige sammenhæng og som menneske over for Gud står i et modtagende forhold. Troen er i den forstand noget, der gives af Gud og ikke en menneskelig akt. Konsekvensen i dansk teologi og kirkelig praksis er, at så længe man gerne vil deltage i de kirkelige handlinger, er der ingen, der kan afvise én med henvisning til ens intentioner eller overbevisninger. Den rituelle handling beror i den forstand ikke på en bestemt tro, kun på intentionen om at ville deltage.¹³ Spørgsmålet om identitet kan ikke aflæses i kraft af deltagelsen i de kirkelige handlinger. Det er for eksempel alment accepteret, „at man ikke behøver at gå i kirke for at være kristen“. Hvilke kriterier, der i øvrigt skal til for at være kristen, varierer mellem, at man er dansk, at man er døbt, at man har et personligt gudsforhold, eller at man tror på Jesus Kristus som sin frelser.

I det folkekirkelige felt er der så lidt som i andre sociale sammenhænge tale om en neutral udstrakthed af forskellige fortolkninger. Det er i spørgsmålet om, hvem der har retten til at definere såvel det egentlige transcendent forhold, den rituelle handlingens betydning og tolkningen af det kosmologiske indhold, at der opstår et nyt og mere sigende paradoks, end at danskere slet og ret handler forskelligt og de fleste inkonsekvent. Generelt er der en folkelig opfattelse af, at hvis kristendom er en religion, og hvis ens forhold til kristendom er religiøst, indbefatter det en stærk indre overbevisning om, at evangeliet er et kildeskrift, der beskriver faktiske historiske begivenheder, derunder en række overnaturlige begivenheder i form af Jesus' under og hans opstandelse fra de døde; at man tror, at Gud eksisterer; og at man har en jævnlig og stabil rituel praksis, der integrerer én i en gruppe af troende eller frelste. Den fælles opfattelse er samtidig, at meget få personer virkeliggør denne måde at tro på.

Det overraskende forhold er, at de personer, som generelt anses for at være beboere i denne stereotyp, nemlig præsterne, ikke selv identificerer sig med dette billede. Majoriteten af præsterne har tværtimod siden slutningen af forrige århundrede, i kraft af teologiens sekularisering, været i et konstant polemisk opgør med den dominerende stereotyp, men tilsyneladende uden nogen væsentlig folkelig gennemslagskraft. Den alternative religionsforståelse, som de repræsenterer i forskellige versioner og kombinationer, er, at evangeliet er en myte; at transcendenten ikke et spørgsmål om en indre overbevisning om Guds „eksistens“ eller et liv efter døden, men om menneskelige eksistentielle forhold „her og nu“; og at det rituelle fællesskab ikke er de troendes fejring og tilvejebringelse af det transcendentens nærvær, men at hverdagen er ritualets egentlige mål og midtpunkt. Den særlige menigheds rituelle kult opfattes som virkelighedsflugt, overbevisningen om evangeliernes historiske indhold som indbildning og en antagelse om Guds eksistens som irrelevant. Paradokset er, at selv denne alternative version af stereotypen religion, som opretholder sine formelle forbindelse til stereotypens treleddede opbygning, i den brede offentlighed ikke formår indholdsmæssigt at kvalificere sig som egentlig religion. Hver gang den tilkendegives offentligt, er der en fornemmelse af skandale, som ikke er mindre end i de tilfælde, hvor andre personer tilkendegiver andre måder at tro på, som findes inden for det folkekirkelige felt, og som i en eller anden forstand giver udtryk for den almene utilpashed i forhold til stereotypen religion.

