

TIDSSKRIFTET ANTROPOLOGI NR. 84

BØN

INDHOLD

Andreas Bandak og Heiko Henkel BØN Antropologiske åbninger i arbejdet med religiøs praksis	3
Ida Hartmann MED BØNNEN SOM VÅBEN Politisk konflikt og flertydigt religiøst engagement i Tyrkiet	33
Marianne Viftrup Hedegaard EN BØN TIL KROPPEN Når medarbejdere mærker efter med mindfulnessmeditation	53
Simon Stjernholm NÄRMRE ALLAH Muslimska predikanter om privat du‘a	73
Kasper Jelsbech Knudsen „TROR DE, GUD ER DØV?“ Lyden af bøn som social kritik i det sydlige Ghana	93
Jan Jensen INDSTILLET PÅ ET MIRAKEL Karismatisk bøn på Færøerne	113
ENQUETE: Sidsel Marie BØN SOM VINDUE	131
EFTERORD: Bjørn Thomassen EN AFSLUTTENDE REFLEKSION VEDRØRENDE MARCEL MAUSS’ SKRIFT OM BØNNEN	141
REDAKTIONEN HAR MODTAGET	151
FORFATTERLISTE	153
DANSKE RESUMEER	155
ENGLISH SUMMARIES	159
GAMLE OG KOMMENDE NUMRE	163

BØN

Antropologiske åbninger i arbejdet med religiøs praksis

ANDREAS BANDA K OG HEIKO HENKEL

I *Katolsk Orientering* kunne man i maj 2020 læse teksten „Bøn i pandemiens tid“. Teksten er forfattet af Tina Beattie, professor i katolske studier ved Roehampton University, London, og er oversat af Niels Messerschmidt, informationschef i den katolske kirke i Danmark. På dette stade af den nu for alle velkendte situation med coronavirus og de dertilhørende foranstaltninger for at begrænse smittespredning lød underrubrikken: „Den nuværende coronapandemi er en enestående mulighed for at ændre verdens kurs.“ Teksten, placeret under kategorien „Eftertanker“, rammesætter her tydeligt den form for brud med forventelighed, som coronapandemien har afstedkommet. I en situation, hvor selvisolation, angst og bekymring for fremtiden er overvældende, er det ikke overraskende, at kristne beder. Eller i hvert fald, at mange kristne beder. Som teksten fremhæver „[fylder] kristne dagligt [...] de sociale medier med bønner og velsignelser, hellige billeder og hjemmegjorte ritualer, livestreamede messer og virtuel tilbedelse“. Disse former for „bønsintensitet“ peger direkte på det forhold, at verden opleves som værende i ubalance, eller som forfatteren formulerer det: „Vi befinder os i et tomrum, udspændt mellem en fortid, der måske er forsvundet for altid, og en uforudsigelig fremtid.“ Og bøn ses altså som en måde at forholde sig til denne verden i ubalance på.

Allerede her rejser der sig altså en serie af åbninger for et antropologisk studium af bøn. Den eftertanke, som vi her åbner med, anviser bønningen som central, ikke blot som en reaktion på den verserende coronakrise, men også en måde at handle i og på verden langt ud over den konkrete situation. I eftertanken formuleres der således en tydelig forventning til bønnens effekt. Hvor krise og kontingens, altså den konkrete beklagelige situation, hermed presser sig frem som en central forgrund for overhovedet at kaste sig ud i bøn, er måderne, hvorpå bøn bliver relevant, allerede i forvejen indskrevet i socialiserede forventninger og erfaringer med bøn. Med andre ord er bøn for nogle en standardorientering i verden, mens det for andre sjældent eller aldrig ville være en overvejelse at indlade

sig på bøn, havde der ikke været en konkret krise til at kalde på bøn som en måde at forholde sig til verden på. For det store flertal i Nordeuropa i modsætning til mange andre steder i verden optræder bønningen ikke som oplagt respons på krisen. Men for nogle frembringer netop krisen alligevel andre behov end normal-situationen og har potentiale til at fremkalde bøn også for personer, der ikke ellers ville blive anset som særligt religiøst inklinerede (Bandak 2017). Der er hermed situationer, hvor det ikke kun er aktører med en allerede etableret habitueret og regulariseret religiøs praksis, der føler sig kaldet til bøn, men hvor langt bredere felter er udfordrede på, hvad der er forventeligt, og hvilke muligheder man overhovedet har for at påvirke sin verden.

Netop dette spil mellem det, vi her vil betegne som bønnens „kald“ (*address*) til sociale aktører og deres respons, men også aktørernes fraværende respons på dette kald, åbner det etnografiske felt, vi her ønsker at stille skarpt på. Dette udgør nemlig et interessant spændingsfelt, der åbner for helt centrale antropologiske spørgsmål som: Hvad er mulighedsbetingelserne for, at bøn synes at tilbyde en attraktiv handlemulighed for sociale aktører? Hvilken slags handling forestiller aktørerne sig at udføre med bøn? Hvordan spiller bønningen sammen med andre dimensioner af den bedendes liv? Hvad siger bønnens sprog og artikulation om den verden, den er indlejret i? Hvordan regulariseres bøn for nogle som en generel orientering i verden? Hvordan forandres bønningen i mødet med verden? Og hvordan forandres den bedende gennem praksis? Hvad siger den konkrete bøn om den bedendes religiøse medborgerskab? Med andre ord: Hvordan bidrager forskellige bønspraktisser til forskellige former for sociale grænsedragninger? Dette er blot nogle af de spørgsmål, som vi her ønsker at åbne for.

Hvor vi ovenfor åbnede med et eksempel fra en katolsk indramning af bøn, ønsker vi med denne introduktion at bane vej for komparative perspektiver på bøn på tværs af forskellige religiøse traditioner. Som bekendt har det komparative altid haft særlig interesse for antropologer. Samtidig har det voldt store metodiske og teoretiske udfordringer, fordi „totale“ komparationer af forskellige samfund hurtigt bliver ustyrligt komplekse, ligesom endda mere fokuserede sammenligninger rejser vanskelige spørgsmål vedrørende kriterier for sammenligning. Vi tilgår det komparative ved at præsentere etnografier over forskellige typer af engagement med bøn, som giver os mulighed for at blive klogere på de måder, hvorpå verden opfattes, praktiseres og forandres i forskellige sociale kontekster og religiøse traditioner. I dette særnummer af *Tidsskriftet Antropologi* samles bidrag om bøn i monoteistiske traditioner suppleret med et bidrag fra en kontekst på kanten af det religiøse. Hermed ønsker vi at åbne for en samtale med og om komparativ religionsantropologi, en samtale, vi håber kan accentuere centrale aspekter af den antropologiske tradition, såvel som den kan hjælpe med at skabe perspektiver fremadrettet i udforskningen af de livsverdener, som vi bebor.

Hvad bøn er, og hvad bøn gør: den antropologiske kobling

Klassisk betragtet kan man se bøn som en anmodning. I en anmodning rækkes der ud mod noget andet end en selv. Dette er dog en ganske rudimentær betragtning. Man kan bede om hjælp til at finde vej, man kan bede den, man spiser med, om at række en saltet, og man kan bede nogle om at skrue ned for larmen fra den omvandrede soundboks. Denne type bønner er åbenlyst ikke religiøse af natur og viser, at der er noget grundlæggende menneskeligt ved at række ud mod andre i alt fra de mest hverdagslige forhold til forhold, der er mere komplicerede og uigennemsigtige. Vi kan med andre ord bede hinanden om noget, vi kan bede om alt fra konkrete tjenester til noget så stort som kærlighed. I bønner impliceres altså traditionelt en rettethed mod andre eller sågar en distinkt anden, som bønner adresserer. I dette perspektiv behøver bønner altså ikke i udgangspunktet at være markeret som særskilt religiøs. Tilsvarende kan man sige, at bøn involverer den anden eller de andre på ganske forskellig vis. Bønner forstået som anmodning kan gives på et utal af måder varierende fra det, der mest af alt kunne ligne en ordre a la: „Jeg vil godt bede dig om at stoppe med det dér!“ til et simpelt og fortvivlet anråb: „Hjælp mig, en eller anden, så gør dog noget!“.

Disse betragtninger viser, at det, bøn er, hænger sammen med det, bøn gør. Bønnens væsen er med andre ord indlejret i et socialt felt, hvor forestillede eller reelle andre kan anråbes, og hvor bønnens virkning afprøves i forsøget. Bønner er hermed strakt ud mellem en overgivelse til andre prædikeret af en relativ hjælpeløshed og en relativt magtfuld position, hvor bønner forsøger at kanalisere handling og svar i en allerede forventet retning. Bønner minder hermed om, hvad Hannah Arendt beskriver om det, der sker ved at give et løfte eller at bede om tilgivelse (Arendt 1998 [1958]). I begge situationer indlader man sig på andre, da det som oftest er noget vanskeligere at love sig selv noget end at tilgive sig selv. Bønner er hermed ikke blot en beskrivelse af verden, men er en talehandling, der intervenserer i verden og potentielt ændrer den eller ændrer den, der gør noget gennem bønner. Hvad der effektueres med bønner, hvad den bevirker eller potentielt ændrer, er hermed virkeligt interessante spørgsmål for en bredere etnografisk beskrivelse og antropologisk udfoldelse. Ændringen er nemlig ikke givet i forvejen.

Hvor disse første betragtninger ikke i sig selv fokuserer på religiøs bønnspraksis, er det klart, at forskellige religiøse traditioner har socialiserede forventninger til, hvad bøn er, og hvad bøn gør. De måder, bøn gøres på, er her rammesat på måder, der kan flugte med eller divergere fra bønner som anmodning i al almindelighed. Samtidig kan der selv i meget religiøst selvbevidste miljøer være en diskrepans mellem de socialiserede forventninger til, hvad Maria, Jesus, Gud, Jahve eller Allah vil kunne gøre i deres almagt, og hvad der rent faktisk sker. En

første antropologisk kobling er her at fokusere på koblingen mellem det, bønnen menes at være, og det, bønnen menes at kunne effektuere. Her står bønnen i en første betragtning som en særlig type sproglig handling, der retter sig mod andre, forestillede eller reelle, og som der eksisterer et bredere sæt af socialiserede forventninger til. Bøn kan her ses som et universelt udtryk for menneskelig socialitet i bred forstand, mens bøn samtidig også historisk og kontemporært kan markeres som en distinkt religiøs praksis. Og hvis vi skal blive klogere på dette, kræver det faktisk, at vi ser nærmere på bønnen også som en ritualiseret praksisform, hvilket antropologien tilbyder et særligt blik for.

Bønnens antropologi

Det er ganske vanskeligt at komme igennem et antropologistudium uden at have læst som minimum Marcel Mauss' *Gaven* (2001 [1925]), der på fremragende vis påviser de forskellige forpligtelser, der indstiftes i og omkring gaveudveksling. Mange af Mauss' interventioner også ud over dette værk er blevet kanoniske i antropologien, herunder hans arbejder om magi (1972 [1902]) og kropsteknikker (1973 [1934]), der – med omvej igennem Pierre Bourdieus værk (2005 [1977]) – har været med til at formulere en teori om habitus. Mindre kendt er det, at Mauss skrev sin doktorafhandling om bøn (2003 [1909]). Som Bjørn Thomassen fornemt påviser i sit efterord i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi*, opstod der omkring afhandlingen betydelige spændinger mellem Mauss og hans kollega, mentor og onkel Emile Durkheim. Durkheim mente, at Mauss hellere skulle være optaget af noget andet, religionens elementære former, som han selv var. Afhandlingen om bøn blev derfor ikke udgivet på et større forlag, men derimod udgivet i det stille på et mindre forlag.

I afhandlingen var Mauss optaget af, hvordan bøn aldrig blot er en individuel praksis, men derimod en fundamental social praksis, hvor igennem et bredere sæt af forventninger bliver artikuleret. Gennem bøn markeres i dette perspektiv samtidigt tilhørsforhold til et bestemt socialt kollektiv. For Mauss var bønnen interessant som en konkret religiøs praksis, der ikke kun udtrykker individets dybeste tanker og følelser, men gøt det i et arvet sprog. For Mauss er bønnen at forstå som et mundtligt ritual, der påkalder sig det hellige (Mauss 2003 [1909]: 57). Når Mauss understreger, at det er en mundtlig rite, er det netop, fordi bønnen nok bliver artikuleret i en konkret kontekst, men at den gør det i et sprog, vi har fra andre. Bøn udkrystalliserer altså ifølge Mauss i høj grad sociale konventioner og forventninger. Samtidig så er det en rite, altså et ritual, hvor gentagelighed er central (se også Bell 1992; Humphrey & Laidlaw 1994). Hvor Mauss i sit værk er optaget af en vis udviklingslinje fra relativt formaliserede og ritua-

liserede bønsformer til mere individualiserede former, mener vi ikke, at det er gavnligt at stille det op som en dikotomi, men nærmere som poler i sociale praksisfelter.

For antropologer er det efterhånden konventionelt at betragte bøn som en form for ritual. Samtalen om bøn-som-ritual er efterhånden så omfattende, at vi ikke kan opsummere den her. Men det er nyttigt at pege på nogle af de centrale temaer, som denne samtale har givet anledning til. Et bredt felt af antropologer har videreudviklet denne tilgang til bønnen som ritual med særligt fokus på de kommunikative aspekter. Med afsæt i lingvisten J.L Austins arbejde har mange antropologer begrebsliggjort ritualer – og særligt bøn – som en distinkt form for talehandling, *speech act* (1966). Denne talehandlingsfilosofi fokuserer i høj grad på talens praktiske konsekvenser og virkninger – at tale er ofte meget mere end blot og bar meddelelse, ja, det er netop en måde at handle på ens sociale verden.

Et særdeles prominent eksempel på denne type tilgang til bøn finder vi Roy Rappaports vigtige og vægtige *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (1999). Her argumenterer Rappaport for, at ritualer som regel har mindst to kommunikative virkefelter. Det første er aktørens alliance med en specifik – i dette tilfælde religiøs – tradition. Denne alliance eller tilslutning manifesteres i selve aktørens handling, navnlig det at bede en bestemt bøn. Bønnen udfører, gør eller sågar skaber så at sige denne alliance. I tråd med Austins talehandlingsfilosofi er bønnen et *indeks* for denne alliance. Den anden kommunikative dimension for bønnens effekt udspringer mere direkte fra dens lingvistiske substans: Bønnen indikerer ikke bare aktørens alliance med traditionen, den artikulerer traditionen på en bestemt måde. Den muslimske *salaat* eller det kristne *fader vor* både indekserer aktørernes alliance med traditionerne, lige såvel som den artikulerer en hjørnestein i dens teologi. Og selv om det er ikke helt så tydeligt i nogle bønsformer, fx i den muslimske *du 'a* eller den kristne forbøn, er netop aktørens tilegnelse af bønnens konventionelle form en bekræftelse af traditionen.

Bønnens arvede sprog gør uundgåeligt det at bede til en social praksis. Bønnen har dermed en umiddelbar, men samtidig ikke nødvendigvis ukompliceret relation til, hvad Webb Keane har betegnet som samfundets „sprogideologi“ (1997). En sprogideologi er at forstå som den måde eller de måder, hvorpå et samfund forstår sprogets virke, altså hvad sprog – fx bønnens sprog – menes at kunne bevirke. Omvendt kan undersøgelsen af bønnens sprogbrug fungere som et vindue ind til samfundets sprogideologi, som former bønnens semantiske kontekst, samt de spændinger og modsigelser, som karakteriserer samfundet – og endda de religiøse traditioner, som bønnen tilhører. At tale med Jesus på en daglig basis er for nogle kristne en central del af deres religiøsitet, hvor det forekommer andre både umuligt og svært begribeligt, ligesom *salaat* for nogle muslimer flere

gange dagligt tilbyder muligheden for at bekræfte deres forpligtigelse over for Gud, mens andre ser dette som blot en tom gestus eller formalisme. Forskellen er her ikke nødvendigvis, om aktørerne er mere eller mindre religiøse, men den måde, de er religiøse på.

Specialisering og komparation

Et andet centralt forhold, som Marcel Mauss har pointeret, er, at bøn er et fænomen, der ikke primært er forbeholdt én særlig religiøs tradition. Antropologisk er dette en vigtig pointe, da vi til tider ser en tendens til at fokusere måske for meget på, hvad der fx kendetegner kristen praksis, eller hvad der kendetegner muslimsk praksis, hvorved vi mister det komparative potentiale, der er ved at se på en distinkt religiøs praksisform og gennem den blive klogere på det, der taler på tværs, ligesom hvad der er særligt ved de forskellige traditioner. I det bredere religionsantropologiske arbejde har vi set en udvikling, hvor deciderede forskningsfelter har gjort de store verdensreligioner til deres ressortområder.

Fra slutningen af 1960'erne voksede der således en „anthropology of Islam“ frem, der selvsagt har produceret meget stærk viden om islamiske traditioner med Clifford Geertz (1968), Ernest Gellner (1969, 1983) og Michael Gilson (1973, 1982) som eksponenter. Interessant nok er det et kritisk opgør med denne tidligere islamantropologi, som en nyere bølge af antropologer anført af Talal Asad (1993) og hans elever Saba Mahmood (2005) og Charles Hirschkind (2006) har reageret imod, og som i dagens landskab velsagtens er de mest toneangivende i det antropologiske studie af islam.

Tilsvarende har der siden starten af 2000'erne været en stærk optagethed af at skabe en tilsvarende „anthropology of Christianity“ drevet af forskere som Joel Robbins (2004), Fenella Cannell (2006) og Matthew Engelke (2007). Disse studier af levet kristendom har været yderst produktive i forhold til at forstå, hvordan kristendom praktiseres og gør en forskel i verden, men er samtidig vokset frem, i takt med at kristendommens status og rolle har ændret sig både i den gamle verden og den nye (Jenkins 2012).

Hvor disse samlinger af antropologisk opmærksomhed i retning af større religiøse traditioner har produceret stærk viden, risikerer det også at føre til en tendens til opsplitning af viden i til tider snævrere samtaler, end det havde behøvet at være tilfældet (Hann 2007; Beekers 2020). Vi tænker derfor med denne introduktion at lægge op til at tænke på tværs og se på det religionsantropologiske potentiale ved det sammenlignende studium af en distinkt religiøs praksis, navnlig bøn og bønspørelse, i og imellem forskellige sociale kontekster. Der er her et stort potentiale for at gentænke det komparative element i det antropologiske ar-

bejde, et projekt, der også bredere påkalder sig forskningsmæssig opmærksomhed i disse år (van der Veer 2015; Candea 2018). Komparation må her, som også anført indledningsvis, betragtes som en vedvarende styrke og udfordring for det antropologiske projekt. Det er på den ene side en umulig praksis at få fuldstændig kalibreret, men det er samtidig også bydende nødvendigt at gøre. Vi foreslår her at gentænke det komparative element ved at fokusere på en distinkt praksis, der åbner for en situeret sammenligningspraksis, ikke den totale sammenligning af hele verdener, men netop i konkrete og partikulære praksisformer.

Krise og kontingens

Lad os nu vende tilbage til åbningseksemplet. I *Katolsk Orientering* kunne man i selvsamme eksemplar i maj 2020 også læse hele to bønner formuleret af pave Frans, begge med adresse til Jomfru Maria. Bønnerne er betydningsfulde som et blik i retning af det arbejde, bønner inviterer til i relation til en verden i pandemiens vold. Maria tiltales her som den figur, der kan give håb ind i verden, som den, der selv var kendt med lidelse, og som var urokkelig i sin tro. Bønnen afsluttes med følgende ord:

Til din beskyttelse tager vi
vor tilflugt,
hellige Gudsmoder!
Vend dig ikke bort fra os,
når vi anråber dig i vor nød,
men fri os altid ud fra alle farer,
du herlighedsfulde og velsignede Jomfru.
Amen.