Disse præster tager for så vidt netop udgangspunkt i de fortolkninger, som mange deltagere i de rituelle begivenheder selv kan identificere sig med; at brylluppet er kærlighedens fest, begravelsen en fastholdelse af et nærvær mellem levende og døde, dåben en fejring af livets opståen og fællesskabets kraft – og giver disse „grunderfaringer“ en kristen tydning. I offentlighedens lys opfattes denne teologiske model ikke desto mindre som en åndløs, intellektualistisk filosofi, eller også er man ikke klar over, at den findes og opfattes som religiøs, for eksempel fordi man, af gode grunde, ikke kan høre, at det er dét, præster prædiker, og at det er dét, de nødvendigvis taler om, når man mødes til en samtale i forbindelse med en kirkelig handling. Det er nemlig sjældent denne alternative teologiske model, præster åbenlyst prædiker, og sjældent det, de fremfører ved samtaler. Præster er, ligesom alle andre, også klar over det differentierede felt af måder at tro på, og at det er en accept af forskelligheden, der holder folkekirken sammen, og de anser det ikke uden videre for deres opgave at missionere eller forkynde deres egne forestillinger. Deres opgave er at forkynde evangeliet og tilbyde hjælp til livsforståelsen i det omfang, de bliver anmodet om det. Og det er ikke sjældent, at den hjælp netop er akut i situationer, hvor det lige præcis ikke er teologisk-filosofiske samtaler og diskussioner om, at den ene eller anden måde at tro på er mere legitim end en anden, der er påkrævet, men en „sjælesorg“, hvor det er personens eget udgangspunkt, der er retningsgivende. I den forstand er der en afgørende forskel på „teologi“ som fagteologi, der hører hjemme i en videnskabelig offentlighed, og hverdagsteologien, det vil sige den teologiske refleksion, som finder sted på hverdagens og de konkrete erfaringsverdeners præmisser.

Pointen er nu, at den skjulte religion, myriaderne af idiosynkratiske forskelle, hvoraf den alternative teologiske model blot er én, ligger i læ af stereotypen, der er videreført af oprigtige hensyn, passende tavsheder og genuine interesser. Den skjulte religion er den religion, der hører samfundet, menneskene, til uden at være objektiveret i hverken „videnskab“ eller „religion“. Det er den religion, det vil sige de måder at tro på, som siden forrige århundrede er blevet realiseret i den kulturelle heterogenitet, og som ikke kan reduceres til én base, ét fundament, én virkelighed. Måder at tro på er i sig selv måder at realisere, det vil sige virkeliggøre og begribe, verdens indretning og sammenhæng. Det er begyndelser; ofte tvetydige og vaklende forsøg på at orientere sig i verden.

Tilbage til en begyndelse

Fredrik Barth skriver i sin indledning til *Balinese Worlds* (1993), at vi endnu ikke ved, hvordan kompleks kultur kan beskrives, men foreslår, at det antropologiske fokus rettes mod processerne for den sociale og kulturelle virkelighedskonstruktion, det vil sige, hvordan mennesker skaber forbindelser i deres „her“ og „nu“. På Bali, siger Barth, kan både antropologen og den indfødte godt opgive drømmen om en sammenhængende, velafgrænset kultur. Det sociale livs erfaring er ikke det perfekte mønster, en rådende orden eller regelrette handlinger. Uorden, variation, mangfoldighed og underdeterminering er fortegnet for mosaikken i de kulturelle verdener.

Danmark er også et Bali. Det betyder på den ene side, at en kulturanalyse ikke kan appellere til en reducerende stereotyp, hvor variationer henvises til at være overfladefænomener eller særlige undtagelser. På den anden side kan den kulturelle kompleksitet ikke ligestilles med et planløst eller diffust kaos. I en selv-antropologisk relation mellem

fag og verden, således som den kan forme sig i dag, bliver selve det at give den enkelte rituelle handling eller den enkelte måde at tro på prædikatet religiøs eller sekulær, kristen eller ateistisk (eller mere eller mindre det ene eller det andet) for så vidt en ligegyldig og tilfældig øvelse. I streng forstand er det et teologisk udsagn og antropologisk set en kategorifejl. Alle antropologiske begreber om religion er allerede en del af det hverdagsteologiske felt, og denne samtidighed kan selv-antropologisk udnyttes strategisk til at tilbyde en analyse, der adskiller sig fra den studerede felt ved at kunne organisere de forskellige versioner af religion og vise, hvordan de relaterer sig til hinanden i det sociale felt.

I identifikationen af det urolige forhold mellem samfund, religion og videnskab går vi stadig i Frazers fodspor, og en tilbagevenden til selv-antropologiens begyndelse, selv til en skrivebordsantropolog som Frazer, er også en fastholdelse af den grundlæggende ambivalens, de forskelle, man altid finder i den kulturelle praksis. I begyndelsen er de kulturelle forskelle, den kompleksitet, alle kan konstatere, opstået af det menneskelige samfunds gådefulde enhed, en gåde, som al antropologi kredser om, og hvorfra den henter sin egen særlige metafysik, kaldet teori.

Noter

1. Den stereotypiske form for religion ses tydeligt i undervisningsbøgernes systematisering af „religioner“. Religionshistorikerne T. Jensen og M. Rothstein opererer for eksempel i *Etikken og religionerne* velvidende med en generalisering i form af „kulturelt overleverede sociale systemer“ og „de generelle normer og idealer“ som „helt overordnede konventioner, og ikke på grundlag af en egentlig afgrænsning, der svarer til den virkelige verden“ (Jensen & Rothstein 1998:41). Se T. Jenkins (1996) for en klassisk antropologisk kritik af lignende former for religionssociologi.
2. Feltarbejdet er udført i 1997-98 i forbindelse med ph.d-projektet „Den religiøse interesse“ ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
3. Jeg refererer her udelukkende til den forkortede version fra 1922. For sammenligninger mellem de i alt tre udgaver, se Ackerman (1987) og Downie (1970).
4. S. Connor (1990) karakteriserer *The Golden Bough* således, at den skifter mellem det centripetale ønske om at konsolidere, organisere og forenkle, og materialets centrifugale kraft, som hele tiden truer med at hvirvle værket ud af kontrol. J. Z. Smith (1972) konkluderer, at efterhånden som *The Golden Bough* udvikler sig over årene, fjerner Frazer sig mere og mere fra det oprindelige spørgsmål om gudindekulten og der for ender uden et egentlig spørgsmål og uden egentlig svar.
5. Leach (1965:25); Morris (1987:145). Thornton & Skalník (1993:4) lægger nye brikker til puslespillet om forholdet mellem Malinowski og Frazer: Malinowski priste Frazer, når han skrev på engelsk, men i sine tekster forfattet på polsk gjorde han det klart, at Frazers værker hovedsageligt var væsentlige på grund af klarheden og gennemskueligheden i de fejl, han begik, og som et ufordøjet arkiv af etnografiske informationer, om end det meste bærer præg af metodologiske svagheder.
6. L. Wittgenstein læser *The Golden Bough* som anden-antropologi og er overordentlig kritisk: Wittgenstein skriver, at man kan se, hvor fejlslagne Frazers forklaringer er, når man påtænker, at man selv udmærket kunne udføre disse primitive skikke, og at det ville bero på tilfældigheder, hvis de ikke skulle findes overalt (I: Tambiah 1990:60).
7. I Danmark genfinder Grundtvig for eksempel den nordiske mytologi. For udviklingen i Frankrig, se D. G. Charltons *Secular Religions in France 1815-1870* (1963), hvor der var mange forsøg på synteser mellem religion og videnskab på tegnebrættet.
8. Se I. G. Babours *Religion and Science* (1998) for store træk i udviklingen af forholdet mellem religion og

videnskab fra det 17. århundrede til i dag; B. M. G. Reardons *Religious Thought in the Victorian Age* (1995) for udviklingen i filosofien, litteraturen og teologien i England.