I modsætning til en mainstream protestantisk opfattelse springer det straks i øjnene, at tiltalen her ikke direkte er til Gud eller til Jesus, men at bønner derimod stiles til Jomfru Maria. Det er således ved Marias mellemkomst, at Gud kan anmodes om at virke. Her ses på den ene side en overgivelse til Jomfru Maria, men samtidig også det, der kan kaldes en kalibrering af den enkelte katoliks perspektiv på krisen. Her anråber pave Frans ikke blot Jomfru Maria overordnet, men også helt konkret gennem hendes ikon *Salus Populi Romani*, der er navnet på Maria-ikonen i Santa Maria Maggiore-basilikaen i Rom. Tilsvarende i pave Frans' anden bøn, der er noget længere, formuleres en stærk ide om, at Gud kan anmodes om at gribe ind gennem Marias mellemkomst i beskyttelse af læger, udrustning af videnskabsfolk og ansvarliggørelse af denne verdens ledere. Her materialiserer bønner så at sige et håb og ønske om konkret forandring, beskyttelse og genoprettelse både i forhold til den nuværende krise, men også af en

falden verden. Det viser samtidig også, at bøn ikke kun er ideer og ord, men at religiøse traditioner materialiserer disse ideer, ikke blot i praksisformer, men også i ikoner, artefakter, pilgrimsfærd, bedekranse, altre, højtalere og bygninger, der peger på en bredere bønnens arkitektur (se fx Christian 1969; Orsi 2005; Larkin 2008; Morgan 2012; Meyer & Houtman 2012; Herzfeld 2015).

Krisen bearbejdes her med de to bønner af pave Frans og med Beatties eftertanke om bøn i pandemiens tid, og denne bearbejdelse rejser gennem den danske oversættelse i *Katolsk Orientering*, hvilket åbner for en refleksion over konteksten for bøn såvel som praksis af bøn på tværs af nationale og regionale skel. At bønnerne er publiceret i en katolsk avis, peger i hvert fald på, at Benedict Anderson ikke entydigt rammer plet med sin berømte tese om nationale forestillede fællesskaber som afløsende et religiøst fællesskab (Anderson 2006 [1983]). Anderson peger her på printkapitalismen, på udbredelsen af aviser og læsning på lokale sprog som det, der centralt bryder med religionen og dynastiets virkelighed. Det nationalt forestillede fællesskab er præget af samtidighed, hvor man bevæger sig sammen gennem, hvad Anderson med afsæt i Walter Benjamins berømte tekst om historiebegrebet (Benjamin 1998 [1940]:168) beskriver som en tom, homogen nutid (Anderson 2006 [1983]:26). Med eksemplerne fra *Katolsk Orientering* ser vi dog, hvordan Maria, Gud og Jesus så absolut stadig kan anråbes i en tid, der ses som alt andet end tom og homogen. Her er der nærmere tale om, at Maria og Gud netop i en krisetid for alvor kan vende historiens retning og dermed genoprette og bringe en ellers ødelagt verden på ret kurs igen (se også Turner & Turner 1978; Apolito 1998; Jansen et al. 2009; Maunder 2018). I modsætning til den moderniseringsteoretiske læsning, som Anderson skriver frem, en læsning, hvor religion entydigt er på tilbagetog og afløses af nationalisme, ser vi i disse år ganske forskellige måder, hvorpå religion og religiøsitet bliver artikuleret. Dette peger på, at den sekulære tid næppe er tom, at den i praksis selvfølgelig er lige så mønstret som den religiøse tid. Og her er bøn som praksisform en meget god markør for, at religiøsitet ikke er ved at forsvinde, men at den nok bliver omformuleret og forvandlet i mødet med dagens udfordringer.

Det sekulære som kontekst

Meget af bønnens betydning er knyttet til dens sociale kontekst. Og her kan det moderne sekulære samfund siges at udgøre en meget specifik kontekst for bønnen. Siden det 16. århundrede og i stigende grad siden udgangen af det 18. århundrede har det, som ofte kaldes for sekulariseringen af de europæiske samfund, på dramatisk vis ændret religionens plads i samfundet (Koselleck 2005 [1979]; Taylor 2007). Indtil dette tidspunkt var kristendom den kosmologiske

ramme for samfundet og den ultimative basis for autoritet og politisk legitimitet. Sekulariseringen medførte i stigende grad en svækkelse af de religiøse traditioners autoritet med reformation og den medfølgende adskillelse af kirke og stat, men også den gradvise etablering af religionsfrihed og privatisering af tro (Arendt 1961). Hvor moderniseringsteorien i midten af det 20. århundrede selvbevidst kunne forkynde religionens snarlige forsvinden, kan vi i dag konstatere, at intet tyder på, at dette rent faktisk skulle være tilfældet. De fleste forskere er således i dag enige i, at sekulariseringen skal forstås som et betydeligt skift i de religiøse traditioners plads og autoritet i samfundet snarere end det religiøses bortgang (Casanova 1994; Berger 1999; Asad 2003).

Bønnen som religiøs praksis forblev ikke uberørt af denne omvæltningsproces. Som historikeren Peter Burke har formuleret det: „Ritual fik et dårligt rygte i dele af det vestlige Europa i løbet af den tidlige moderne periode“ (Burke i Robbins 2001:598). Burke er en af de mange historikere, som påpeger, at religiøse ritualer med udgangen af middelalderen og særligt med reformationen blev behæftet med mistanken om at være tomme (jf. Habermas 1987:193). I stigende grad og særligt i de protestantiske traditioner resulterede dette i, at det ikke var bønnens rituelle praksis eller karakter, der kunne ses som effektiv. Derimod måtte bønnen afspejle den enkeltes *oprigtige* – og altså ikke kun performative – tro på Gud. Som Burke, Webb Keane (1997, 2007) og Joel Robbins (2001) og andre har vist, er „sincerity culture“ blevet til en af modernitetens meste centrale egenskaber. Samtidig og som et vist kontrapunkt til denne observation kan man sige, at det netop er bønnens rituelle format, som „aflaster“ aktøren for dette krav om „oprigtighed“. For at vende tilbage til fx Rappaport insisterer han på, at ritualets kommunikative effekt netop er uafhængig af aktørens indre tilstand, både med hensyn til aktørens alliance med traditionen og den måde, ritualet bekræfter og fortsætter traditionen på igennem ritualen, altså i dette tilfælde gennem bønnen. Dette, har antropologer også påvist, er stadig ofte tilfældet i ikke-protestantiske varianter af religiøs praksis (Mayblin 2017). Dermed viser det også, at det analytisk giver god mening ikke at fokusere stramt på, hvad folk „tror“ på, men nærmere på den sociale orientering, som praksis og tilhørsforhold skaber (Asad 1993; Lindquist & Coleman 2008; Day 2011; Bandak 2012).

Religiøse borgere

Også i det sekulariserede, moderne samfund forbliver religiøsitet og religiøse traditioner et væsentligt orienteringspunkt for mange mennesker verden over. Som i eksemplet fra *Katolsk Orientering* figurerer både personlige refleksioner over bøn såvel som sanktionerede bønner fra paven som en måde at formatere

de muligheder på, som det religiøse fællesskab og individet heri har. Hvor paven eller Beattie begge oversættes ind i en dansk ramme og kontekst og hermed giver katolikker et større vindue for deres praksis, er det vigtigt at fastholde, at nationalstaten i mange sammenhænge er en ganske central del af den oplevede virkelighed, som religiøse fællesskaber orienterer sig i. Der er med andre ord stor forskel på, om pavens bønner læses i Rom, i Madrid eller København. Og ikke nok med det, nationalstaten er ofte ikke blot en ekstern part i forhold til religiøs praksis, men nærmere direkte rammesættende for den religiøse udfoldelse og identifikation. Hermed bliver det også klart, at religiøse aktører også er religiøse borgere.

Den måde, aktører er borgere på, og dét land, de er borgere i, præger deres religiøsitet – og omvendt har den måde, de er religiøse på, indflydelse på, hvordan de er – og kan være – borgere. På trods af det liberale postulat om statens religiøse neutralitet har de fleste nationalstater historisk betragtet nemlig særlig tætte forhold til én religiøs tradition, som formelt eller uformelt tildeles en privilegeret position i samfundet. Selv i Tyrkiets „kemalistiske“ epoke (1922-2002) var den islamiske tradition tæt direkte knyttet til den dominerende etnicitet: at være „rigtig“ tyrker var for det meste set som synonymt med at være muslim, og tilhørsforhold til fx den græsk-ortodokse eller armensk-protestantiske kirke var ensbetydende med at være mistænkelig i statens øjne. Samtidig har den tyrkiske stat – og før det den osmanniske – kraftigt kontrolleret islamiske institutioner, religiøs praksis og teologiske diskussioner. Hvordan man beder, og med hvem man beder, har derfor i Tyrkiet som regel implikationer, som rækker langt ind i ens liv som borger (Tambar 2014). At bede er derfor ofte ikke kun en religiøs praksis, men kan også ses som en medborgerskabspraksis.

Det samme gør sig gældende i mere liberale demokratier som fx i Danmark. Også i Danmark er én religiøs tradition (luthersk protestantisme) meget tæt knyttet til såvel den danske stat, hvor den indtager en formelt privilegeret position, som til den etniske majoritet (med et medlemstal per 1. januar 2020 på 74,3 procent¹). Offentlige og private højtidere er ofte knyttet til en gudstjeneste, hvor netop bønner ikke kun – og muligvis ikke primært – udtrykker alliancen med den lutherske protestantisme, men med et (religiøst markeret) nationalt fællesskab. At deltage i bønner her bekræfter denne kobling, og samtidig inkluderes den bedende i det religiøst markerede nationale fællesskab. Samtidig skabes en distance til medlemmer af andre religiøse traditioner eller ikke religiøse deltagere.

Omvendt udsættes den offentlige performance af andre former for bøn – fx den muslimske fredagsbøn – rutinemæssigt for mistænkeliggørelse og kritik fra politikere og i medierne. Med regelmæssige mellemrum giver det endda grund til overvejelse om, hvorvidt deltagelse i muslimsk bønnspraksis diskvalificerer

den bedende fra medlemskab af det danske samfund. Også i Danmark er det at bede altså bundet op på en kontekst, som er betydeligt større end det „religiøse“. En bestemt bønsspraksis har implikationer i forhold til den måde, man kan være borger på, og omvendt. Både det tyrkiske og det danske eksempel viser derudover, at bønnen, som allierer den bedende med én bestemt religiøs tradition (statsreligion eller minoritetsreligion), også indekserer den bedendes forhold til staten. Noget tilspidset kan man sige, at bønnen her ikke kun virker som indeks for den bedendes alliance med den religiøse tradition, men også med staten. Eller i andre tilfælde indekserer den en *problematiske* relation til staten. Dette kunne faktisk lede til en tilføjelse af et tredje element på Rappaports liste over virkninger knyttet til det rituelle format: Hvor den første, som vi så ovenfor, indekserer alliancen med en religiøs tradition og den anden en udøvelse af centrale elementer af traditionens teologi, er den tredje dimension den mulighed, ritualet åbner for at indeksere alliancer ud over den religiøse sfære.

Den differentierede relation, som forskellige religiøse traditioners bøn har til staten og majoritetssamfundet, peger samtidig på, at vi skal undgå en alt for simpel forståelse af bønnens iboende sprogideologi. Det ritualiserede format, som mange bønner har, og herunder det, der kunne kaldes det rituelle formats „tomhed“, åbner for, at individuelle bedende tilskriver bønnens sprog *forskellige* former for virkning. Om den bedende forestiller sig en direkte kommunikation med Gud eller oplever bønnens effekt primært som styrkelse af et socialt fællesskab, er alle muligheder, som kan eksistere ved siden af hinanden, fx i samme gudstjeneste. Samtidig ser det ud, som om det i mindre grad er sprogideologien, som ligger i selve bønnen, der definerer bønnens placering i et samfund. Derimod er det traditioners historisk kontingente forhold til staten og majoriteten, som præger dette forhold.

Usikkerhed, tvivl og bønsspraksis

Et andet udkomme af den sekulære kontekst er, at vi også kan konstatere, at bøn i dag byder sig til i en verden, der er langt mere pluralistisk og heterogen i de muligheder, der er for religiøs identifikation og praksis end tidligere. Hvor verden aldrig blot har været simpel og præget af blot en enkelt tilgang til livet, praktiseres bønner i dag i en heterogen verden, en verden, hvor tilværelsestolkninger er legio, og hvor de som påpeget af Charles Taylor i mammutværket *A Secular Age* (2007) eksisterer med bevidstheden om at være én tolkning blandt mange. Dette er i sig selv en interessant udvikling, hvor vi tydeligt ser forskellige veje mod det, der forestilles at være det gode liv. Med andre ord er der en langt bredere kontekst, hvori bøn optræder og praktiseres, og hvor det er forskningsmæssigt

relevant at klargøre, hvor og hvordan bøn spiller sig ud her, såvel som hvordan bøn transformeres i en sådan verden.

Et af de forhold, som moderniteten har afstedkommet, er en større grad af tvivl i forhold til den sociale verden (Arendt 1961). Tvivl og usikkerhed som analytiske kategorier er i disse år blevet interessante for antropologer at arbejde med, da de viser, hvordan sociale verdener udfordres, mobiliseres og stabiliseres (Pelkmans 2013; Bear 2014; Bandak & Janeja 2018). Det er dog vigtigt etnografisk at finde ud af, hvad tvivlen egentlig beror på, og hvad den internt i et religiøst miljø bliver forklaret som tegn på. For eksempel behøver en usikkerhed eller tvivl, som et fraværende svar på bøn kan afstedkomme, ikke i sig selv at udfordre ideen om Guds almagt. Som Ida Hartmann i dette nummer af *Tidsskriftet Antropologi* viser i sit fornemme studie af Hizmet-bevægelsen i Tyrkiet, er forskellige modaliteter af islamisk bønsspraksis i spil. I artiklen følger Hartmann sine informanter gennem en valgperiode, hvor de håb, de har til forandring i Tyrkiet, ikke realiseres. Her har hendes informanter en stærk overbevisning om Guds almagt, men den konkrete politiske situation, de gennemlever, viser, hvordan forskellige typer af arbejde med bøn gøres. I nogle situationer ses bøn som et arbejde på verden, hvor de bedende kvinder ser bønningen som et våben til at ændre verdens gang. I andre situationer er bønningen rettet mod en forandring af selvet, altså at den bedende selv må blive forandret til at leve i overensstemmelse med Guds plan og forskrifter. Og i helt tredje situationer fungerer bønningen som et svar på Guds indgriben. Hartmann viser hermed med reference til Mauss en bønnens smidighed, at der er en fleksibilitet i den religiøse praksis, hvor forskellige modaliteter kan finde anvendelse, i takt med at den politiske kontekst og det levede livs behov ændres. Det viser dog samtidig, at tvivl ikke forlods kan antages at være bestemmende for praksis. Tvivl kan både være ødelæggende for tilliden til selvet såvel som det religiøse verdensbillede, men den kan også ses som mobiliserende og blive forklaret som Guds aktive arbejde med den troende, at der er prøvelser, der er sendt fra Gud for at modne den troende.

Hvad vi hermed bliver i stand til at stille skarpt på, er, at bøn ikke blot er en enkelt ting, men nærmere dækker over forskellige typer og genrer af praksis (Csordas 1994; Tomlinson 2014). Her kan der i kristne og muslimske traditioner opregnes alt fra klassiske genrer som taksigelse, lovprisning og tilbedelse, ligesom forbøn, overgivelse, bod, løfter og anråbelse i forskelligt mål kan oplistes som genrer for bøn. Herudover findes der også en kultivering af den mystiske erfaring, hvor endog ordløse former for bøn kendt under betegnelsen kontemplativ eller meditativ bøn kan opregnes. Disse bønformer kræver en vis disciplin, opøvelse og træning og er derfor oftere at forefinde blandt religiøse eksperter, fx hos nonner, munke eller særligt dedikerede udøvende (Naumescu 2010;

Lempert 2012). Det peger på, at der findes et større felt, der markerer, hvad bønnen burde udvirke – i det mindste i teorien. Det peger dog samtidig på den fleksibilitet eller smidighed, der gør sig gældende ved social praksis, hvor den sociale kontekst bearbejdes gennem praksis, samtidig med at konteksten er med til at forme, hvilken praksis der gøres og hvordan. At eksplicite, hvordan denne relation mellem kontekst og praksis udfolder sig, inviterer til den antropologiske kobling, som vi ønsker med dette temanummer.

Bønnen som teknologi, didaktik og pædagogik

Bøn opstår ikke bare som et spontant behov eller udtryk, som vi formulerede det med reference til Mauss tidligere i teksten, men bønnen artikuleres gennem et sprog, som vi har fra andre. Dette leder naturligt til en overvejelse om, hvordan dette sprog mere konkret læres og overtages. I løbet af de seneste år har der været en stigende antropologisk opmærksomhed på, hvordan religion indlæres (Berliner & Sarró 2007; Luhrmann 2012; Strhan 2019). Hermed fokuseres der på, hvordan både børn og voksne tilegner sig den religiøse erfaring. Disse perspektiver er relevante for, hvordan det, som Maurice Bloch ville omtale som kulturel transmission, finder sted (Bloch 2005). At sprog og praksis arves fra tidligere generationer, er ikke nogen ny erkendelse. Allerede Augustin taler i sine *Bekendelser* om, hvordan han lærer verden at kende gennem sproglige kategorier. Det, som vi derimod kan skabe en langt mere præcis forståelse af, er, hvordan forskellige former for teknologi, didaktik og pædagogik socialiserer, understøtter og guider forventningen til bønnen (se også Naumescu 2019).

I Simon Stjernholms artikel i dette temanummer præsenteres vi for, hvordan islamiske prædikener i en dansk kontekst er med til at instruere bønspørelse. Stjernholm påviser her, hvordan instruktionen og tilskyndelsen til bøn har en særlig affektiv appel, der regulariseres gennem prædikener. Ordene i prædikener er således centrale i at dirigere lytterne til det vigtige ved den personlige bøn, til at anvise og fastholde betydningen og til at skabe et ansvar for fortsat at overgive sig til Gud gennem bøn. En udforskning af bøn som social praksis kan derfor som anvist af Stjernholm med fordel også fokusere på vejledningen til bøn, ikke kun på selve bønens indhold. Vejledning til at forstå bønnens potentiale og invitationen til at bruge tid på den personlige bøn kan ses som en formativ ramme, som islamiske prædikanter gør deres for at mobilisere for deres tilhørere. Hvor der inden for det antropologiske studium af islam har været en optagethed af de fem daglige bønner, salaats, er det mere nyligt, at den personlige bøn og frie bøn, *du'a*, som her hos Stjernholm også er genstand for forskningsmæssig opmærksomhed (se også Henig 2020). Centralt har Paul Anderson argumenteret

for, at et for ensidigt antropologisk fokus på fromhed og tilbedelse i muslimske vækkelsesmiljøer risikerer at overbetone individuelle former for selv kultivering og herved overser den betydning, som hele den sociale kontekst udgør for overhovedet at give sig af med bøn (Anderson 2011). Anderson fokuserer på hele den bredere socialisering og den indramning, som bøn gives i det sociale miljø. Hermed skriver han sig særligt op imod Mahmoods (2005) og Hirschkinds (2006) indflydelsesrige arbejder om den islamiske fromhedsbevægelse i Egypten. Disse studier har været med til at indramme betydningen af disciplin og arbejdet med selvet i religiøse miljøer. Særligt har Michel Foucaults arbejde om selvets teknologier (1988) været en central inspiration for disse arbejder, hvilket har været med til at vise det selvbevidste projekt, som mange muslimer i fromhedsbevægelsen har været optaget af. Der er dog flere vigtige forhold, som antropologer har bragt frem i relation til dette Foucault-inspirerede perspektiv. Navnlig har Samuli Schielke peget på, at dette fromhedsprojekt ikke er et, som alle er lige optaget af, at nogle er mere optaget af at være gode under ramadanen end ellers (Schielke 2009). Dette viser vigtigheden af at overveje, hvor langt de antropologiske konklusioner kan trækkes fra den empiri, som et konkret studie har tilvejebragt. Konklusioner fra de mest religiøst inklinerede passer måske ikke så godt på de mindre vakte og vice versa.

En anden kritik af en for individualistisk tilgang til bøn er formuleret af Diego Malara i et studie af ortodokse kristne i Addis Abeba i Etiopien. Her diskuterer Malara, om et for ensidigt fokus på teknologier for selvet ikke må suppleres af et fokus på teknologier for den anden (Malara 2018). Hermed mener han, at mange bønner ikke blot er for selvets frelse eller udvikling, men er for andre, man er bekymret for og ønsker at drage omsorg for. Bønnen kan dermed ses som et åndeligt arbejde ikke blot for en selv, men også for familie, venner og bekendte, der måtte ses som trængende. Og nogle bønner bedes bedst af andre, religiøse eksperter eller bedekoner, der menes at være bedre til at opnå resultater end en selv (Mayblin 2010). Det er i denne forstand, at bønner også kan ses som en måde at undersøge på, hvad der har betydning for folk, og til at se nærmere på, hvordan deres affektive indstilling er (Webster 2017). Pointen hermed er ikke at tvinge et valg mellem et fokus på selvet og på den anden igennem, men nærmere at spore, hvilken kalibrering bøn og bønsspraksis gives gennem forskellige traditioners pædagogikker, didaktikker og teknologier. En analytisk orientering mod disse former for instruktion hjælper os til at få en forståelse af, hvordan forventninger til bøn socialiseres, men også mere konkret, hvordan bønnens betydning og virkning udpeges.

Ikke-religiøse ritualer og spørgsmålet om krop og sansning

Hvor vi nu har fokuseret på, hvordan bøn guides gennem forskellige former for didaktik, teknologi og pædagogik i distinkt religiøse kontekster, er det nu på tide at undersøge mulighederne for bøn i knap så religiøst markerede kontekster. Man kan sige, at krisens tid jo netop er en åbning, hvor forskellige tilværelsestolkninger byder sig til. Dette kan dog også omhandle, hvordan det moderne subjekt håndterer pres i arbejdsliv og sociale relationer, og hvordan dette kan håndteres uden distinkt rekurs til en religiøst markeret praksis. I dette temanummer spiller Marianne Viftrup Hedegaards bidrag en vigtig rolle i forhold til at belyse, hvordan bevidstheden om krop og verden konfigureres gennem praksisser, der ikke er distinkt religiøse. Hedegaard tager os med ind i en verden af mindfulnessudøvere, hvor kropsscanninger og mindfulnesssessions i høj udstrækning bærer præg af, at udøverne instrueres i at lære at mærke efter i deres krop og at kunne leve mere opmærksomt i verden. På mange måder minder disse instruktioner om det fokus, vi ovenfor fokuserede på i forhold til teknologi, didaktik og pædagogik. Men i denne sammenhæng er det ikke henvendelsen til en religiøst markeret anden, der er i fokus, men derimod på udøvernes egne kroppe. Hedegaard artikulerer herved fint nogle af de kontraster, der optræder i relation til kristen bønspødsel. I nogle kristne miljøer er bøn en måde at lade sig fylde af en rettedhed mod Gud på, en rettedhed, hvorigennem man kan tage afstand fra nogle forhold i verden, fra synd og selvtilstrækkelighed. I mindfulness stilles der herimod skarpt på kroppen og selv et ud fra en ide om at mærke efter. At mindfulness er en yderst succesfuld opskrift, der anvendes til mangt og meget i disse år, betyder også, at praksissen udefra kritiseres af nogle for blot at skabe mere compliance til samfundets og tidens krav. Samtidig ser man også i et dansk landskab, at nogle folkekirker tager mindfulness op. Selvfølgelig at mærke efter låner sig altså både til ikke-religiøs og religiøs praksis. Dette viser, at vi analytisk er nødsaget til at eksplicitere, hvordan bøn som arvet sprog formaterer og kalibrerer mulighederne for at arbejde med kroppen.

Dette viser nok engang, at indlæring af bøn hjælpes på vej gennem den sproglige instruktion – mindfulness ledes jo også af en artikulation af, hvor i kroppen opmærksomheden skal flyttes hen. Men det viser ligeledes, at den kropslige erfaring, den affektive stemning og sansning samtidig gøres gennem meget andet end en verbaliseret artikulation. Som Sonja Luehrmann viser det for ortodokse kristne, er mangfoldigheden af sanseligt input centralt for bøn (Luehrmann 2018). Her er sang, liturgi, røgt, lystænding, ikoner, prædikener, bønnebøger og samtaler alle forskellige kanaler for samtale og diskussion om bøn (se også Engelhardt 2015; Pop 2017; Kormina & Luehrmann 2018). Samtidig indgår disse ikke nødvendigvis som uproblematiserede praksisser, men figurerer nærmere i

konkurrence med alle håndte andre muligheder for at handle i og forholde sig til verden på (Lindquist 2006; Pelkmans 2009). I en dansk mindfulnesskontekst såvel som i en postsocialistisk kontekst er der altså sjældent kun en måde at forholde sig til verden på, men nærmere simultane måder at registrere, opleve og forholde sig på. Her optræder nogle praksisser tættere forbundet med selvhjælp og terapi, mens andre praksisformer klart er markeret som religiøse eller spirituelle allerede i afsættet.

Bøn som grænsedragning og relation

Et af de særlige steder, hvor bønnens sociale aspekt træder frem, er i de vurderinger, som bønner lægger op til. Bøn skalerer så at sige et felt omkring sig ved at markere grænser for selvet, ved at rette sig mod sin omverden, mod medmennesker, naturen og det, der ellers optager den bedende. Bønner anstifter med andre ord en opmærksomhed dirigeret af både den foreliggende situation såvel som den tradition, der har videregivet bønnens sprog. Bønner fungerer her lige så meget som en måde at markere tilhørsforhold på og som grænsedragning. I en efterhånden klassisk analyse har Heiko Henkel set nærmere på dette i en tyrkisk kontekst, hvor bønner blandt hans informanter fungerer som matrice for såvel vurdering af tro og ikke-tro og som en mediering af forbundethed på tværs af ellers divergerende opfattelser og sociale forhold (Henkel 2005). Bønner har hermed i nogle kontekster mulighed for at transcendere det distinkt religiøse felt og skabe fælles orientering.

Hvor der altså foreligger denne mulighed for at mediere forskelle gennem bøn, kan bøn samtidig også anvendes som en målestok for graden og arten af religiøs dedikation. Bøn bliver i mange sociale sammenhænge set som ikke blot en idiomatisk religiøs praksis, men en ikonisk praksis. Bøn kan ses som ikonisk i den forstand, at det at bede ses som ikke blot afspejlende en særlig religiøs indstilling, men også viser den eller endda demonstrerer og *er* religiøs praksis. Foldede hænder, brugen af katolsk rosenkrans (som forsiden af dette temanummer også illustrerer), en muslimsk bedekrans eller andre religiøse artefakter både henviser til og er samtidig også en bøn. Bønner indgår typisk i en bredere vurdering af den person eller den gruppe, der beder. I nogle sammenhænge kan det lede til kraftig kritik af, at bønner ikke skulle være oprigtigt ment, eller at der ikke skulle ligge en dybere intention bag for den bedende (Keane 2007; Bandak 2017b). I andre situationer menes bønner i sig selv at være så stærke, at selv for den, der beder uden større fordybelse eller opmærksomhed, vil den alligevel kunne gøre en forskel. I en dansk folkekirkekontekst har Cecilie Rubow beskrevet, hvordan præster hurtigt placerer andre præster som typer ud fra den bøn,

de beder (Rubow 2005). Beder de frit, eller holder de sig til den liturgiske bøn? Hvordan er deres intonation og fremførelse? Sådanne vurderinger indgår dermed til at skabe forskellige grænsedragninger, ikke blot mellem religiøst praktiserende og ikke-praktiserende, men også internt i gruppen af religiøst praktiserende. Til tider foregår grænsedragningen også direkte mellem informant og etnograf. I Johannes Fabians *Talk about Prayer* (2015) beskriver han, hvordan hans kvindelige pinsekristne informant afkræver ham et svar på, om han beder. Dette får Fabian til at læse det, bønnen fremkalder i relationen, både som talehandling og som vindue ind til et refleksionsrum.

Mellem kritik og accept af den sociale verden

Allerede ovenfor har vi set, hvordan kritik kan rettes mod fx mindfulness udefra. Et andet forhold er, at der ikke sjældent også er kritik internt i en religiøs tradition (Badone 1990; Bandak & Boylston 2014). Dette åbner op for interessante spørgsmål om, hvad man gør med kritikken i en religiøs tradition, eller mere generelt med kritik i og af en social verden. Dette forhold vedrører ikke kun spørgsmålet om, hvilke sociale verdener, som bønnen foregår i, men også hvordan der reflekteres over forandring, der både kan ses som passende og fornuftig, men også som problematisk og udfordrende. I Kasper Knudsens bidrag ser vi et glimrende etnografisk bidrag til at forstå, hvordan social kritik er indlejret i den religiøse praksis. Knudsen tager os med ind i en ghanesisk kontekst, hvor karismatiske kristne bruger megen energi på at bede. Bønnen assisteres af en større lydlig akkompagnement i form af rytmisk musik og lovsang, der inviterer til højlydt bøn og overgivelse. Som Knudsen viser i sin etnografi, så er overgivelsen til bønnen dog ikke entydig eller uproblematisk, idet folk længere væk fra den mest insisterende lyd og religiøse center forholder sig til mange andre ting end det, som kirkens ledere måtte have til hensigt. Dette afstedkommer en intern kritik blandt karismatiske kristne, at den højlydte bøn kan overdøve den personlige eftertanke og refleksion. Ligeledes så kritiserer de det ghanesiske samfund for moralsk fordærv og dets ledere for korrump embedsførelse, og de ser kritisk på deres eget ansvar for at gøre en forskel for at forandre situationen gennem dedikeret bøn. Problemerne er her ikke kun ude i verden, men afspejles også i den religiøse verden. Hermed bliver bøn i Knudsens analyse både et problem og en løsning på disse oplevede problemer.

Vi kan også formulere det sådan, at bønnen her ikke blot kalibrerer bevidstheden om den religiøse fortælling, som den er indskrevet i, men at bønnen så at sige formaterer praksis og fortælling fremadrettet. Bøn kan med andre ord fungere diagnostisk og blive set både som symptom på en åndelig opvakthed blandt

de praktiserende såvel som dens bredere anvendelse i det omkringliggende samfund også kan læses i relation til ideer om den standende moral og etik. I flere traditioner er det således ikke nok, at der bedes. Bønnen kan siges, men den flankeres ofte af andre kriterier såsom, om den bedende i grunden mener det, der siges. Som Michael Lambek anfører, så er det så absolut muligt at bede uden at være overbevist (2010:45). Hermed ser vi, at bønnen ofte i dedikeret praksis anses som en nøgle til forandring, men at det bønnen forandrer ikke kun må forstås i relation til de store svar på bønnen, men også den konkrete livsførelse, der bliver læst, som varierende udtryk for overbevisning og åndelig modenhed (Reinhardt 2017). Bønnen kan hermed fungere som en måde at åbne op for både centripetale og centrifugale former for kritik, det være sig i form af selvransagelse, men også et ønske, ja, måske endda ligefrem krav om forandring af den verden, man bebod, og som man forholder sig konstant moralsk evaluerende i forhold til.

Hermed bliver det også klart, at vi kan koble etnografier over bøn op på en langt større temporal bevidsthed, som antropologien har været stigende optaget af over de seneste årtier (Fabian 1983; Gell 1992; Munn 1992; Robbins 2007; Hodges 2008). Her vil vi særligt fokusere på bønnen som ikke blot et engagement med det konkret foreliggende, men også som en form for historisk bevidsthed (Rogers 2009; Stewart 2016; Henig 2020). Simon Coleman har fokuseret på denne form for bevidsthed gennem sit begreb om historiopraxy, der kan ses som det konkrete arbejde, sociale aktører gør med at binde fortid, nutid og fremtid sammen (2011). I Colemans etnografiske arbejde med den stærkt karismatiske bevægelse Livets Ord i Sverige beskriver han to måder, hvorpå dette arbejde med historien kommer til udtryk. Det sker gennem, hvad han henholdsvis betegner som „invoking history“ og „making history“ (op.cit.434). Med den første variant betegner Coleman, hvordan Madeleine, en aktiv kirkegænger i Livets Ord, forstår sin egen historie passe ind i Guds store fortælling, og hvordan hun påkalder sig denne større historie. Samtidig så er der også en anden og større variant, hvor Madeleine og de karismatiske kristne ikke blot forholder sig til deres egen biografi og dens indpasning i den større fortælling, men hvor de nærmere oplever sig direkte indskrevet i og oplever den store fortælling udfolde sig, hvor de hermed aktivt er med til skabe historien. Hermed forholder de svenske karismatiske kristne sig samtidig til deres egen biografi, til deres situation i Sverige og verden, hvilket de aktivt opfatter sig som medskabende i gennem Guds ageren i tid og dermed deres indskrivning i tidens større udfoldelse. I denne større fortælling indgår bøn og aktivt kristent liv som måder ikke blot at forholde sig til selvet på, men også ens samtid og verden dog med ganske andre koordinater end en traditionel, sekulær svensk historieskrivning. Bønnen kan her forstås som en kommentar til verden, til selvet og til Gud, der ses som styrende for verdens gang.

En sådan tidsmæssig bevidsthed tager sig dog ganske forskellig ud i de etnografier, der præsenteres i dette temanummer. I Knudsens, Stjernholms og Hartmanns etnografier præsenteres vi for religiøse praksisser, der bevidst forsøger at anvende historien og traditionen til at etablere en kontekst, mens etnografien hos Jensen henviser til en mere direkte fremtidsorienteret praksis. Her forekommer Hedegaards etnografi som en interessant kontrast, da vi her præsenteres for en relativt radikal optagethed af nuet, og hermed en art præsentisme, der ræsonnerer fint med den franske historieteoretiker Francois Hartogs analyse af dagens dominerende temporale orden (2015 [2000]).

Svar på bøn: mellemværender mellem antropologi og teologi

Vi har nu beskæftiget os med forskellige aspekter af bønspørgsmål. Vi har undersøgt, hvordan det, bønnerne er, formes af det, bønnerne gør. Vi har fokuseret på den fundamentale sociale betydning bøn har, og hvordan forventningen til bøn socialiseres. Noget, der løbende har ligget i randen af vores orientering, er, hvilke svar bønnerne menes at give. Så vi vil nu forsøge at tage dette spørgsmål op mere direkte. Hvad svarer bøn på? Og måske også: hvem svarer på bønnerne?

Ved mindfulness ser vi en praksis, der i høj grad fokuserer på en kropslig opmærksomhed og utvetydigt er rettet mod selvet og dets optimering (mere mindful, mindre stresset). Forventningen er her, at den mere mindfulde aktør lever et bedre liv – og måske kan et samfund med flere mindfulde aktører leve et bedre liv sammen. I den anden pol står den religiøse bøn, som henvender sig til en almægtig gud med en forventning om en genoprettende indgriben i verden. Tag blot vores åbningseksempel, hvor pandemien udgør en mulighed for gennem bøn at ændre verdens kurs. I denne optik er miraklernes tid endnu ikke forbi, og forventningen til guddommelig indgriben er en del af den bredere mulighedshorisont, bønnerne sætter op (Marshall 2009).

Selvom disse bønspørgsmål, hvis vi nu inkluderer mindfulness praksisser under betegnelsen her, udstikker en radikalt forskellig forventningshorisont, så har antropologer generelt været enige om at behandle bøn som et socialt fænomen, dvs. et fænomen, hvor Gud optræder som en del af den emiske kosmologi. Der har længe været en bred konsensus om, at antropologer kan tage deres religiøse informanter alvorligt uden at overtage deres ontologier. Men tager denne metodologiske ateisme vores religiøse informanter alvorligt *nok*?

Antropologer stiller sig dette spørgsmål med jævne mellemrum – fx diskussionen om den såkaldte ontologiske vending (Grue & Vega 2013) eller Latours aktør-netværks-teoretiske tilgang (2017) – og i de senere år er det igen kommet på tale inden for religionsantropologien. Forskere som Robert Orsi (2008, 2016),

Amira Mittermaier (2011, 2012), Jon Bialecki (2014), Christian Suhr og Rane Willerslev (2018) og Samuli Schielke (2019) har på forskellige måder åbnet op for et etnografisk og antropologisk engagement med ikke-menneskelige former for agency og svar. For alles vedkommende opfordrer de i deres analyser os til at tage muligheden for at blive handlet på udefra alvorligt, og de ønsker at undgå at reducere perspektivet på verden til blot at være immanent.

I Amira Mittermaiers ofte citerede artikel „Dreams from Elsewhere“ om drømme om Profeten Muhammad i nutidens Egypten (2012), fx, insisterer forfatteren på, at etablerede antropologiske tilgange til Islam står i vejen for en forståelse for hendes informanternes interaktion med det overnaturlige. I Mittermaiers optik forbliver det, hun kalder for selvkultiveringsparadigmet – altså et fokus på praktiserende muslimers bestræbelser på at kultivere sig selv som bedre muslimer – fanget i, og ikke mindst begrænset af, oplysningstidens sekularistiske tænkemåde (2012:256). „Mine samtalepartnere,“ skriver hun, „er ikke blot underlagt magtstrukturens samfund, diskurser eller epistemer, men også usynlige aktører og overjordiske verdener“ (ibid.). Mittermaiers insisteren på, at vi skal tage det „alvorligt“, at hendes informanternes drømme kommer „et andet sted fra“ har tydelig genklang i spørgsmålet om, hvilke former for samtale, bønner faciliterer. Altså på spørgsmålet om, hvem den bedende henvender sig til. Og hvem der svarer.

Dét, Mittermaier med rette stiller skarpt på, er, at den bevidste selvkultivering som Asad, Mahmood og andre har fremhævet, kun er én form (eller som hun siger: én akse) for religiøsitet. Og hun har sikkert også ret i, at dette element i religiøs praksis er nemmere at håndtere for praksisteoretisk orienterede antropologer, fordi den har tydelige ekko i centrale dele af deres teoretiske kanon (Marx, Durkheim, Mauss, Foucault, Bourdieu, Butler etc.). Men som allerede William James stillede skarpt på (2002 [1902]), så giver det selvfølgelig ikke mening at reducere den religiøse erfaring – og for nogles vedkommende direkte længsel – til blot at være en effekt af aktørens selvkultivering. Som Mittermaier (i tråd med mange andre antropologer) viser i sin etnografi, er det netop erfaringen af det at være bevæget af noget større end sig selv eller endda samfundet, som er fundamentalt for megen religiøs erfaring (se fx Steinbock 2007). Det er erfaringen af det kontingente (som, i øvrigt, allerede Immanuel Kant fremhævede), altså det overvældende, ikke planlagte, og uforudsigelige som netop figurerer i Mittermaiers informanternes drømme og drømmefortællinger. Og det er også erfaringen af en kommunikation med Gud eller det overnaturlige, og ofte en forventning om guddommelig indgriben, som præger meget af den religiøse bønserfaring. Igen parallelt med Mittermaiers eksempel er dette aspekt af bønserfaring ikke reducerbart til en umiddelbar effekt af bønsspraksissen selv.

I dette temanummer ser vi beslægtede diskussioner i Ida Hartmanns bidrag, som beskrevet ovenfor, og vi ser det i Jan Jensens bidrag om kristen bøn på Færøerne. For de karismatiske kristne i City Church i Torshavn, som Jensen arbejder med, mobiliseres der konstant en forventning om, at Gud kan og vil gribe ind. Dette kalder Jensen i sin analyse en subjunktiv indstilling til verden, en indstilling, hvor fremtidsforventningen allerede indskrives i nutiden. Dette sker særligt gennem bøn, der skaber en åbning overfor at blive handlet på udefra. I Jensens begrebsliggørelse betyder det, at Gud og Helligånden med andre ord er direkte aktører i den karismatiske oplevelse. Hermed åbner det – uagtet position – for en diskussion af de implikationer, som en sådan forventning har i den lokale verden, som de færøske kristne bebor og bearbejder gennem deres bønsspraksis.

Dette relaterer også til den anden åbning, der finder sted i disse år. Denne åbning består i et forsøg på at udforske mulighederne for en samtale mellem antropologi og teologi (Robbins 2006; Lemons 2018; Moll 2018). Her er der ikke udelukkende tale om hverdagen som ramme for praksis og teologi som fremført af folk som Timothy Jenkins (1999) og Cecilie Rubow (2000). Hvor hverdagen så absolut er fundamental for at forstå religions betydning og aktualisering i verden (Schielke & Debevec 2012), så er der i disse år en fornyet interesse i at forstå, hvordan teologi giver bud på centrale sammenhænge i en livsverden. Denne nye interesse er endnu en tegn på, at „the anthropology at home“ er ved at etablere sig. Hvor antropologer altid har været engageret i samtaler med „indfødte“ eksperter for det overnaturlige, så viser denne stigende interesse i teologien en produktiv opløsning af det problematiske skel mellem *os* og *dem*.

Hvor dette inviterer til nye samtaler om, hvordan traditioner – også vores egne – formulerer betydning og herunder også, hvordan religiøse autoriteter og eksperter udlægger verden, så ligger der også en potentiel udfordring af, hvad ud-sigelseskraften og mulighedsbetingelserne er for det antropologiske projekt. Vi inviterer denne samtale velkommen med en påmindelse om, at det at tage alvorligt ikke er ensbetydende med kun at give en emisk kontekst for de fænomener, der tages op for etnografisk og antropologisk udforskning. Det antropologiske projekt er samtidig interesseret i at forstå tingene både i kontekst, men også i en begrebsliggørelse ud over den konkrete kontekst.