9. Frazers betegnelse for sine stier af paralleliteter er „den komparative metode“ og dens videnskabelighed hypoteseformulerende „conjectures“. I et brev til sin forlægger Macmillan skriver Frazer, at ligheden mellem mange af de vilde skikke og ideer og kristendommens fundamentale doktriner er slående, men at han ikke henviser til denne parallelisme for at lade sine læsere drage deres egne konklusioner (I: Downie 1970:53). Senere karakteriserer E. E. Evans-Pritchard metoden som illustrativ og anekdotisk (Evans-Pritchard 1965:10). Leach's kritiske kommentar er, at en tvivlsom „conjecture“ ikke bliver mindre tvivlsom ved at blive fremført tyve gange, men at selv den mest skeptiske kritiker må give efter i en vantr fascination, efterhånden som Frazer rejser sine bjerge af dunkelt bevismateriale (Leach 1965:27).
10. Til forlæggeren skriver Frazer om *The Golden Bough*, at han har afstået fra at lave en komplet indholdsfortegnelse. At gøre det ville være en fejltagelse, ligesom hvis en romanforfatter begyndte med at give et referat af romanens handling og plot (I: Ackerman 1987:97).
11. Leach nævner, at mange „kristne forskere“ har accepteret Frazers overordnede idé om, at evangeliet ikke skulle fortolkes som en kilde til historiske begivenheder, men som den mytiske baggrund for et rituelt drama (Leach 1965:28). Se Reardon (1995:237ff.) for bibelkritikkens introduktion i England i slutningen af forrige århundrede.
12. En kontrastiv forskel mellem melanesiske og vestlige opfattelser af det hellige er for eksempel stærkt markeret af A. Iteanu (1995), som argumenterer for, at melanesiske opfattelser af overnaturlige væsner har en ontologisk labilitet i kontrast til den vestlige forståelse af personificeret transcens. Selvom Iteanu formodentlig har ret i, at der er væsentlige forskelle mellem melanesiske og vestlige måder at konstruere transcens på, er der ikke grund til at miste labiliteten i vestlige forståelser af religion af syne.
13. I den forstand er der tale om en „liturgisk“ ritualforståelse jf. C. Humphrey og J. Laidlaws ritualteori (1994).

Litteratur

Ackerman, Robert

1987 J. G. Frazer. His Life and Work. Cambridge: Cambridge University Press.

Aquaviva, Sabino Samele

1979 The Decline of the Sacred in Industrial Society. Oxford: Basil Blackwell.

Asad, Talal

1993 Genealogies of Religion. Baltimore: The John Hopkins University Press.

Badone, Ellen (ed.)

1990 Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society. Princeton: Princeton University Press.

Barth, Fredrik

1993 Balinese Worlds. Chicago: The University of Chicago Press.

Barbour, Ian G.

1998 Religion and Science. Historical and Contemporary Issues. London: SCM Press Ltd.

Beckford, James A.

1989 Religion and Advanced Industrial Society. London: Unwin Hyman Ltd.

Beckford, James A. & Thomas Luckmann

1991 The Changing Face of Religion. London: SAGE Publications Ltd.

Berger, Peter L.

1993 [1967] Religion, samfund og virkelighed. Oslo: Vidarforlaget.