Etnografiske og antropologiske åbninger

I teksten af Beattie, som vi indledte denne introduktion med, er bøn ikke i sig selv løsningen på den nuværende situation. Bønnen er her ledsaget af en diagnose af verdens tilstand og et lidenskabeligt engagement i at ændre verdens kurs. I engagementet med verden, ser vi både et vindue indtil de eksistentielle udfordringer

og bekymringer, der driver individer, lige såvel som vi ser en åbning for, hvordan menneskelig socialitet forholder sig til verden omkring dem. Bøn kan her fungere som en linse til at stille skarpt på, hvordan verden leves og forhandles, og på hvordan religion og religiøsitet ikke blot er stabile betydningsstrukturer og disciplinerende diskurser, men også vibrerende felter for diskussion, kritik og engagement, som tager sig forskelligt ud alt efter, hvor og hvordan verden opleves og behandles. Hvad den nutidige religionsantropologi har til fælles er en tilgang til det religiøse, som tilgår praksisser som bøn ikke kun som udøvelsen af den ene eller anden distinkte tradition, men som et udtryk for et komplekst engagement med verden. Bøn er hermed en af de mange måder, hvorpå mennesket som socialt og kulturelt væsen allerede er indlejret i verden, en verden som det samtidig også konstant forandrer ved sit mellemværende. Med dette særnummer ønsker vi hermed at åbne for denne samtale også på siderne af *Tidsskriftet Antropologi*, vor religionsantropologi interessant nok ikke har figureret særligt centralt. Faktisk har der siden tidsskriftets oprettelse kun været publiceret ét temanummer i relation til religionsantropologi, nemlig temanummeret om magi (nr. 61). Nærværende særnummer kan derfor også åbne op for en overvejelse over, hvilke interesser og eventuelle blinde pletter, som dansk antropologi måtte have. Ambitionen er i hvert fald at åbne for samtalen om det antropologiske projekt, men også at invitere flere med i samtalen om, hvad bøn gør, og hvordan religionsantropologien kan hjælpe os til at tænke over disciplinens komparative potentiale.

Note

1. <https://www.km.dk/folkekirken/kirkestatistik/folkekirkens-medlemstal/>. Hjemmesiden besøgt den 9. oktober 2020.

Litteratur

- Anderson, Benedict
2006 [1983] *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anderson, Paul
2011 The Piety of the Gift. Selfhood and Sociality in the Egyptian Mosque Movement. *Anthropological Theory* 11(1):3-21. <https://doi.org/10.1177/1463499610395441>.
- Apolito, Paolo
1998 *Apparitions of the Madonna at Oliveto Citra. Local Visions and Drama*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press.

- Arendt, Hannah
 1993 [1961] *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought.* New York & London: Penguin Books.
 1998 [1958] *The Human Condition.* Chicago: University of Chicago Press.
- Asad, Talal
 1993 *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.
 2003 *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity.* Stanford: Stanford University Press.
- Austin, John L.
 1962 *How to do Things with Words.* Oxford: Clarendon Press.
- Badone, Ellen
 1990 *Religious Orthodoxy & Popular Faith in European Society.* Princeton: Princeton University Press.
- Bandak, Andreas.
 2012 *Problems of Belief. Tonalties of Immediacy among Christians of Damascus.* *Ethnos* 77(4):535-55. <https://doi.org/10.1080/00141844.2012.728024>.
 2017a *The Social Life of Prayers—Introduction.* *Religion* 47(1):1-18. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1225904>.
 2017b *Repeated Prayers. Saying the Rosary in Contemporary Syria.* *Religion* 47(1):92-110. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1237158>.
- Bandak, Andreas & Manpreet Janeja
 2018 *Introduction. Worth the Wait.* In: M. Janeja & A. Bandak (eds): *Ethnographies of Waiting. Doubt, Hope, and Uncertainty.* Pp. 1-39, London: Bloomsbury.
- Bandak, Andreas & Tom Boylston
 2014 *The “Orthodoxy” of Orthodoxy. Moral Imperfection, Correctness, and Deferral in Religious Worlds, Religion and Society.* *Advances in Research* 5:25-46. <https://doi.org/10.3167/arrs.2014.050103>.
- Bear, Laura
 2014 *Doubt, Conflict, Mediation. The Anthropology of Modern Time.* *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 20(S1):3-30.
- Beekers, Daan
 2020 *Introduction. Toward a Comparative Anthropology of Muslim and Christian Lived Religion.* *Social Analysis* 64(1):102-10. <https://doi.org/10.3167/sa.2020.640106>.
- Bell, Catherine
 1992 *Ritual Theory, Ritual Practice.* Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, Walter
 1998 *Om historiebegrebet. I: W. Benjamin: Kulturkritiske essays.* Side 159-71. København: Gyldendal.
- Berger, Peter
 1999 *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Berliner, David & Ramon Sarró
 2007 *Learning Religion. Anthropological Approaches.* Oxford: Berghahn.

- Bialecki, Jon
2014 Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Luhmann's When God Talks Back and Bruno Latour. *Anthropology of Consciousness* 25(1):32-52. <https://doi.org/10.1111/anoc.12017>.
- Bloch, Maurice
2005 *Essays on Cultural Transmission*. London: Routledge.
- Bourdieu, Pierre
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burke, Peter
1987 *The Historical Anthropology of Early Modern Italy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Candea, Matei
2018 *Comparison in Anthropology. The Impossible Method*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cannell, Fenella
2006 *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press.
- Casanova, Jose
1994 *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Chicago University Press.
- Christian, Jr. W.A.
1989 [1972] *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton: Princeton University Press.
- Coleman, Simon
2011 "Right Now!" Historiopraxy and the Embodiment of Charismatic Temporalities. *Ethnos* 76(4):426-47. <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.580354>.
- Csordas, Thomas
1994 *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- Day, Abby
2011 *Believing in Belonging. Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Engelhardt, Jeffers
2014 *Singing the Right Way. Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*. Oxford: Oxford University Press.
- Engelke, Matthew
2007 *A Problem of Presence. Beyond Scripture in an African Church*. Berkeley: University of California Press.
- Fabian, Johannes
1983 *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press.
2015 *Talk about Prayer. An Ethnographic Commentary*. New York. Palgrave Macmillan.
- Geertz, Clifford
1968 *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press.

- Gell, Alfred
1992 The Anthropology of Time. Cultural Constructions of Temporal Maps and Images. Oxford: Berg.
- Gellner, Ernest
1969 Saints of the Atlas. Chicago: The University of Chicago Press.
1983 Nations and Nationalism. Ithaca: Cornell University Press.
- Gilsenan, Michael
1973 Saint and Sufi. An Essay in the Sociology of Religion. Oxford: Clarendon Press.
1982 Recognizing Islam. Religion and Society in the Modern Middle East. London: I.B. Tauris.
- Grue, Astrid & Christina Vega
2013 Bebor vi mangfoldige verdener? Introduktion. Tidsskriftet Antropologi 67:5-21. <https://doi.org/10.7146/ta.v0i67.106995>.
- Hann, Chris
2007 The Anthropology of Christianity per se. European Journal of Sociology 48:383-410. <https://doi.org/10.1017/S0003975607000410>.
- Hartog, Francois
2015 [2003] Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time. New York: Columbia University Press.
- Henig, David
2020 Remaking Muslim Lives. Everyday Islam in Bosnia and Hercegovina. Urbana: University of Illinois.
- Henkel, Heiko
2005 Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salaat. Meaning and Efficacy in Muslim Ritual. Journal of the Royal Anthropological Institute 11(3): 487-507. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00247.x>.
- Herzfeld, Michael
2015 Practical Piety. Intimate Devotions in Urban Space. Journal of Religious and Political Practice 1(1):22-38. <https://doi.org/10.1080/20566093.2015.1047690>.
- Hirschkind, Charles
2006 The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics. New York: Columbia University Press.
- Hodges, Matt
2008 Rethinking Time's Arrow. Bergson, Deleuze and the Anthropology of Time. Anthropological Theory 8(4):399-429. <https://doi.org/10.1177/1463499608096646>.
- Humphrey, Caroline & James Laidlaw
1994 The Archetypical Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship. Oxford: Clarendon Press.
- Jansen, Willy
2009 Marian Images and Religious Identities in the Middle East. In: A-K. Hermkens, W. Jansen & C. Notermans (eds); Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World. Pp. 33-48. Aldershot: Ashgate.

- James, William
1982 [1902] *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature.* New York & London: Penguin Books.
- Jenkins, Tim
1999 *Religion in English Everyday Life. An Ethnographic Approach.* Oxford: Berghahn Books.
2012 *Anthropology of Christianity. Situation and Critique.* *Ethnos* 77(4):459-76. <https://doi.org/10.1080/00141844.2012.669775>.
- Keane, Webb
1997 *Signs of Recognition. Powers and Hazards of Representation in an Indonesian Society.* Berkeley: University of California Press.
2007 *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter.* Berkeley: University of California Press.
- Kormina, Jeanne & Sonja Luehrmann
2018 *The Social Nature of Prayer in a Church of the Unchurched. Russian Orthodox Christianity from Its Edges.* *Journal of the American Academy of Religion* 86(2): 394-424. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfx055>.
- Koselleck, Reinhart
2004 [1979] *Futures Past. On the Semantics of Historical Time.* New York: Colombia University Press.
- Lambek, Michael
2010 *Towards an Ethics of the Act.* In: M. Lambek (ed.): *Ordinary Ethics. Anthropology, Language, and Action.* Pp. 39-63. New York: Fordham University Press.
- Larkin, Brian
2008 *Signal and Noise. Media, Infrastructure, and Urban Culture in Nigeria.* Durham: Duke University Press.
- Latour, Bruno
2017 *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns.* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lemons, J. Derrick
2018 *Theologically Engaged Anthropology.* Oxford: Oxford University Press.
- Lempert, Michael
2012 *Discipline and Debate. The Language of Violence in a Tibetan Buddhist Monastery.* Berkeley: University of California Press.
- Lindquist, Galina
2006 *Conjuring Hope. Healing and Magic in Contemporary Russia.* New York: Berghahn.
- Lindquist, Galina & Simon Coleman
2008 *Against Belief?* *Social Analysis* 51(1):1-18. <https://doi.org/10.3167/sa.2008.520101>.
- Luehrmann, Sonja
2018 *Praying with the Senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice.* Indiana: University Press.

- Luhrmann, Tanya
2012 When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God. New York: Vintage Books.
- Mahmood, Saba
2001 Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual. *Disciplines of Salat. American Ethnologist* 28 (4):827-53. <https://doi.org/10.1525/ae.2001.28.4.827>.
2005 Politics of Piety, the Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Malara, Diego
2018 The Alimentary Forms of Religious Life. Technologies of the Other, Lenience, and the Ethics of Ethiopian Orthodox Fasting. *Social Analysis* 62(3):21-41. <https://doi.org/10.3167/sa.2018.620302>.
- Marshall, Ruth
2009 Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria. Chicago: Chicago University Press.
- Mauder, Chris
2016 Our Lady of the Nations. Apparitions of Mary in 20th Century Catholic Europe. Oxford: Oxford University Press.
- Mauss, Marcel
1954 [1923-24] The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies. London: Cohen and West.
1972 [1902] A General Theory of Magic. New York: Routledge and Paul Kegan.
1973 [1934] Techniques of the Body, Economy and Society 2(1):70-88.
2003 [1909] On Prayer. Edited by W.S.F. Pickering. New York: Berghahn.
- Mayblin, Maya
2010 Gender, Catholicism, and Morality in Brazil. *Virtuous Husbands, Powerful Wives*. New York: Palgrave Macmillan.
2017 The Lapsed and the Laity. Discipline and Lenience in the Study of Religion. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 23(3):503-22. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12650>.
- Meyer, Birgit & Dick Houtman
2012 Things. Religion and the Question of Materiality. New York: Fordham University Press.
- Mittermaier, Amira
2011 Dreams that Matter. Egyptian Landscapes of the Imagination. Berkeley: University of California Press.
2012 Dreams from Elsewhere. Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(2):247-65. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01742.x>.
- Moll, Yasmin
2018 Television is not Radio. Theologies of Mediation in the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology* 33(2):233-65. <https://doi.org/10.14506/ca33.2.07>.
- Morgan, David
2012 The Embodied Eye. Religious Visual Culture and the Social Life of Feeling. Berkeley: University of California Press.

- Munn, Nancy
1992 *The Cultural Anthropology of Time. A Critical Essay. Annual review of Anthropology* 21:93-123. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.21.100192.000521>.
- Naumescu, Vlad
2010 *Exorcising Demons in Post-Soviet Ukraine. A Monastic Community and Its Imagistic Practice*. In: C. Hann & H. Goltz (eds): *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Pp. 155-76. Berkeley: University of California Press.
2019 *Pedagogies of Prayer. Teaching Orthodoxy in South India. Comparative Studies in Society and History* 61(2):389-418. <https://doi.org/10.1017/S0010417519000094>.
- Orsi, Robert
2005 *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton: Princeton University Press.
2008 *Abundant History. Marian Apparitions as Alternative Modernity, in Historically Speaking. The Bulletin of the Historical Society (September/October)*. <https://doi.org/10.1353/hsp.2008.0033>.
2016 *History and Presence*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pelkmans, Mathijs
2009 *Conversion after Socialism. Disruptions, Modernisms, and the Technologies of Faith*. Oxford & New York: Berghahn Books.
2013 *Ethnographies of Doubt. Faith and Uncertainty in Contemporary Societies*. London: I.B. Tauris.
- Pop, Simion
2017 "I've Tempted the Saint with My Prayer". *Prayer, Charisma, and Ethics in Romanian Eastern Orthodox Christianity. Religion* 47(1):73-91. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1225908>.
- Rappaport, Roy
1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reinhardt, Bruno
2017 *Praying until Jesus Returns. Commitment and Prayerfulness among Charismatic Christians in Ghana. Religion* 47(1):51-72. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1225907>.
- Robbins, Joel
2001 *Ritual Communication and Linguistic Ideology. A Reading and Partial Reformulation of Rappaport's Theory of Ritual. Current Anthropology* 42(5):591-614. <https://doi.org/10.1086/322557>.
2004 *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
2006 *Anthropology and Theology. An Awkward Relationship? Anthropological Quarterly* 79(2):285-94. <https://doi.org/10.1353/anq.2006.0025>.
2007 *Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Current Anthropology* 48(1):5-17; 29-38. <https://doi.org/10.1086/508690>.
- Rogers, Douglas
2009 *The Old Faith and the Russian Land. A Historical Ethnography of Ethics in the Urals*. Ithaca: Cornell University Press.

- Rubow, Cecilie
 2000 Hverdagens teologi. Frederiksberg: Anis.
 2005 Fem præster og antropologiske perspektiver på identitet og autoritet. Frederiksberg: Anis.
- Schielke, Samuli
 2009 Being Good in Ramadan. Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): S24-S40. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01540.x>.
 2019 The Power of God. Four Proposals for an Anthropological Engagement. *ZMO Programmatic Texts* 13.
- Schielke, Samuli & Liza Debevec
 2012 Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Religion. New York: Berghahn.
- Steinbock, Anthony
 2007 Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience. Bloomington: Indiana University Press.
- Stewart, Charles
 2016 Anthropology and Historicity. *Annual Review of Anthropology* 45:79-94. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-100249>.
- Strhan, Anna
 2019 The Figure of the Child in Contemporary Evangelicalism. Oxford: Oxford University Press.
- Tambar, Kabir
 2014 The Reckoning with Pluralism. Political Belonging and the Demands of History in Turkey. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Charles
 2007 A Secular Age. Cambridge & London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Tomlinson, Matt
 2014 Ritual Textuality. Pattern and Motion in Performance. Oxford: Oxford University Press.
- Turner, Victor & Edith Turner
 1978 Image & Pilgrimage in Christian Culture. New York: Columbia University Press.
- van der Veer, Peter
 2015 The Value of Comparison. Durham: Duke University Press.
- Webster, Joseph
 2017 Praying for Salvation. A Map of Relatedness. *Religion* 47(1):19-34. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1225905>.
- Willerslev, Rane & Christian Suhr
 2018 Is there a Place for Faith in Anthropology? Religion, Reason, and the Ethnographer's Divine Revelation. *HAU* 8(1-2):65-78. <https://doi.org/10.1086/698407>.

MED BØNNEN SOM VÅBEN

Politisk konflikt og flertydigt religiøst engagement i Tyrkiet

IDA HARTMANN

„Løgne og falske anklager er deres våben,“ siger Nuriye og aer roligt katten, der har rullet sig sammen i hendes skød. „Men vores sti er ikke belagt med vold og magtmisbrug. Vores bønner er vores stærkeste våben mod dem og deres undertrykkelse.“¹ Fra Nuriyes lille kvistkøkken kan man se ud over Istanbuls tage. Nuriye er midt i 40'erne og journalist. Hun er også en central person i Hizmet, en indflydelsesrig sunnimuslimsk bevægelse, hvis frontfigur er den kontroversielle tyrkiske prædikant Fethullah Gülen. Året er 2015. En dramatisk magtkamp raser mellem Gülen og landets præsident, Recep Tayyip Erdoğan, der ellers tidligere fandt fælles fodslag i ambitionen om et Tyrkiet mere solidt forankret i sunni-islamisk tradition. Året efter vil konflikten kulminere i et blodigt kupforsøg, som Gülen anklages for at stå bag. Det bliver enden på Hizmet-bevægelsens indflydelse i Tyrkiet og fører til, at Nuriye, ligesom tusindvis af Gülens tilhængere, forlader landet i hast. Men dér er vi ikke endnu. Udgangen på konflikten er stadig uvis. Magtkampen undergraver Hizmet. Skoler, mediehuse og firmaer med forbindelser til bevægelsen lukkes, og Gülens sympatisører stemples som landsforrædere og terrorister. Nogle fængsles, mange mister deres job, de fleste oplever naboer, venner og familiemedlemmer vende dem ryggen i sympati med Erdoğan. Men også Erdoğan og hans Retfærdigheds- og Udviklingsparti (Adalet ve Kalkınma Partisi, AKP) er svækket. Korruptionsanklager, økonomisk tilbagegang og voksende utilfredshed underminerer præsidentens og partiets magt. I denne artikel undersøger jeg, hvordan bønner var et „våben“ for Nuriye og mine andre Hizmet-bekendte i konflikten mellem Hizmet og AKP. Hvordan bad folk under konflikten? Hvilken virkning forventede de af deres bønner? Forandrede konflikten deres forhold til bøn? Og hvad fortæller det os om, hvilken rolle religiøst engagement spiller i en situation præget af opbrud, uvished og afmagt?

For Nuriye henviser „bøn“ til en række forskellige praksisser: de fem daglige bønner (*namaz* på Tyrkisk, *ṣalât* på arabisk), recitation af Koranen eller af Allahs

navne (*zikir*), oplæsning af historiske bønner samt mere personlige og improviserede bønner (*dua*). Antropologiske studier af islamisk bøn har primært fokuseret på de fem foreskrevne bønner, kendetegnet ved streng kropslig koreografi og ryt-misk gentagelse over tid.² Nogle har fremhævet den daglige bøn som et middel til at kultivere et fromt Selv (Mahmood 2001; Haeri 2013) og indskrive sig i et islamisk fællesskab (Henkel 2005). Andre beskriver, hvordan den foreskrevne bøn kolliderer med ikke-religiøse interesser og forpligtigelser og kan medføre moralsk splittelse (Simon 2009; Debevec 2012). Fælles for disse ellers forskellige studier er, at de primært beskriver den daglige bøn som en teknik, hvorigennem den bedende (med svingende succes) handler på sig selv (jf. Mittermaier 2012). Nuriye fremhævede også ofte bønningen som en indadvendt praksis, der „løsnede hjertets knuder“ og „åbnede sjælens porte mod Gud“. Men hendes beskrivelse af bønningen som et våben peger også på en anden, mere udadvendt dimension: at bønningen ikke udelukkende gør noget ved Selvet, men også potentielt ved verden. Min interesse her er derfor forholdet mellem bønnens indadvendte og udadvendte dimension, mellem bønningen som teknik til at forbedre Selvet og som metode til at forandre verden. En hovedpointe er, at forholdet mellem disse to modaliteter ændres, i takt med at Tyrkiets politiske landskab forandres, og mine informanternes handlerum snævrer ind. Artiklen kan således læses som en etnografisk udforskning af, hvad Marcel Mauss i sit tidlige, men længe oversete studie af bøn kalder bønnens „uendelige smidighed“ – dens evne til at „varetage de mest forskelligartede funktioner ... men uden dog at forandre sig“ (Mauss 2003:22). Jeg lægger op til, at det netop er i kraft af bønnens smidighed eller flertydighed, at bønningen fungerede som et „våben“ i konflikten. Bønnens forskellige modaliteter gjorde det muligt for mine bekendte i Hizmet at veksle mellem forskellige måder at forstå og forvalte konflikten på og dermed tilpasse sig et politisk landskab under dramatisk forandring.

Ved at fremhæve bønnens flertydighed og dennes relation til en specifik politisk kontekst bidrager artiklen til den antropologiske samtale om, hvad islamisk engagement er og gør. I sit paradigmatiske studie af en egyptisk fromhedsbevægelse fokuserer Saba Mahmood (2012 [2005]) på islamisk engagement som en række selvdisciplinerende teknikker med det primære formål at kultivere et fromt Selv. Mahmoods tilgang har fået stor indflydelse, dels fordi hun identificerer praksis som forudsætning for tro, og dels fordi hun på baggrund af sin etnografi udfordrer en række sekulære, liberale antagelser om subjektivitet, handlekraft og frihed. Men Mahmoods fokus på selvkultivering er også blevet kritiseret for at være for snævert. Nogle påpeger, at selvkultivering kun er én dimension af et islamisk engagement, som for mange muslimer også – og måske i højere grad – består i at underkaste sig guddommelige kræfter, der er både uforudsigelige og hinsides menneskelig kontrol (Mittermaier 2012; Rytter 2016). Andre kritise-

rer litteraturen om selvkultivering for at portrættere islamisk engagement som altgennemsyrende og dermed underspille, at for mange muslimer er religiøsitet blot en blandt mange, ofte konkurrerende, komponenter i en mangfoldig hverdag (Schielke 2009; Soares & Osella 2009). Lidt forenklet peger kritikken altså på, at islam handler om mere end selvkultivering, og at muslimers liv handler om mere end islam. Med bønnen som etnografisk omdrejningspunkt bidrager denne artikel til debatten ved at vise, at for mine bekendte i Hizmet er islamisk engagement indadtil flertydigt og udadtil i dynamisk dialog med en omskiftelig politisk virkelighed. Mere specifikt udfolder artiklen, hvordan forskellige dimensioner af det islamiske engagement henholdsvis trækkes i forgrunden eller skubbes i baggrunden, i takt med at den politiske konflikt eskaleres.

I artiklen fungerer „handlekraft“ som den analytiske prisme, der fremkalder bønnens forskellige modaliteter. Også her trækker jeg på den igangværende debat inden for antropologien om islam. I Mahmoods analyse består handlekraft som udgangspunkt i at underkaste sig islamiske normer og forme Selvet i overensstemmelse med disse. I modsætning hertil påpeger Amira Mittermaier (2012), at hendes informanter lokaliserer den primære handlekraft hos Gud, hvorfor menneskelig handlekraft reduceres til evnen til at respondere på det uforudsigelige og ukontrollable. I begge tilfælde defineres menneskelig handlekraft som „præsubjektiv“, altså ikke som noget, mennesket i første omgang besidder, men som noget, der tilegnes gennem islam, enten som doktrin eller som guddommelig kraft. Heroverfor fokuserer nyere studier på en form for handlekraft, der mere entydigt udspringer fra subjektet, fx gennem analyser af, hvordan muslimer forsøger at forhandle og måske endda forandre den skæbne, de er tildelt af Gud (Elliot & Menin 2018). I denne artikel viser jeg, at bønnen rummer alle tre former for handlekraft – handling som respons på det ukontrollerbare, handling som en metode til at bearbejde Selvet og handling som et forsøg på at forme og forandre skæbnen – individets såvel som nationens. Jeg peger på, at for mine informanter er disse forskellige modaliteter ikke modsætninger, men hinandens forudsætninger, og at deres indbyrdes forhold skifter, i takt med at det omkringliggende politiske landskab ændrer sig.

Artiklen bygger på 12 måneders feltarbejde i Istanbul i 2015, udført primært blandt akademikere, civilsamfundsaktivister og husmødre, der var aktive i Hizmetbevægelsens dengang vidtforgrene netværk af uddannelsesinstitutioner, mediehuse, firmaer og foreninger (Yavuz 2013). Formålet med artiklen er at undersøge, hvad nogle af mine informanters tilgang til konflikten fortæller os om bøn. Den skal således ikke læses som en generel repræsentation af Hizmet, en på daværende tidspunkt vildtvoksende, mangfoldig og løst forbundet bevægelse. Artiklen kan dog godt læses som et bidrag til den litteratur om Hizmet, der ud-

kom i kølvandet på kupforsøget. I en antologi med titlen *Turkey's July 15th Coup. What Happened and Why* fordømmer en række toneangivende forskere bevægelsen som en „magtbegærlig struktur“ (Yavuz 2018). Selvom det er sandsynliggjort, at visse fraktioner i Hizmet har været villige til at strække sig langt for politisk indflydelse (jf. Jenkins 2009), er det vigtigt at holde fast i, at det ikke er endeligt bevist, at folk fra bevægelsen var involveret i kupforsøget. Men desuagtet spørgsmålet om ansvar for det fejlslagne kup er fremstillingen af Hizmet som en „magtbegærlig struktur“ problematisk, fordi den underspiller bevægelsens mangfoldighed og mistænkeliggør de hundredtusinder af tyrkiske borger, der identificerede sig selv med Hizmet, men befandt sig fjernt fra det storpolitiske spil. Ved at zoome ind på en håndfuld af disse borgere søger artiklen at nuancere repræsentationen af Hizmet.

Første del af artiklen beskriver, hvordan nogle af mine bekendte i bevægelsen brugte bønnen til at påkalde sig Guds intervention i den politiske konflikt. Anden del viser, hvordan mine informanter redefinerede konflikten som en „test“, hvormed Gud påkaldte dem at forbedre deres Selv, i takt med at deres situation forværredes. Afslutningsvis diskuterer jeg, hvordan bønnen besidder en evne til at mediere mellem forskellige former for handlekraft og dermed giver dem mulighed for at forholde sig smidigt til et omskifteligt politisk landskab. Men først vil jeg kort opridsse konturerne af det politiske drama, der danner baggrund for de bønpraksisser, artiklen beskriver.

Et „vi, der krakelerede“

Med jordskredssejren i 2002 bliver AKP det første parti med rødder i politisk islam, der danner flertalsregering i Tyrkiet. Udfordret af militæret, der betragter sig selv som den sekulære republiks vogter og historisk har afsat regeringer, der blev fundet for eftergivende over for islam, danner AKP en uofficiel alliance med Hizmet. På daværende tidspunkt er Hizmet allerede en indflydelsesrig aktør i civilsamfundet, forretningslivet og medielandskabet, men vigtigere er det måske, at nogle af Gülen's sympatisører er centralt placeret i retsvæsenet, politiet og uddannelsesinstitutionerne, der ellers er domineret af selvidentificerede sekularister (Yavuz 2013; Turam 2007). I de følgende år lykkes det AKP-Hizmet-alliancen at svække militæret og overtage kontrollen med centrale statsinstitutioner (Jenkins 2009). Men så snart regeringsmagten er sikret, vender de to alliancepartnere sig mod hinanden i en strid om, hvordan magten skal fordeles. Konflikten udspiller sig gennem højtprofilerede korrupsionsskandaler og dramatiske politiaktioner, men den trækker også dybe spor i almindelige tyrkeres hverdagsliv, ikke mindst fordi det er første gang i Tyrkiets historie, at den dominerende politiske brudflade

ikke er mellem sekularister og praktiserende muslimer, men internt i den sidste gruppe. „Aldrig havde jeg troet, at folk, der også beder og bærer tørklæde, skulle stikke os i ryggen,“ kommenterer en af mine bekendte i Hizmet, Merve, da en nabokvinde demonstrativt passerer os på gaden uden at hilse. Det var et intimt og fortroligt „vi, der krakelerede“, siger Lale, med henvisning til den splid, konflikten såede internt blandt religiøst konservative civilsamfundsorganisationer, der sympatiserede med henholdsvis AKP og Hizmet.

Det „vi“, Lale refererer til, har rødder i den islamiske vækkelsesbølge i Tyrkiet, der ligesom andre steder i verden genererer momentum fra slutningen af det 20. århundrede (Eickelman & Piscatori 1996; Hirschkind 2006; Yavuz 2003). I Tyrkiet er bevægelsen i høj grad en reaktion på det sekulære projekt, der har forvist praktiserende muslimer til samfundets geografiske, økonomiske og politiske periferi siden republikkens fødsel i 1923. Godt nok kobledede republikkens politiske arkitekter det at være tyrker med det at være muslim i et forsøg på at fremmane en forenet nation fra ruinerne af det osmanniske imperium, karakteriseret ved vildtvoksende etnisk, religiøs og sproglig mangfoldighed (Cagaptay 2006). Men samtidig ønskede den politiske elite at distancere den nye republik fra det faldne osmannerrige og indskrive den som en del af det moderne, sekulære Europa. Derfor gennemførte de vidtrækkende reformer, der skulle fortrænge synlig islamisk praksis fra det offentlige liv og ind i privatsfæren (Zürcher 1998:180-81). Det medførte systemisk marginalisering af landets religiøse borgere.

Denne politiske geografi ændres i slutningen af det 20. århundrede, hvor en række politiske og økonomiske reformer danner grundlag for fremkomsten af en praktiserende muslimsk middelklasse (White 2013:35-38). Med voksende selvtilid kræver religiøst konservative aktører nu deres ret til at deltage i det offentlige liv uden at gå på kompromis med deres religiøsitet. Nogle har beskrevet denne islamiske vækkelsesbevægelse som et identitetspolitiske projekt (Göle 1996). Andre placerer dens rødder i økonomisk liberalisering og øget kommercialisering (Navaro-Yashin 2002). Heiko Henkel (2005) påpeger dog, at sådanne studier undervurderer, hvor vigtig religiøsitet og i særdeleshed et fælles rituelt repertoire var for at sikre bevægelsens interne sammenhængskraft. Henkel argumenterer for, at den daglige bøn „etablerer en fast referenceramme i religiøse muslimers ellers forskellige og foranderlige livsverdner“ (op.cit.488). Bønnen, med dens uforanderlige form og regelmæssige gentagelse, er således ifølge Henkel med til at skabe en fællesskabsfølelse på tværs af de forskellige og ofte modstridende fortolkninger af islam, der tegner Tyrkiets religiøse landskab. Den daglige bøn er med andre ord et vigtigt fundament for Lales „vi“. Men konflikten mellem AKP og Hizmet afslører bønnens fællesskabende effekt som knyttet til en kontekst, hvor forskellige islamiske aktører også stod i fælles opposition til den sekularis-

tiske elite. I det øjeblik truslen fra denne fælles Anden fortøner sig, begynder det fælleskab, Henkel beskriver, også at slå revner. Denne artikel undersøger, hvilken rolle bøn spiller, når islamisk fællesskab er vendt til fjendskab.

Konkret stiller artiklen skarpt på efteråret 2015, en periode, hvor konflikten eskalerer, og magtforholdet mellem AKP og Hizmet bølgere frem og tilbage. Ved valget den 7. juni 2015 mister AKP det absolutte flertal i parlamentet for første gang i partiets historie.² For mine informanter i Hizmet indgyder valgresultatet håb for fremtiden. Men efter en sommer med halvhjertede forsøg på at danne en koalitionsregering udskriver regeringen nyvalg. Tiden op til valget er præget af politisk turbulens, og ved nyvalget den 1. november genetablerer AKP sit absolutte flertal. Regeringen slår nu ned på personer og organisationer med forbindelser til Hizmet med fornyet kraft. Artiklen viser, hvordan dette skift i mine informanters muligheds- og handlerum afspejles i en forskydning af bønnens forestillede modtager, formål og effekt.

At påkalde sig Guds intervention

På dagen for nyvalget besøger jeg Nuriye, præsenteret i introduktionen, og hendes søster, Yaren, i den lille kvistlejlighed, de deler med deres kat. Nuriye er bekymret. For valgresultatet og for, om folk i Hizmet har gjort nok for at forhindre en sejr til AKP. Her tænker hun ikke på, om der er blevet stemt dørklokker, hængt valgplakater op eller arrangeret vælgermøder, men på, om folk i bevægelsen har været ihærdige nok med deres bønner. Nuriye siger:

Vi befinder os i et afgørende øjeblik. Men vi har en tendens til at stole blindt på vores Herres barmhjertighed. Og derfor lægger vi ikke det arbejde i vores bønner, som vi bør. Det er ikke nok at stole på Allahs barmhjertighed, vi skal også selv tage ansvar og gøre en indsats. Det gør vi ved at bede.

Nuriye og Yaren er ikke blinde for, at valgresultatet påvirkes af valgdeltagelse, mediedækning og eventuelt valgsnyd, men i sidste ende betragter de udfaldet, og alle andre hændelser i øvrigt, som udslag af Guds vilje. Det betyder dog ikke, at de ser sig selv som uden ansvar og indflydelse. I introduktionen til et særnummer om kristen bøn observerer Andreas Bandak, at den gængse sekulære intuition er, at bønnen er arbejdets antitese: Den arbejdende engagerer sig i verden og tager ansvar, den bedende trækker sig væk fra verden og lægger passivt ansvaret i hænderne på Gud (Bandak 2017:2, 5). Nuriye skelner ligeledes mellem ansvars-påtagelse og deltagelse på den ene side og ansvarsfralæggelse og distance på den anden side. Men for hende tilhører bønnen det første modus. Bønnen *er* arbejde. Men hvori består dette arbejde? Og hvad er dets produkt?

I ugen op til valget overnatter jeg hos Nuriye og Yaren. De vækker mig om natten til bøn. Begge kvinder har netop afsluttet deres namaz, da jeg tager plads på det bedetæppe, de har rullet ud til mig på stuegulvet. Yaren finder nogle laminerede papirark frem og begynder at læse en bøn højt på tyrkisk. Nuriye åbner hænderne mod Gud, rokker svagt frem og tilbage og afslutter Yarens sætninger med et *amin* (amen). Katten gnider sig insisterende op ad Nuriyes arm, måske som reaktion på hendes grådkvalte stemme og regelmæssige snøft. Da Yaren har afsluttet bøn nummer to, lader vi hænderne glide over vores ansigter og går i seng uden yderligere snak. Næste morgen forklarer Nuriye, at Gülen har opfordret alle i bevægelsen til at underkaste sig et særligt „bønsprogram“ (*dua programı*) i en periode på 11 dage op til valget. Ud over de fem daglige bønner skal alle som minimum udføre en sjettede natlig namaz, den såkaldte *teheccüd namazı*, og derefter recitere to bestemte bønner formuleret af henholdsvis Abdülkâdir Geylânî (1078-1168) og İmam Şâzilî (1197-1258). „Disse bønner er meget kraftfulde,“ siger Nuriye. De er fremsagt af to store sufisheiker på et tidspunkt i deres liv, hvor de hver især var udsat for forfølgelse og tyrani. „Præcis som vi er nu,“ tilføjer hun. Det er bønner til Allah om, at han må „udfri os fra undertrykkelse og uretfærdighed“ og „sikre fred og fremskridt for vores nation“. Jo flere der beder præcis disse bønner på det samme tidspunkt, jo stærkere er de, forklarer Nuriye. „Det var derfor, jeg vækkede dig,“ smiler hun skælmsk, „fordi du er gravid og derfor beder for to.“

I et studie blandt muslimer på Mayotte skelner Michael Lambek mellem „tilbedende“ og „bønfaldende“ bønsspraksisser, hvor de sidstnævnte har til formål at påkalde Guds indgriben i det jordiske liv i form af velsignelse, vejledning, helbredelse, beskyttelse eller forbandelse (Lambek 1993:110). Hvor Lambeks informanter primært bønfalder Gud på vegne af sig selv, deres slægtninge eller landsbyen, anmoder Nuriye og Yaren om Guds beskyttelse på vegne af den tyrkiske nation. Men i begge tilfælde er de bedende meget bevidste om, hvordan de kan øge bønnens kraft, eller hvad Lambek kalder dens „illocutionary force“ og „perlocutionary persuasiveness“ (op.cit.107). For Nuriye og Yaren er bønnens kraft afhængig af både en fysisk og en følelsesmæssig indsats. Den kræver, at man kæmper sig ud af dynerne om natten, men også at man som Nuriye kan lade sig bevæge af nationens tilstand. Bønnens kraft er desuden bundet op på både kvalitet og kvantitet. På den ene side blev *teheccüd*-bønnen fremhævet som en særlig intens bøn, fordi man om natten er alene med Gud, mens andre sover. På den anden side afhænger bønnens styrke også af, at så mange som muligt beder samme bøn samtidig, og i dette regnskab tæller selv det ufødte barn. Men hvilken virkning forventede de to søstre af deres bønner? På hvilken måde håbede de, at bønnerne ville forandre tyrkisk politik? Selvom valgresultatet ikke faldt ud, som

Nuriye og Yaren havde bedt for, giver deres tilgang til bøn i tiden op til valget et indblik heri.

En efterårsaften drikker Nuriye og jeg te, da Yaren kommer hjem fra arbejde på den anden side af Bosporusstrædet. Yaren fortæller, at den færge, hun sejlede hjem med, kun netop undveg et stort, men dårligt oplyst fragtskib. Færgen bremsede hårdt op, folk væltede mod hinanden, teglas splintredes. Da Yaren kiggede ud ad vinduet, så hun silhuetten af det store fragtskib glide tæt forbi i mørket. „Det var godt, jeg reciterede Cevşen imorges, selvom jeg egentlig ikke havde tid,“ siger Yaren med henvisning til en af de mest populære bønner blandt mine informanter. Nuriye forklarer, at de hver morgen reciterer fra Cevşen, fordi „bønnen påfører os et spirituelt beskyttelsesskjold, inden vi forlader vores hjem“. Hun smiler og tilføjer:

Er det ikke fantastisk, at Yaren var med netop den færge? Tænk på, hvor mange mennesker hun reddede. Og de andre passagere har slet ingen ide om, hvem der reddede deres liv. De aner ikke, hvem færgens superhelt var.

Nuriyes reaktion på begivenheden rejser spørgsmålet om forholdet mellem Guds almægtighed og menneskelig handlekraft, et spørgsmål, der altid har optaget både islamiske lærde (De Cillis 2014) og almindelige muslimer (Eickelman 1976; Mittermaier 2019; Menin & Eliot 2018). For de to søstre var det udelukket at betragte begivenheden som en tilfældighed. At færgen undgik kollision, var i deres øjne resultat af guddommelig indgriben. Men Nuriyes beskrivelse af Yaren som „færgens superhelt“ indikerer, at hun også tilskriver Yaren en afgørende rolle i hændelsesforløbet. Ved at prioritere bønnen den morgen og dermed påføre sig et „spirituelt beskyttelsesskjold“ fremkaldte Yaren den guddommelige indgriben, som fik færgen til at undvige. Havde jeg bedt Nuriye, der var stærk i teologi, om at uddybe, hvad hun mente med, at Yaren var færgens „superhelt“, ville hun uden tvivl have forklaret, at Yarens beslutning om at recitere Cevşen i sig selv var udslag af Guds vilje, og at gode gerninger således altid i sidste ende skal tilskrives Gud. Men det, der interesserer mig her, er, at der var visse situationer, hvor denne forbindelse mellem menneskelig handling og guddommelige prædestination blev underspillet, således at det fremstod, som om guddommenlig intervention var et resultat af menneskelig handling og ikke omvendt.

Det forhold mellem guddommelig vilje og menneskelig handling, som Nuriyes reaktion på episoden med fragtskibet frembringer, synes altså i praksis (men ikke ifølge et teologisk princip) at være karakteriseret ved, hvad Alice Elliot og Laura Menin (2018) kalder „malleable fixity“, en formulering de bruger til at beskrive forestillinger om skæbnen som noget, der både er fastlagt af Gud og formbart gennem menneskelig aktivitet. Begge forfatteres interesse i dette

fænomen udspringer af studier af ægteskabspraksisser blandt marokkanske kvinder, men analytisk er der en subtil omend signifikant forskel på, hvordan Elliot og Menin forstår forholdet mellem Guds plan og menneskelig handlekraft. Menin beskriver den gudsgivne skæbne og hendes informanternes aktive forsøg på at forme deres tilværelse som to adskilte og til tider konkurrerende kræfter, der genererer en række „unresolved tensions“ (Menin 2015:906). I Elliots (2016) analyse opererer Guds almægtighed og menneskets frie vilje ikke som modsætninger, men som hinandens forudsætninger. Gennem en beskrivelse af, hvordan hendes informanter søger at tiltrække deres af Gud udkårne ægteemand, viser hun menneskeligt initiativ som nødvendigt for at aktualisere Guds plan. Med Elliots formulering skal menneskelige „handling her forstås som udtryk for åbenhed og modtagelighed, snarere end de skal ses som [selvstændigt] skabende og afgørende“ (op.cit.493).