Casanova, José

1994 Public Religions in the Modern World. Chicago: Chicago University Press.

- Charlton, D. G.
1963 *Secular Religions in France*. London: Oxford University Press.
- Cohen, Anthony P.
1995 *Selvbevidsthed. En alternativ identitetsantropologi*. Frederiksberg: Det lille Forlag.
- Connor, Steven
1990 *The Birth of Humility: Frazer and Victorian Mythography*. I: Robert Fraser (ed.): *Sir James Frazer and the Literary Imagination*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Davie, Grace
1990 *An Ordinary God: The Paradox of Religion in Contemporary Britain*.
The British Journal of Sociology 41(3):395-421.
1994 *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Douglas, Mary
1978 *Judgments on James Frazer*. *Dædalus* 107(4):151-64.
- Downie, R. Angus
1970 *Frazer and The Golden Bough*. London: Victor Gollancz Limited.
- Eriksen, Anne
1990 *Studiet av moderne folkereligiøsitet*. *Nord Nytt* 40:21-32.
- Evans-Pritchard, E. E.
1965 *Theories of Primitive Religion*. Oxford: The Clarendon Press.
- Fraser, Robert
1990 *The Face Beneath the Text: Sir James Frazer in His Time*. I: Robert Fraser (ed.): *Sir James Frazer and the Literary Imagination*. London: The Macmillan Press Ltd.
- Frazer, James
1913 *Psyche's Task & The Scope of Social Antropology*. London: Macmillan.
1996 [1922] *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. New York: Penguin Books.
- Geertz, Clifford
1993 [1966] *Religion as a Cultural System*. I: C. Geertz: *The Interpretation of Culture*.
London: Fontana Press.
- Gellner, Ernest
1994 *James Frazer and Cambridge Anthropology*. I: Richard Mason (ed.): *Cambridge Minds*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregersen, Niels Henrik
1993 *Den darwinistiske krise*. I: Niels Henrik Gregersen (red.): *Naturvidenskab & livssyn*.
København: Munksgaard.
- Gundelach, Peter & Ole Riis
1992 *Danskernes værdier*. København: Forlaget Sociologi.
- Hanegraaff, Wouter J.
1996 *New Age Religion and Western Culture*. Leiden: E. J. Brill.
- Helaas, Paul
1996 *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd..
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw
1994 *The Archetypal Actions of Ritual: An Essay on Ritual as Action Illustrated by
the Jain Rite of Worship*. Oxford: Oxford University Press.
- Iteanu, André
1995 *Rituals and Ancestors*. I: Daniel de Coppet & André Iteanu (eds.): *Cosmos and Society in
Oceania*. Oxford: Berg Publishers Limited.

- Jenkins, Timothy
1996 Two Sociological Approaches to Religion in Modern Britain. *Religion* 26:331-42.
- Jensen, Tim & Michael Rothstein
1998 *Etikken og religionerne*. København: Aschehoug.
- Leach, Edmund
1961 Golden Bough or Gilded Twig. *Dædelus* 90:371-86.
1965 Frazer and Malinowski. On the 'Founding Fathers'. *Encounter* xxv(5):24-36.
- Luckmann, Thomas
1967 *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*.
New York: Macmillan Publishing.
- Lundager, Hans J.
1998 *Gammeltestamentelig religion*. København: Anis.
- Mattingly, Cheryl
1998 *Healing Dramas. The Narrative Structure and Experience*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Morris, Brian
1987 *Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Pedersen, Olaf
1993 *Tankens livtag med naturen, videnskabshistorisk set. I: Niels Henrik Gregersen (red.):
Naturvidenskab & livssyn*. København: Munksgaard.
- Reardon, Bernard M. G.
1995 *Religious Thought in the Victorian Age: A Survey from Coleridge to Gore*.
London: Longman.
- Riis, Ole
1994 *Patterns of Secularization in Scandinavia. I: T. Petterson & Ole Riis (eds.): Scandinavian
Values: Religion and Morality in the Nordic Countries*. Uppsala: Acta Universitatis
Uppsaliensis
- Strathern, Marilyn
1987a *The Limits of Auto-anthropology. I: Anthony Jackson: Anthropology at Home*.
New York: Tavistock Publications.
1987b *Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology*.
Current Anthropology 28(3):251-81.
- Tambiah, Stanley Jeyaraya
1990 *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*.
Cambridge: Cambridge University Press.
- Thornton, Robert J. & Peter Skalnik
1993 *The Early Writings of Bronislaw Malinowski*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, Jonathan Z.
1973 *When The Golden Bough Breaks*. *History of Religions* 12(1):342-71.
- Tyler, Stephen A. & George E. Marcus
1987 *Comments (Marilyn Strathern: Out of Context. The Persuasive Fictions of Anthropology)*.
Current Anthropology 28(3):275-7.
- Vickery, John B.
1973 *The Literary Impact of The Golden Bough*. Princeton: Princeton University Press.