For Nuriye og Yaren artikulerede episoden med fragtskibet et lignende samspil mellem guddommelig plan og menneskelig handling: Det var aldrig Guds intention, at de to skulle kolliderer, men for at undgå det krævede det, at Yaren tog ansvar og reciterede Cevşen den morgen. Man kan sige, at handlekraften var hos Gud, men at Yaren også havde et ansvar for at aktivere den. Men hvor Elliot fremhæver, at hendes informanternes praksiser producerede „åbenhed og modtagelighed“ og dermed fik skæbnen til at gå i opfyldelse, understregede mange af mine Hizmet-bekendte, at også Guds plan i visse situationer var karakteriseret ved „åbenhed og modtagelighed“ overfor menneskelig praksis, primært bøn. Bøn var med andre ord ikke blot en teknik til at aktualisere skæbnen, men kunne også i visse tilfælde bearbejde og bøje skæbnen i en ønsket retning, som den følgende episode illustrerer.

Hver uge mødes jeg med en gruppe husmødre, der er aktive i Hizmet. Vi lytter til Gülen's onlineprædikener, planlægger velgørenhedsarrangementer og spiser hjemmebag. Kort inden valget diskuterer kvinderne Gülen's kald til bøn. Én beklager sig over, at det er svært at komme op om natten for at bede. Defne, der er respekteret for sit engagement i Hizmet, siger, at det kan være afgørende for valgets udfald, at kvinderne udfører bønnerne. For at understrege dette beretter hun om en lærer på en af Hizmets skoler, der kommer ud for en slem trafikulykke. Lægerne erklærer ham hjernedød, men hans kone skriver rundt til alle sine bekendte i bevægelsen og bønfaller dem om at bede for hendes mand. Historien spredes i bevægelsens netværk, da en Hizmet-relateret tv-kanal bringer den under overskriften „Hjælp hustru med at bede for hendes mand“. „Over hele verden beder folk for vores broder (*ağabey*)“,⁴⁴ siger Defne. Tre dage senere genvinder manden mirakuløst bevidstheden. Defne understreger historiens pointe:

Måske havde Allah skrevet i denne mands skæbne, at hans liv skulle ende med denne trafikulykke. Men måske besluttede Allah at ændre denne persons skæbne. Når vi virkelig beder, kan skæbnen ændres.

Her fremstår bøn altså ikke blot som en teknik til at aktualisere, men også til at påvirke Guds plan. I modsætning til de praksisser, Elliot beskriver, er bøn for mine informanter altså ikke kun „udtryk for åbenhed og modtagelighed“, men også potentielt selvstændigt „skabende og afgørende“. Igen vil jeg understrege, at hvis man udfordrede de teologisk mere velfunderede i Hizmet på denne fremstilling, ville de sige, at sådanne udslagsgivende bønner altid allerede er produkt af Guds vilje. Men ikke desto mindre er det værd at bemærke, at der var visse afgørende situationer, hvor Guds almægtighed blev nedtonet til fordel for det individuelle ansvar. Vi har således set, hvordan bøn åbnede en mulighed for at yde indflydelse på den tyrkiske nations fremtid, ikke i modsætning til, men ved at mobilisere Guds vilje i tiden op til det vigtige nyvalg. I denne periode fremhævede mine informanter således Gud som lyttende og påvirkelig og bønnerne som en metode til at gøre en forskel, ikke som et autonomt individ, men ved at „påvirke Guds hænder til at udrette ting på jorden“, som Bandak formulerer det (2017:10). Men hvad gør man så, når Gud tilsyneladende ikke efterkommer ens bønner? Det undersøger jeg i næste afsnit.

At acceptere Guds plan

Da AKP genvinder parlamentsflertallet, vækker det vrede, frygt og fortvivlelse blandt mine Hizmet-bekendte. Men det får også mange til at tvivle på styrken af deres egne bønner. En af dem er Rüya. Rüya er hjemmegående, mor til to og gift med Hakan, der umiddelbart efter valget mister sit job, fordi den Hizmet-relaterede tv-station, hvor han arbejder, må lukke. Få dage efter valget tager jeg med Rüya til møde i den gruppe af husmødre, vi besøgte i forrige afsnit. Da vi ankommer, er diskussionen om valgresultatets mulige årsager i fuld gang. En peger på stemmesnyd, en anden på regeringens skræmmekampagner og en tredje på, at mange stemte med egen økonomiske vinding for øje. Så italesætter Rüya dét, jeg ved, mange også tænker: Uanset valgresultatets „verdslige“ årsager er AKP's sejr til syvende og sidst udtryk for Guds vilje. Hvordan kunne Gud lade det ske? „Kunne det tænkes at deres [AKP's tilhængeres] bønner er stærkere end vores?“ spørger Rüya ængsteligt. „I skulle have hørt, hvordan de reciterede Al-Fatihah [Koranens første vers], inden de trådte ind i stemmeboksen,“ siger en anden med henvisning til nogle naboer, der stemte på AKP. En tredje tilføjer, at umiddelbart efter valgresultatets offentliggørelse tog præsident Erdoğan til Eyüp-moskeen, et spirituelt kardinalpunkt i Istanbul, for at takke Gud for valgsejren.

Kvindernes diskussion af valgresultatet vidner om den altgennemsyrende forvirring, der herskede blandt de fleste af mine bekendte i Hizmet i dagene umiddelbart efter valget. Man kunne således forestille sig, at valgnederlaget ville udfordre kvindernes tro på Gud som en figur, der griber direkte ind i jordiske begivenheder. En sådan reaktion er beskrevet i et ikonisk, men nu mestendels kritiseret studie af den „kognitive dissonans“, der opstod blandt medlemmer af en apokalyptisk amerikansk kult, da det blev klart, at deres dommedagsprofeti ikke ville gå i opfyldelse (Festinger et al. 1956). Alternativt kunne man også forestille sig, at valgresultatet ville vække frygt blandt husmødrene for, at Gud havde forladt dem. I overensstemmelse med sunniislamisk tradition anså mine informanter sådan frygt som uforlignelig med tro. De understregede ofte dette med henvisning til Koranen (vers 50:16), hvori Gud betyder, at han til evig tid er tættere mennesket end dennes egen halspulsåre.

Men til min overraskelse afføder valgnederlaget hverken tvivl på Guds eksistens eller frygt for at være blevet forladt af Gud. Da husmødrene mødes den efterfølgende uge, er de allerede meget mere afklarede og optimistiske med hensyn til, hvordan valget skal læses. De er nu forvissede om, at valgresultatet ikke er et nederlag, men en velsignelse, fordi det giver dem muligheden for at styrke deres forhold til Gud. Kvindernes reaktion på valgresultatet kan således læses som et etnografisk eksempel på det fortløbende arbejde, det kræver at vende tvivl til tro, et tema, der i stigende grad optræder i antropologiske studier af islam (Pelkmans 2017). For kvinderne består dette arbejde af bøn. Men hvor bøn tidligere var et middel til at sikre en mere retfærdig politisk orden, er målet nu et evigt liv i paradiset. Mens kvinderne forsyner sig med te og hjemmebag, udfolder følgende samtale sig:

Rüya: Vi må betragte denne tid som en prøvelse. Dem, der viser deres værd, vil tilbringe det evige liv i paradiset [*inşallah* (med Guds vilje) svarer de andre kvinder i kor]. Dem, der består denne test, vil kunne træde gennem portene til paradiset uden problemer [*inşallah* svarer de andre].

Hatice: De kan rive alt, hvad vi har bygget op, ned. De kan tage alt, hvad vi ejer fra os ... Det er en påmindelse om, at vi ikke skal knytte os for meget til jordisk gods. Alt er forgængeligt, undtagen Gud ... Endelig kan vi rette vores bønner direkte mod ham.

Selma: Som troende (*mümin*) må vi ikke beklage os, men spørge, hvad vi selv kan ændre ... Vi skal forbedre os, arbejde på vores mangler, styrke vores tro ... Hvad gør vi, når velsigelser (*nimet*) kommer til os? Vi beder til Gud. Hvad gør vi, når katastrofen (*müsibet*) rammer os? De, som er svage i deres tro, fortvivler ... Men den troende ved, at Allah ikke gør det her for at skade os, men for at få os til at forbedre os. Når katastrofen rammer os, beder vi. Bønnen renser hjertet for beklagelse.

I sammenligning med kvindernes reaktion umiddelbart efter valget er denne samtale mindre famlende. Ligesom Nuriye og Defne fremhævede bøn som en afgørende metode til at forholde sig til det forestående valg, peger kvinderne i denne samtale på bønningen som central for bearbejdelsen af det uønskede valgresultatet. De bønsspraksisser, mine informanter benyttede, var de samme på begge sider af valget. Udover de fem daglige bønner blev Gülen's særligt ordnede „bønsprogram“ forlænget yderligere, dog med en lille ændring i, hvilke bønner der skulle reciteres efter den sjette natlige namaz, ligesom kvinderne blev opfordret til at finde tid til stadig mere recitation af Koranen og Cevşen. Men i det følgende vil jeg dvæle ved, hvordan samtalen mellem Rüya, Hatice og Selma frembringer en anden forståelse af bønnens *kontekst, modtager og virkning* end den, der dominerede i tiden op til valget.

Før valget var den kontekst, mine informanter forstod deres bønner i forhold til, defineret af den nationale politiske orden. Nuriye og Yarens bønner var primært et forsøg på at ændre en politisk virkelighed, de oplevede som autoritær og uretfærdig. I samtalen mellem Rüya, Hatice og Selma hører vi, hvordan kvinderne i tiden efter valget udvider den horisont, de retter deres bønner imod, til også at inkludere livet efter døden. Formålet med deres bønner er nu ikke længere at overkomme de udfordringer, AKP-regeringens magt afføder, men at tilgå disse som en „prøvelse“ og en „test“, hvorigennem de kan bevise, at de er værdige til paradiset. Her trækker kvinderne på en forestilling om, at formålet med det jordiske liv først og fremmest er at „indsamle point“ og „investere“ i livet efter døden, og at Gud belønner gode gerninger udført i modgang mere generøst end i medgang (jf. Hartmann 2019). Denne eskatologi var central for kvinderne, men den optrådte med større eller mindre tydelighed i forskellige situationer. Op til valget trådte den eskatologiske horisont i baggrunden til fordel for et mere denne-verdensligt blik på national politik, men efter valget tonede forhåbninger til paradiset tydeligt frem som det perspektiv, mine informanter forstod valgets konsekvenser igennem, og den horisont, de rettede deres bønner imod.

Også modtageren af mine informanters bønner skifter karakter med det skuffende valgresultat. Den Gud, der træder frem i Selmas kommentar ovenfor, er én, der afkræver forbedring gennem prøvelse. Da vi forlader mødet, uddyber Rüya denne gudsforståelse. På mit spørgsmål om, hvorvidt hun stadig frygter, at valgresultatet viser, at Gud har vendt det døve øre til hende og Hizmet, svarer hun:

Idacığım,⁵ sådan må vi ikke tænke. *Üstad*⁶ forklarer, at Gud aldrig afviser en bøn. Men han besvarer den, som han finder bedst. Eksempel: Du er syg, du opsøger lægen og siger, du har brug for panodil. Men lægen siger nej, det vil ikke helbrede dig, jeg udskriver penicillin. Det er dit ansvar at gå til lægen, men det er lægen, som ordinerer behandlingen.

Ligesom Nuriye fremhæver Rüya menneskets ansvar for at bede til Gud, men nu understreger hun også den bedendes manglende evne til at foregribe, hvordan en bøn skal besvares. Hvor Gud i tiden før valget fremstod barmhjertig, lyttende og påvirkelig, er disse attributter i tiden efter valget trådt i baggrunden til fordel for en mere autoritativ og uransagelig Gud. I en artikel med titlen „The Power of God“ foreslår Samuli Schielke (2019), at antropologer burde undersøge den islamiske Guds tilsyneladende modstridende attributter ved at stille skarpt på „de produktive spændinger og konflikter, der opstår i mødet med en Gud, der er på en gang afstraffende og barmhjertig, disciplinerende og omsorgsfuld, livgivende og dødbringende“ (op.cit.3; min oversættelse). Schielke selv foreslår, at Guds flertydighed er primært produktiv, fordi den tillader en vis fleksibilitet i gudsforholdet: „Når relationen mellem Gud og mennesker skifter, påvirker det også relationer mennesker imellem, og vice versa“ (op.cit.12). Skiftet i Guds fremtoning fra før til efter valget kan læses som et eksempel på en sådan „vice versa“ situation. Mine informanternes forhold til Gud skifter fra at være karakteriseret af lydørhed til at være domineret af test, straf og belønning, i takt med at deres relationer til deres medborgere bliver tiltagende betændt og fastlåst. Havde Gud været entydigt lyttende og hjælpsom, ville det være svært at se valgresultatet som andet end et tegn på tabet af Guds gunst. Men Guds flertydighed gør, at Rüya i stedet kan se valgresultatet som en mulighed for at styrke sit gudsforhold.

Kvindernes samtale vidner desuden om en forskydning af bønnens virkning. Op til valget blev bønnen fremhævet som et middel til at forbedre en prekær politisk situation. Efter valgnederlaget var den politiske situation ikke længere et mål for forbedring i sig selv, men snarere et springbræt for, at folk i Hizmet kunne forbedre sig selv ved at styrke deres relation til Gud og deres orientering mod livet efter døden. Bønnens primære effekt var altså ikke længere lokaliseret i det ydre politiske terræn, men i Selvets indre landskab. Denne måde at forstå bøn på minder om den, Mahmood foreslår (2001, 2012) i sit studie af kvinder i en egyptisk fromhedsbevægelse. For Mahmoods informanter udspringer fromme følelser ikke naturligt fra subjektets indre, men skal installeres gennem praksis. Bønnerne er netop en sådan selvkultiverende praksis, hvor igennem kvinderne „bevidst bearbejder ... deres intentioner, følelser og lyster i overensstemmelse med ortodokse standarder for islamisk fromhed“ (Mahmood 2001:828; min oversættelse). Her er handlekraft altså ikke i første omgang evnen til at afstedkomme forandring i verden, men til at forandre sig selv. På samme måde fremhæver Selma bønnerne som en teknik til at „rense hjertet“ ved at vende tvivl, vrede og frygt til tillid og taknemmelighed til Gud.

Hvor bønnerne tidligere udgjorde en teknik til at handle i verden ved at påkalde sig guddommelig intervention, repræsenterer den nu en form for handlekraft, hvor

den bedende udnytter ukontrollerbar og tilsyneladende katastrofal guddommelig indgriben i verden som et springbræt til at handle på sig selv. For den udenforstående kan en sådan „handling-på-Selvet“ måske forekomme som en tam erstatning for „handling-i-verden“. Men en sådan læsning overser den vigtighed, kvinderne tillægger livet efter døden. For en som Hatice var det at bede for det evige liv ikke en mindre værdig erstatning for at bede for nationens fremtid; det var tværtimod at realisere bønnens fulde potentiale. Fra et mere distanceret analytisk perspektiv er det også værd at bemærke, at selvom mine informanternes bønner efter valget ikke havde politisk forandring som formål, var de ikke uden politisk effekt. Mahmood understreger netop, at selvkultivering i kraft af den forandring, den skaber i subjektet, kan have vidtrækkende samfundsmæssige og politiske konsekvenser (Mahmood 2012:xi). I mine informanternes tilfælde var bønnen som en teknik til at vende vrede, frustration og frygt til tålmodighed og taknemmelighed med til at dæmpe deres reaktion på den politiske konflikt og dermed forhindre, at de pustede yderligere til den, fx ved at fastholde anklager om valgsvindel og korrupsion.

Kvindernes tilgang til bøn som selvkultiverende teknik i tiden efter valget ligner således den, som jeg indledningsvis bemærkede, dominerer antropologiske studier af islamisk bøn. Men som Nuriye, Defne, Selma og de andres forskelligartede engagement i bøn viser, er selvkultivering blot én blandt flere måder, de forstår og praktiserer bøn på. Deres bønsspraksis bidrager således til en løbende antropologisk samtale, der i nogen tid har peget på, at islam handler om mere end selvkultivering, og at muslimers liv handler om mere end islam. Bønnens forskellige modaliteter illustrerer netop, hvordan bestræbelser på at forbedre Selvet spiller sammen med og til tider afløses af andre former for handling, her i særdeleshed forsøg på at forandre verdens gang samt bestræbelser på at tilpasse sig begivenheder, overfor hvilke man er magtesløs. Kvindernes skiftende forhold til bøn peger således på en iboende flertydighed i deres islamiske engagement. Deres reaktion på den eskalerende politiske konflikt mellem Hizmet og AKP-regeringen viser ydermere, hvordan bønnens forskellige modaliteter henholdsvis træder i forgrunden og skubbes i baggrunden i relation til et politisk landskab under forandring. Artiklen bidrager således i særdeleshed til den del af litteraturen, der insisterer på, at muslimers liv handler om mere end islam, og at det islamiske engagement derfor kun kan forstås i relation til en bredere kontekst. I en indflydelsesrig artikel fra 2009 konceptualiserer Samuli Schielke denne kontekst – hvad han slet og ret kalder „hverdagslivet“ – som en mosaik af forskellige „moralske registre“. Islam beskrives således som ét register, der eksisterer simultant og ofte i konkurrence med andre såsom familiefpligtigelser og karriereambitioner. Jeg er enig med Schielke i, at en analytisk opmærksomhed på den kontekst, det religiøse

praktiseres i, er uomgængelig. Men den etnografi, jeg har præsenteret her, problematiserer samtidig beskrivelsen af denne kontekst som en moralsk mosaik, hvor islam udgør et blandt mange, klart afgrænsede og gensidigt uafhængige domæner (jf. Hirschkind 2014; Fadil & Fernando 2015). Hvad jeg har forsøgt at skrive frem i denne artikel, er et mere dynamisk og gensidigt konstituerende forhold mellem islamisk engagement og den politiske kontekst, dette praktiseres i. Mine informanternes skiftende forhold til bøn i tiden før og tiden efter det afgørende parlamentsvalg viser netop, at den måde, de forstod og handlede i den politiske konflikt på, var formet af deres forhold til islam, og at deres forhold til islam forandredes, i takt med at den politiske konflikt udviklede sig.

Afslutningsvis vil jeg vende tilbage til det spørgsmål, Nuriye ansporede mig til at stille i indledningen, nemlig, hvordan bønnen udgjorde et „våben“ i en politisk konflikt med vidtrækkende økonomiske, sociale og eksistentielle konsekvenser.

Afrunding: bønnen som „våben“

Som Bandak og Henkel påpeger i introduktionen til dette temanummer, er forandring, opbrud og krise ofte foranledning til, at folk vender sig mod Gud i bøn. I denne artikel har jeg forsøgt at nuancere, hvordan mine bekendte i Hizmet fandt styrke i deres bønner i en tid, hvor livet, som de kendte det, var i opløsning. Artiklen viser bøn som en metode til at forstå og aktivt handle i en foranderlig tilværelse snarere end som en form for eskapistisk ansvarsfralæggelse. Mere specifikt peger jeg på, at for de kvinder, jeg har præsenteret, er styrken ved bønnsarbejdet ikke, at det fremkalder en klart defineret og entydig islamisk forklaringsramme, men derimod, at det åbner for en række forskellige måder at handle på. I tiden før parlamentsvalget, da det stadig var et åbent spørgsmål, hvor konflikten mellem AKP og Hizmet ville lande, fremhævede kvinderne således deres individuelle ansvar og anså primært bøn som en teknik til at påkalde sig Guds indgriben og dermed som en måde, hvorpå de kunne være med til at forme deres og den tyrkiske nations fremtid på jord. Med valget, der forseglede Hizmets nederlag, skiftede mine informanternes læsning af situationen. De argumenterede nu for, at konflikten var en prøvelse fra Gud, der pålagde dem at handle på deres Selv og forberede sig på livet efter døden. Det bønnsarbejde, som kvinderne i denne artikel udfører, viser således en flertydighed i det religiøse engagement; at bønnen både kan have til formål at forandre verden og være en metode til at mobilisere det uforudsigelige og ukontrollable, til at forbedre Selvet. Netop fordi bønnsarbejdet besidder denne flertydighed eller „smidighed“, som Mauss formulerer det, gjorde det mine informanter i stand til hele tiden at pege på nye muligheder i en situation, der ellers syntes tiltagende håbløs og fastlåst.

Tilbage står et spørgsmål om, hvordan kvinderne, som vi har mødt i artiklen, formår at bevæge sig mellem så fundamentalt forskellige opfattelser af konflikten, og i forlængelse heraf også af selve meningen med tilværelsen og af deres forhold til Gud, uden at det afføder nævneværdig eksistentiel forvirring, tvivl eller ambivalens. Jeg vil foreslå, at bønnen er med til at facilitere denne relativt ubesværede bevægelse. Mens mine informaners forståelse af bønnens kontekst, modtager og virkning skiftede over tid, forblev deres faktiske bønsspraksis mere eller mindre uændret. Denne kontinuitet i praksis var med til at etablere en oplevelse af sammenhæng i en periode, hvor deres blik på verden og deres egen position heri ellers undergik drastisk forandring. For mine informanter spiller bønnen således en rolle, der minder om den, Henkel som tidligere nævnt analyserer blandt sine tyrkiske informanter i starten af 2000'erne, men med et twist. For Henkels informanter var bønnen med til at mediere mellem forskellige muslimske grupperinger, der repræsenterede forskellige tolkninger af islam, og dermed etablere en oplevelse af fællesskab blandt den religiøst konservative del af den tyrkiske befolkning. I det Tyrkiet, som denne artikel beskriver, er dette fællesskab vendt til fjendskab. Men bønnen medierer stadig mellem forskellige læsninger af islam, dog ikke horisontalt mellem forskellige grupper, men temporalt internt i den samme gruppe. Hvor bønnen således ikke længere var i stand til at dæmme op for social fragmentering, var den stadig med til at modvirke eksistentiel splittelse. Det er netop i denne forstand, at bønnen for mine informanter udgjorde et „våben“ i konflikten. Den gjorde det muligt at skifte mellem forskellige læsninger af islam og dermed kontinuerligt pege på nye åbninger i en situation, der ellers syntes tiltagende lukket, uden at disse skift affødte eksistentiel krise.

Noter

1. Alle etnografiske citater i artiklen er oversat fra tyrkisk af forfatteren.
2. For undtagelser, se Raudvere (2003), Padwick (1961) og Stjernholm (2021).
3. AKP blev grundlagt i 2001, som afløser for Velfærdspartiet (*Refah Partisi*), nedlagt ved lov få år forinden. Allerede ved valget i 2002 opnåede AKP over en tredjedel af stemmerne, hvilket, blandt andet på grund af den høje spærregrense på 10 procent, gjorde partiet i stand til at danne flertalsregering.
4. *Ağabey* betyder „ældre broder“, men bruges i sufiordner også som en respektfuld form for tiltale.
5. En uformel og kærlig form for tiltale.
6. Betyder „mester“, men er her en specifik henvisning til Said Nursi (1877-1960), Gülen's teologiske ledestjerne.

Litteratur

- Bandak, Andreas
2017 The Social Life of Prayers. Introduction. *Religion* 47(1):1-18.
<https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1225904>.
- Cagaptay, Soner
2006 *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey. Who Is a Turk?*
London: Routledge.
- De Cillis, Maria
2014 *Free Will and Predestination in Islamic Thought. Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibn'Arabi*. Abingdon: Routledge.
- Debevec, Liza
2012 Postponing Piety in Urban Burkina Faso. Discussing Ideas on When to Start Acting as a Pious Muslim. In: L. Debevec & Samuli Schielke (eds): *Ordinary Lives and Grand Schemes. An Anthropology of Everyday Islam*. Pp. 33-47. New York: Berghahn Books.
- Eickelman, Dale
1976 *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin: University of Texas Press.
- Eickelman, Dale & James Piscatori
1996 *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Elliot, Alice
2016 The Makeup of Destiny. Predestination and the Labor of Hope in a Moroccan Emigrant Town. *American Ethnologist* 43(3):488-99. <https://doi.org/10.1111/amet.12341>.
- Elliot, Alice & Laura Menin
2018 For an Anthropology of Destiny. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (1-2): 292-99. <https://doi.org/10.1086/698223>.
- Fadil, Nadia & Mayanthi Fernando
2015 Rediscovering the "Everyday" Muslim. Notes on an Anthropological Divide. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5(2):59-88. <https://doi.org/10.14318/hau5.2.005>.
- Festinger, Leon, Henry Riecken & Stanley Schachter
1956 *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Göle, Nilüfer
1996 *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Haeri, Niloofar
2013 The Private Performance of "Salat" Prayers. Repetition, Time, and Meaning. *Anthropological Quarterly* 86(1):5-34.
- Hartmann, Ida
2019 *Serving God and the Nation. Religious Citizenship and Societal Upheaval in Contemporary Turkey*. Ph.d.-afhandling. København: Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

- Henkel, Heiko
2005 Between Belief and Unbeliefs Lies the Performance of Salat. Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3): 487-507. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00247.x>.
- Hirschkind, Charles
2006 *The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics.* New York: Columbia University Press.
2014 Charles Hirschkind's Commentary on Everyday Islam Curated Collection. Curated Collections, Cultural Anthropology Online.
- Jenkins, Gareth H.
2009 *Between Fact and Fantasy. Turkey's Ergenekon Investigation.* Singapore: The Central Asia-Caucasus Institute.
- Lambek, Michael
1993 *Knowledge and Practice in Mayotte. Local Discourses of Islam, Sorcery and Spirit Possession.* Toronto: University of Toronto Press.
- Mahmood, Saba
2001 Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual. *Disciplines of Salat. American Ethnologist* 28 (4):827-53. <https://doi.org/10.1525/ae.2001.28.4.827>.
2012 [2005] *Politics of Piety, the Islamic Revival and the Feminist Subject.* Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mauss, Marcel
2003 [1909] *On Prayer.* W.S.F. Picekring (ed.). New York: Berghahn Books.
- Menin, Laura
2015 The Impasse of Modernity. Personal Agency, Divine Destiny, and the Unpredictability of Intimate Relationships in Morocco. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(4):892-910. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12293>.
- Mittermaier, Amira
2012 Dreams from Elsewhere. Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 18(2):247-65. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01742.x>.
2019 *Giving to God. Islamic Charity in Revolutionary Times.* Oakland, CA: University of California Press.
- Navaro-Yashin, Yael
2002 *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey.* Princeton: Princeton University Press.
- Padwick, Constance
1961 *Muslim Devotions. A Study of Prayer-Manuals in Common Use.* London: Sheldon Press.
- Pelkmans, Mathijs
2017 *Fragile Conviction. Changing Ideological Landscapes in Urban Kyrgyzstan.* Ithaca og London: Cornell University Press.
- Raudvere, Catharina
2003 *The Book and the Roses. Sufi Women, Visibility, and Zikir in Contemporary Istanbul.* London: I.B. Tauris.

- Rytter, Mikkel
2016 By the Beard of the Prophet. Imitation, Reflection and World Transformation among Sufis in Denmark. *Ethnography* 17(2):229-49. <https://doi.org/10.1177/1466138116632000>.
- Schielke, Samuli
2009 Being Good in Ramadan. Ambivalence, Fragmentation, and the Moral Self in the Lives of Young Egyptians. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15(S1): S24-S40. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01540.x>.
2019 The Power of God. Four Proposals for an Anthropological Engagement. *ZMO Programmatic Texts* 13.
- Simon, Gregory M.
2009 The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia. *American Ethnologist* 36(2):258-75. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01134.x>.
- Stjernholm, Simon
2021 Närmre Allah. Muslimske predikanter om privat du'a. *Tidsskriftet Antropologi* 84: 73-92.
- Soares, Benjamin & Filippo Osella
2009 Islam, Politics, Anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: S1-S23. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01539.x>.
- Turam, Berna
2007 Between Islam and the State. *The Politics of Engagement*. Stanford: Stanford University Press.
- White, Jenny
2013 *Muslim Nationalism and the New Turks*. Princeton: Princeton University Press.
- Yavuz, M. Hakan
2003 *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
2013 *Toward an Islamic Enlightenment. The Gülen Movement*. Oxford: Oxford University Press.
2018 The Three Stages of the Gülen Movement. From Pietistic Weeping Movement to Power-Obsessed Structure. In: H. Yavuz & B. Balci (eds): *Turkey's July 15th Coup. What Happened and Why*. Pp. 20-45. Salt Lake City: University of Utah Press.
- Zürcher, Erik
1998 *Turkey. A Modern History*. London: I.B. Tauris Publishers.

EN BØN TIL KROPPEN

Når medarbejdere mærker efter med mindfulnessmeditation

MARIANNE VIFTRUP HEDEGAARD

„Sæt dig godt til rette med fødderne solidt plantet i underlaget. Ret ryggen, så du får en lang og lige rygsøjle. Mærk dine fødder, dit fundament, og find dit åndedræt. Prøv så, om du kan give slip på tanker og bare være med din krop i de næste ti minutter.“ Det er torsdag morgen i et kursuslokale i indre København. Vi, de andre 11 kvinder i rummet og jeg, er på et opfølgingskursus for øvede i mindfulness. Jeg som antropolog på feltarbejde, de andre som vidensarbejdere og ansatte ved et dansk universitet, hvor mindfulness tilbydes som del af en håndfuld kurser for personlig udvikling og mental sundhed. Dagens første meditationsøvelse er netop gået i gang, og underviseren, Agnete, guider os ned i venstre fod og ud i tæerne. Hun opfordrer os til at mærke storetåen, lilletåen og tæerne imellem for så at mærke foden i dens helhed og dernæst takke den for dens hårde arbejde med at bære os rundt hele dagen. Længere oppe når vi venstre knæ. „Måske mærker du ubehag,“ foreslår Agnete. „Du kan sende en tanke til dit knæ: Må mit knæ finde velbehag.“ Vi bevæger os videre gennem kroppen med lukkede øjne. Først venstre så højre side, fra nedenunder og op. Lår, hofter, mave, hjerte, arme, skuldre, hoved. Velvære i kroppen bliver mødt med taknemmelighed og ubehag med venlighed og accept. Øvelsen kaldes en kropsscanning, og alle deltagerne i rummet har prøvet det gentagne gange det forgange forår på et introducerende mindfulnesskursus. „I kropsscanningen smelter vi kroppen,“ understreger Agnete og opfordrer os til at „give slip“, idet hun guider vores opmærksomhed til skuldrene, dernæst nakken og ansigtet. Til sidst skal vi forsøge at mærke toppen af hovedet. „Her, inde under huden, ligger hjernen med milliarder af celler og forbindelser, der arbejder for os hver dag. Måske har du lyst til at sige tak til hjernen?“ De eventuelle taksigelser udtrykkes lydløst. Jeg sidder på min stol med en veltilpas varme, ro og afslappethed i kroppen. Agnete slår meditationsskålen an for at indikere, at meditationen er slut, og langsomt lukker vi øjnene op.

Min deltagelse i Agnetes kursus var en del af mit ph.d.-feltarbejde udført i årene 2016-2019 på to danske arbejdspladser, hvor jeg undersøgte, hvordan og hvorfor buddhistisk inspirerede meditationspraksisser som mindfulness anvendes på det danske arbejdsmarked. Meditationer som den, jeg gengiver herover, udgør kernen i mindfulness, og som det illustreres i Agnetes valg af ord og fremgangsmåde, er sådanne meditationer fyldt med talehandlinger, anmodninger og taksigelser, som på den ene side minder om afspændingsøvelser, på den anden side minder om bøn. I denne artikel lader jeg mig inspirere af antropologisk arbejde, som har defineret bøn som et socialt fænomen og praksis, hvorigennem tro praktiseres og skaber moralske fællesskaber (Bandak 2017; Henkel 2005; Keane 2008), samt af tekster, som forstår bøn som ritualiserede former for kultivering af selv, sensibilitet og etisk rettedhed (Hirschkind 2011; Mahmood 2012). Grundlæggende for tekster som disse er tanken om, at bønpraksisser er virksomme; at de konfigurerer den, der beder, på nye måder i forhold til både himmel og jord samt egen krop og selv. Det, der bedes om i bønnen, fortæller os ikke alene om individuelle ønsker, men udtrykker håb og ønsker for et større fællesskab (Bandak 2017:5). Bønsteorier i den antropologiske faghistorie er som oftest udviklet med baggrund i religiøse praksisser og med fokus på monoteistiske traditioner. Mindfulness, derimod, betragtes og beskrives i en dansk sammenhæng som sekulær og tilbyder en interessant indgang til studier af grænserne mellem det religiøse og det sekulære, da mindfulness samtidig har sit grundlag i buddhistiske meditationspraksisser. Denne artikels formål er beslægtet med andre studier, som har undersøgt, hvad der kendetegner det såkaldt sekulære og den sekulære krop, og spurgt, hvilke praksisser denne kultiveres gennem (Asad 2011; Hirschkind 2011; Scheer, Fadil & Johansen 2019). Jeg forstår her „det sekulære“ som en social og kulturel formation og den sekulære krop som multipel. Der findes altså ikke én sekulær krop, men særlige forståelser og fremstillinger af kroppen associeret med det sekulære, som relaterer sig til forskellige akser som køn, race, alder og klasse (Scheer, Fadil & Johansen 2019:1, 7).¹ I tilgift til de mange værker om religiøs sensibilitet og praksis mangler vi, som påpeget af Charles Hirschkind, en større forståelse af det sekulæres „sociale ontologi“ og undersøgelser af, hvilke praksisser, sensibilitet og viden der er inkluderet i denne (Hirschkind 2011:644).² Jeg vil derfor inspireret heraf spørge, hvad der skabes af sensibilitet i en sekulær mindfulnessmeditation. For at undersøge dette stiller jeg skarpt på den mindfulde krop, og hvad det vil sige at blive bedre til at *mærke efter* gennem kropsarbejde i mindfulnessmeditationer.

Artiklen viser, at i mindfulnessmeditation er kroppen både medium og mål. Mindfulnesspraksisser som kropsscanning forsøger ikke blot at afslappe, men at indstille kroppen på en særlig etisk-affektiv måde, som tillader mindfulness-

udøvere at skabe forbindelse med sig selv og omverdenen på en hensigtsmæssig måde. Kursisterne træner en sensibilitet, som gør dem i stand til at mærke efter uden at lade sig mærke for meget med det, de mærker. Det er ikke et kropsligt arbejde, som skal rette deltagere mod en transcendent sfære eller guddom. Det skal hjælpe deltagere med at være til stede på en rolig, afslappet og nærværende måde i den profane hverdag, de er en del af. Kursisten på et mindfulnesshold kan ikke være sikker på, at kropsscanning og mindfulnessøvelser vil gøre hende mindre stresset og rolig, men gennem disse praksisser anmoder hun kroppen om at falde til ro i en bøn til kroppen. At give slip, som Agnetes opfostring lyder i det indledende afsnit. Dette meditative arbejde bliver særligt interessant i en arbejdspladssammenhæng, hvor en sådan etisk-affektiv attitude – at kunne mærke efter uden at lade sig mærke – er med til at sikre medarbejderens fortsatte virke i et presset arbejdsmiljø.

Mindfulness: mainstreammeditationslære og globaliseret stress-middel

Mindfulness er i de seneste tre årtier blevet mainstream. Folkekirken, folkeskoler og fødeklিনikker inviterer til mindfulness til fremme af henholdsvis fordybelse, koncentration og smertelindring. Jobcentre, kommuner og virksomheder tilbyder mindfulness til dem, der er stressede over job eller mangel på samme.³ Agnetes kursus for universitetsansatte er således et blandt mange mindfulnesskurser, som tilbydes over hele Danmark. Mindfulness er oversat fra det centrale buddhistiske begreb *sati*, men har gennemgået adskillige oversættelsesprocesser, der har bragt praksissen i nye sammenhænge, således at mindfulness i dag er behæftet med et væld af betydninger (Cassaniti 2018). Der er derfor stor forskel på danske mindfulnesskurser, deres varighed og intention, omend de generelt er kendetegnet ved et mål om større trivsel og kropsligt velvære snarere end religiøs transformation (Borup 2016:13). Hvor nogle kurser handler om professionel udvikling og eksempelvis empatisk ledelsesstil (se fx charlottemandrup.com), retter andre kurser sig primært mod stressforebyggelse (se fx åbenogrolig.dk), mens andre igen ser mindfulness som et element i personlig udvikling og spirituel indsigt (se fx henningdaverne.dk).

Den store danske interesse for mindfulness afspejler en global tendens til at anvende og implementere mindfulness-teknikker som terapi mod et væld af mentale og fysiske lidelser gennem mindfulnessprogrammer rettet mod samfundsgrupper og institutioner også uden for religiøse ordener og fællesskaber (Gleig 2019; Stanley 2012; Stanley & Kortelainen 2019; Wilson 2014). Fælles for disse programmer er, at de i større og mindre grad trækker på buddhistiske praksisser

og forståelser af krop, sind og kosmos, samtidig med at de erkender sig ikke-religiøse og søger legitimitet i neurovidenskab frem for religiøse skrifter (Cook 2017; Eklöf 2016). Den amerikanske molekylærbiolog Jon Kabat-Zinn har lagt kimen til mange af disse programmer med udviklingen af stressreduktionsprogrammet Mindfulness-Based-Stress-Reduction (MBSR) i 1979. Mindfulness, som det praktiseres i disse programmer, sigter at placere sig langs en sekulær akse frem for en religiøs for, som Kabat-Zinn siger, at blive taget seriøst og ikke skræmme folk væk. Samtidig understreger Zinn i forskellige reflekterende artikler, at hans modernisering af mindfulness altid har haft som mål at „gøre dharmen mainstream“ (Kabat-Zinn 2011:281). Mindfulness befinder sig således i grænselandet mellem det sekulære, det religiøse og det spirituelle og inviterer derfor til en opmærksomhed på grænsedragningerne imellem disse sfærer.

Mindfulness er ikke religiøs, fortæller mindfulnesskursister og mindfulnessundervisere mig. Så hvad adskiller en mindful kropsscanning fra andre kropsslappende praksisser som fysioterapeutisk eller psykomotorisk afspænding, kunne man spørge. I mit feltarbejde blev mindfulnesspraksis ofte positioneret imod religiøs praksis, fordi det er videnskabeligt beviseligt, at det virker. Det er altså ikke et spørgsmål om at tro på effekten af meditation, men at vide, at det virker med henvisning til et stigende antal kontrollerede kliniske studier. Tilsyneladende tilbyder mindfulness alligevel *mere* end beviselig afslapning. Mindfulnesskursister beskriver mindfulness som en ny bevidsthed eller nyt perspektiv på livet, og flere sammenligner mindfulnessmeditation med bøn, som de kender fra religiøse sammenhænge. Ruth beskriver eksempelvis, hvordan Agnetes mindfulnesskursus for hende bliver en moralsk påmindelse om at være et godt menneske, hvilket minder hende om barndommens søndagsgudstjeneste, „bare uden al den snak om helvede“. Interessant er det i øvrigt at observere, at mindfulness, på trods af eller måske netop i kraft af sin etiket som sekulær, formår at fusionere med religiøse praksisser, såsom når den danske folkekirke afholder mindfulnessgudstjenester, eller når muslimer opfordres til at udføre *shalât* med en mindful attitude.⁴ Mindfulness virker til at have en evne til på trods af sin proklamerede sekulære status at intensivere inderligheden i religiøs bøn. Ifølge direktør for Dansk Center for Mindfulness Lone Fjorback handler mindfulness dog om etik, social retfærdighed og samfundsøkonomi og ikke religiøs overbevisning (Fjorback 2021). Fjorback peger mere konkret på mindfulness som en effektiv og økonomisk fordelagtig terapi til det stigende antal danskere, der lider af stress, depression og angst og derfor sygemeldes (Fjorback & Pallesen 2016). Mindfulness er ikke bare gavnlig for det enkelte individ, mener Fjorbacke, men for folkesundheden og den nationale økonomi. Inden for mindfulnessforskning er der en voksende kritisk litteratur, der interesserer sig for konsekvenserne af Kabat-

Zinns og andres reformulering af mindfulness fra en buddhistisk funderet praksis til ikke-religiøs og universel tilgængelig stressteknologi (Arat 2017; Purser 2019; Purser & Milillo 2015.) Det er ikke mit ærinde her at diskutere, hvorvidt mindfulness er eller bør defineres som sekulær eller religiøs, men at pege på, hvordan den kropslige disciplinering i mindfulness udgør et interessant eksempel på en etisk-affektiv bearbejdning af kroppen mod en særlig sensibilitet.

Hvad kendetegner en mindful krop, og hvordan opnås den?

Hvad kendetegner den mindfulde krop ifølge mindfulness fortalere? Den kendes ved et særligt forhold mellem den individuelle krop og det kollektive samfund. Lad mig komme med et kort aktuelt eksempel. Ligesom der i løbet af 2020 har været teletransmitterede gudstjenester grundet coronapandemien, hvor religiøse autoriteter som pave Frans har bedt for menneskeheden (Gallagher 2020), har mindfulnessautoriteter inviteret til fællesmeditationer, åbne for alle med internetadgang. På den populære amerikanske mindfulnessunderviser Tara Brachs hjemmeside finder man således en samling meditationer navngivet „Pandemic Care Resources“, som Brach definerer som veje til ro, overblik og åbenhjertet tilgang i en global krisetid. Brachs videoer ses typisk af over 100.000 mennesker på verdensplan, hvilket indikerer, at mindfulness ikke blot er en fragmenteret, individuel praksis og del af forskellige kursusforløb, men også for mange praktiserende er et større organiseret hele med hierarkier, forbilleder og praksisfællesskab. I et interview understreger Brach, at den rolighed, man opnår gennem meditation, „smitter“, og at mindfulnessmeditation derfor kan afdæmpe kollektiv angst i en tid, hvor det meste af verden er blevet angst på samme tid (Samuel 2020). Ligesom viruspartikler kan smitte, kan affektive kropslige tilstande som ro og panik smitte, synes Brach at sige. Hendes udsagn udspringer af ekstreme tilstande, men illustrerer en grundlæggende antagelse i moderne mindfulnesspædagogik – nemlig, at meditationsarbejde starter i den individuelle krop for derefter at påvirke det kollektivt pulserende samfund. Det indadvendte arbejde er således socialt udadrettet (se også Pagis 2019), fordi meditation ikke blot beroliger det individuelle parasympatiske nervesystem, men ydermere kultiverer iboende etiske egenskaber som empati, åbenhed og nysgerrighed ifølge Brach og andre. Denne antagelse støttes af indsigter fra mit forskningsarbejde, hvor mindfulnesskursister ofte beskrev mindfulnessmeditation som en hjælp til at kunne indgå nærværende og helhjertet i sociale sammenhænge, hvilket modstrider ideen om moderne mindfulness som primært narcissistisk og indadvendt (se fx Purser 2019).

Hvordan opnår man større sensibilitet gennem mindfulness, er det næste spørgsmål – hvordan bliver man mindful? Agnetes måde at guide os gennem

kroppen på og efterfølgende forklare dette kropsarbejde som en bearbejdning af instinktive impulser og en vej mod mere balance, kontrol og glæde afspejler, hvordan mindfulnessundervisning ofte udspiller sig. Mindfulnessundervisning er kendetegnet ved, at kroppen bliver genstand for både individuel undersøgelse gennem meditative øvelser og derefter kollektivt eftersyn, hvor kursisters oplevelse af tankemylder eksempelvis bliver forklaret og søgt afhjulpet gennem mindfulnessøvelser og de begreber, der findes i mindfulnesspædagogikken. Denne etisk-afektive disciplinering er rammesat på en særlig måde på den danske arbejdsplads, der som en sekulær arena er karakteriseret ved rationalitet og produktivitet, og dette dominerer undervisningens intention og målsætning. Samtidig søger mindfulnessundervisningen netop at bryde med en rationaliseret kropsforståelse, hvor tanker eksempelvis trumfer affektive fornemmelser. „Folk i det moderne arbejdsliv cutter kroppen af,“ understreger Peter, en anden mindfulnessunderviser, en dag vi går tur rundt om søerne i København sammen. „De lever oppe i hovedet og glemmer at mærke efter. Det er derfor, de bliver stressede.“ Peter underviser blandt andet salgspersonale og farmaceuter i et stort medicinalfirma i mindfulness. Ligesom i Agnetes undervisning er det helt centralt for Peter, at de ansatte lærer at *mærke efter* i kroppen i stedet for at leve oppe i hovedet alene. I kropsscanning retter den mediterende således henvendelse mod krop, tanker og affektive fornemmelser for at mærke og møde spændinger og løsne dem gennem denne affektive opmærksomhed. For at uddybe, hvad det vil sige at mærke efter, og hvordan det kan forstås som en sekulær sensibilitet, vil jeg i det følgende lave en grundigere sammenligning mellem sekulær mindfulnessmeditation og religiøs bøn.

Mindfulnessmeditation over for religiøs bøn: rettedhed, formål og tidslighed

Mindfulnessmeditation skaber på mange måder en interessant modsætning til bønsspraksisser og meditation af religiøs og spirituel karakter. I fx chakrameditationer i spirituelt rettede yogapraksisser gennemgås kroppen, ligesom Agnete gør det, men forskellen er øvelsens formål og forestilling om dens virkning. I chakrameditation er toppen af hovedet – det, som Agnete henviser til som hjernen med en milliard neurale forbindelser – ofte beskrevet som kronen og adgangsbillet til en højere spirituel sfære. Målet er at balancere chakraerne, åbne kronechakraet og overskride kroppen for at forbinde sig til det, der kaldes brahman, universet eller altet (Hedegaard 2015). Modsat denne ide om overskridelse af kroppen stopper Agnetes kropsscanning ved kroppens kant, nemlig huden, der ligger hen over hjernen. I Agnetes kropsscanning markerer toppen af hovedet således krop-

pens absolutte afslutning og afrundethed. Herunder ligger hjernen, som arbejder for os hver dag, understreger hun og opfordrer kursisterne til at rette en tak til hjernen. Sagt en smule forsimplet er kroppen i en mindfulnesssammenhæng ikke et medium rettet mod noget transcendent eller guddommeligt. Meditationen inklusive dens taksigelser og anmodninger er rettet mod kroppen i sig selv. Lad os prøve at komme nærmere, hvad der bliver bedt om og til i mindfulness ved at sammenligne yderligere med religiøs bøn eksemplificeret i Bruno Reinhardts studie af karismatiske kristne i Ghana (2017). I sammenligningen træder tydelige forskelle frem i forhold til bønnens rettedhed, formål og tidslighed.

I sin undersøgelse af religiøs praksis i Ghana beskriver Bruno Reinhardt, hvordan pinsekirkelig spiritualitet beror på et præsriptivt apparat og sæt af praksisser, igennem hvilke et specifikt, religiøst subjekt frembringes gennem måder at tale på, moralske normer, en særlig tidslighed, performancegenrer (prædikener, profetier, tilbedelse) og spirituelle øvelser såsom faste og bøn (Reinhardt 2017:51). I Reinhardts beskrivelser bliver bøn en måde at være sammen med Gud på; i bønnen bliver man badet i Kristus. Bønner skaber således en tilstand af åndfuldhed, som blandt andet opstår, fordi de praktiserende har erhvervet sig evnen til at tale i tunger (op.cit.62) og derved blive bønfulde og spirituelt modnet (op.cit.55). Men hvad bliver man fyldt af gennem mindfulness? Sig selv? Hvad er det, man beder om, når man mærker efter, spænder af og siger tak til kroppen?

I de mange beskrivelser, jeg har lyttet til, af, hvad der sker, når man dyrker mindfulness, taler folk ikke om at blive opfyldt af sig selv eller noget andet. De taler derimod om, at mindfulness besvarer et behov for at blive tømt for tanker, lettet for tunghed, at få skabt rum til luft, at få luget ud. Alice på 35 beskriver eksempelvis, en dag hvor vi sidder på hendes kontor, hvordan hun gennem mindfulnessmeditation oplever at lindre sorgen over sit dødfødte barn, fordi meditationen får „følelserne væk fra kroppen“. Sorgen, der for Alice sidder tungt i kroppen, bliver lettere at bære, når hun indimellem mediterer og derigennem rækker følelser ud i „strakt arm“. Snarere end at blive fyldt op af en indre eller ydre kraft virker mindfulness til at skabe en form for positiv tomhed, en kærkommen stilhed og ro for Alice. Ydermere, hvor Reinhardt viser, at det at udvikle en bønsspraksis og leve et liv i bøn kan være en måde at afstå fra verdens fristelser på, fx ved at bruge bøn til at overholde faste og cølibat, er mindfulness, som det blev beskrevet i mit feltarbejde, en måde at omfavne kroppens impulser og nuets sanselige potentiale på. En central øvelse i mindfulness er rosinøvelsen, hvor deltagerne nærstuderer en rosin og træner deres sanser ved at betragte, smage og mærke på den. Den krop, der måske før havde svært ved at mærke efter, en effekt, mange oplever i forbindelse med stress, bliver gennem sådanne øvelser og meditation hjulpet til at genopdage sin sanselighed, mærke, smage, lytte, føle,

dufte og i det hele taget åbne sig for verdens indtryk. Hvor Reinhardts informanter således bruger bøn til at forholde sig restriktivt til kropslige impulser og overholde kristne bud som faste og cølibat, bruger mindfulnesskursister kropsscanninger og meditationer til at åbne sig for kroppens signaler og sanselige indtryk og tage dem ind uden moralske vurderinger.

Reinhardt definerer bøn som en kropsliggjort færdighed og dyd, hvorigennem tro bliver en vane og et dagligt engagement, som fastholdes af det kontinuerlige bønssarbejde. Samtidig er et liv i bøn uafvendeligt et afventende liv, hvor løftet om Jesu genkomst eksempelvis skaber en særlig tidslighed, en tilstand af at leve i håbet og dvæle i Guds egen tid (Reinhardt 2017:70). En sådan produceret tidslighed igennem bøn er ikke begrænset til eksemplet med karismatiske kristne, men kendetegner i det hele taget mange bønsspraksisser, som de øvrige artikler i dette temaanummer også viser eksempler på. Interessant er det derfor at bemærke, at hvor religiøs bøn typisk rækker frem eller tilbage i tid, er mindfulnessmeditationer rettet mod nuet. I mindfulness er der ikke et afventende og håbefuldt eller angrende og afsonende element, snarere tværtimod, idet meditation og andre mindfulnesspraksisser orienterer sig mod det „nu“, der er lige nu. „Hvordan har du det lige nu? Hvad kan du mærke, sanse, høre? Hvilke tanker registrerer du lige nu? Hvilke følelser opstår der i kølvandet på disse tanker?“ Det, der står helt centralt i mindfulnessmeditation, er altså kroppen og oplevelsen af kroppen, nuet og evnen til at mærke efter.

Men denne hengivelse til sansninger og kropslige impulser er kun hensigtsmæssig til en vis grænse ifølge megen mindfulnesspædagogik. Mindfulnesspraksisser søger nemlig samtidig at hjælpe deltagere med *ikke* at lade sig mærke af nuets indtryk og kroppens tilstand. Eller rettere, der er bestemte indtryk og kropslige fornemmelser, som ikke bør sætte deres varige aftryk. Derfor taler man i mindfulnessundervisning om at træne sig til et „teflonsind“, en attitude, hvor sanseindtryk, tanker og følelser bliver budt velkommen, fx i foden, men hvor samme indtryk bliver givet slip på eller forløst på den ene eller anden måde umiddelbart efter. „Sig tak til foden for dens hårde arbejde,“ som Agnete foreslår som en måde at forholde sig til smertefulde sansninger på. Det samme gør sig gældende for tanker og følelser. Hvis man mærker vrede under en meditationsøvelse, kan man hilse vreden velkommen og dernæst give slip igen. Sådan en bevægelse illustreres ofte med et billede af en himmel med hvide skyer. Vreden indtræffer som en sky på en himmel, og den mediterendes opgave er at lægge mærke til skyen velvidende, at himlen konstant forandrer sig og snart igen er blå. Skyen er forbipasserende, og derfor bør den ikke gøre varigt indtryk. Man skal *mærke efter*, men *ikke lade sig mærke* unødigt af vreden, smerten eller glæden. „Feel it, heal it. Name it, tame it“, som et ofte brugt mindfulness idiom lyder.

Mindfulnesspraksisser indeholder således – ligesom religiøse bønpraksisser – det, jeg kalder en etisk-affektiv disciplinering, det vil sige ideer om og kropsarbejde rettet mod, hvordan man er et godt og balanceret menneske og til størst gavn for sig selv og andre. Men hvor religiøs bøn ofte indebærer en rettedhed mod en ydre instans, som placerer den bedende på en særlig måde også i forhold til fremtid og fortid, er mindfulnessmeditation som oftest kendetegnet ved at rette sig mod kroppen i sig selv og mærke det nu, som er, og gennem introspektivt arbejde at afstresse og acceptere kroppens og nuets forhold. Som nævnt indledningsvis er der mange forskellige måder at definere og dyrke mindfulness på, og nogle vil givetvis være mere spirituelt og måske endda religiøst rettede. I det næste afsnit vender jeg tilbage til kursuslokalet og Agnetes undervisning for netop at illustrere det komplekse vidensapparat, mindfulnessundervisning bygger på, hvor referencer til buddhisme, neurovidenskab og psykologi blandes og virker sammen.

Monkey mind: Hvordan mindfulnessundervisning afmærker kroppen gennem sproglige begreber og visualiseringer

‘Hvorfor er mindfulness vigtigt?’ Agnete ser spørgende ud på os og peger mod det sammenklipsede sæt af printede PowerPoint-slides, vi alle har fået uddelt som supplement til timen. ‘Fordi vi har en vandrende hjerne. En *monkey mind*.’ Der rynkes et par bryn rundt om bordet, og hun skynder sig at koble monkey mind med et mere velkendt ord: stress. Agnete, som er uddannet erhvervspsykolog, forklarer, at monkey mind er, når vores hjerne løber af med os, hvilket hænger sammen med vores stressrespons. ‘Hjernen scanner omgivelserne efter trusler, selvom den slet ikke behøver at gøre det. Det er det, der kaldes default modenetværk. Men vi behøver ikke være ofre for vores biologi. Vi kan vælge at træne vores opmærksomhed – med mindfulness.’ Agnete uddyber sin pointe ved at beskrive, hvordan menneskets forfædre havde gavn af hjernens trusselsapparat. Det var smart at udskille store mængder adrenalin, når man skulle kæmpe imod eller løbe fra farlige dyr på savannen. ‘Det er derimod ikke særlig smart i vores arbejdsliv anno 2019 at reagere på det, der truer os, ved at løbe væk eller slå fra sig.’ Holdet ler, mens hun maler et billede af medarbejderen, der enten giver sig til at slås eller løber skrigende væk, når chefen kommer med nye opgaver.

Jeg gengiver denne scene fra mit feltarbejde, fordi det ikke kun er selve det at sidde i meditation, der skaber en mere mindful krop. Det forståelsesapparat, som mindfulnessundervisere tilbyder, er også et vigtigt element i det etisk-affektive arbejde mod en mindful krop, som fx når koncentrationsbesvær beskrives som et udtryk for menneskets monkey mind. Agnete griber ikke udtryk som monkey mind ud af den blå luft. Sådant et udtryk er del af et rigt vokabularium, som

iværksættes under mindfulnessundervisning for at forklare eksempelvis processer i hjernen, stresstilstande eller meditationsteknikker. Første gang, jeg fik identificeret min hjerne som en monkey mind, sad jeg på feltarbejde i det nordlige Indien og lyttede til en yogaguru, som guidede mig og omtrent 50 andre gennem klassisk yogafilosofi. Der er langt fra yogaskolen i Indien til kursuslokalet i indre København, men begreber som monkey mind forbinder forskellige meditative praksisser som hatha yoga og mindfulde kropsscanninger på tværs af landegrænser og kulturelle kontekster. Hvor den indiske guru primært beskrev monkey mind i form af en lignelse, en historie om en abe, der forsøger at få en banan op af en krukke, aktualiserede Agnete begrebet monkey mind ved hjælp af et hypermoderne ord fra neurovidenskaben, default mode-netværk. Det er typisk for mindfulnesspædagogik, at begreber fra buddhistiske og hinduistiske praksisser, yogafilosofi, psykologi og neurovidenskab blandes (Eklöf 2016), og det er netop underviserens evne til at koble „østens visdom“, som underviseren Peter kalder det, med evidensbaseret fakta, der fascinerer mange deltagere. Begreber som monkey mind og default mode-netværk er med til at afmærke den mediterendes krop og skabe nye forståelsesrammer for, hvad det er, vi mærker, når vi mærker efter, og hvordan vi skal reagere på det. Hvordan reagerede deltagere så på fx at høre om monkey mind og default mode-netværk? Ruth beskrev, hvordan begrebet default mode-netværk var blevet et referencepunkt, som hjalp hende til at identificere, når hun var uopmærksom. Alice tog også taknemmeligt nye begreber fra mindfulness til sig og definerede mindfulness som noget, „der mangler i Vesten, hvor vi er blevet religionsløse og leder efter mere indhold i vores tankegang og vores liv, som Østen måske stadig har“. Ruth og Alice udgør et eksempel på en generel trend blandt mindfulnesskursister til at omfavne mindfulness som værdifuld, både fordi, som Alice udtrykker det, det fremsættes som videnskabeligt „beviseligt“, og fordi religionen er „taget ud af det“, samt fordi det dertil tilbyder en ekstra komponent, som nogle definerer som spirituel, andre livsfilosofisk og andre igen som østlig eller antik visdom. For Ruth og Alice var det dog den oplevede effekt, mindfulnesspraksis havde på deres følelsesliv og kropslige velvære, der gjorde den særligt værdifuld. For Ruth blev mindfulnesspraksis en måde at håndtere stress på arbejdspladsen i forbindelse med fyringsrunder og centralisering på (se også Hedegaard 2020b). For Alice blev meditationsøvelserne en måde at bearbejde sin sorg på ved få „følelserne væk fra kroppen“, hvilket i første omgang kan lyde kontraintuitivt. Undervisere som Agnete opfordrer netop deltagere til at sanse nuets oplevelser med de tanker, følelser og kropslige fornemmelser, det indebærer. For Alice blev sådanne sanseøvelser imidlertid en måde at sortere i virvaret af følelser på og skille dem ad og holde dem ud i strakt arm. Ved at gå ind i følelserne, sanse, mærke sig selv gennem øvelser

som skyøvelsen kunne hun fx identificere følelsen af skyld, og gennem en accept af skyldfølelsen og et fokus på åndedrættet og kropslige fornemmelser forsøgte Alice at lade følelsen af skyld passere forbi uden at lade den dominere hendes følelsesmæssige tilstand.

Når Alice fortæller mig om sine oplevelser af at få følelserne væk fra kroppen, samt hvordan mindfulness hjælper hende i samværet med sin fireårige datter, og hun samtidig understreger den generelle vigtighed af mindfulness for meningsfuldheden i et vestligt ikke-religiøst liv, fortæller det os noget om den komplekse virkning, mindfulness kan have på dagskursister som Alice. For Alice handlede mindfulness i høj grad om at lære den hårfine balance mellem at mærke sig selv og ikke lade sig mærke for meget med, hvad hun møder i meditation, hvad end det er skyldfølelser, vrede, glæde eller afmagt. Dette er ikke mindst vigtigt i arbejdslivet, understreger Alice, hvor hendes evne til at sige „pyt“ er vokset med mindfulnessstræningen. I det følgende vil jeg vende tilbage til nogle empiriske eksempler fra min felt og beskrive forbindelsen mellem selve det at træne at mærke efter med konteksten og baggrunden for dette sansearbejde, nemlig den danske arbejdsplads.

Meditationens virkning og kontekst: Hvorfor dyrke mindfulness på arbejdspladsen?

En af de første gange, jeg var med til Agnetes undervisning, bad hun det pågældende hold om at danne en rundkreds. Forinden havde alle kursister valgt et billede fra en stor bunke postkort på et bord i midten af kursuslokalet. Billedet skulle illustrere den pågældende kursists intention med mindfulness. „Spørg dig selv, ’hvorfor er jeg her?’“ var Agnetes opfordring. Folks intentioner med mindfulness var rørende, personlige og dybfølte. Særligt en af billedbeskrivelserne gjorde indtryk på mig. Det var Olivia, en HR-medarbejder, som havde valgt et billede af en murstensvæg tagget med sort graffiti. I midten af det mørke inferno af tags tittede et lille felt af pink frem. Olivia beskrev, hvordan hendes arbejdssituation følte som dette sorte virvar. Endnu en omstrukturering havde skabt uro og usikkerhed, og hun og hendes kollegaer vidste ikke, hvad fremtiden bragte, om de fx skulle flyttes til en anden afdeling, eller om de overhovedet kunne beholde deres job. Det var en tung atmosfære, der trak hende ned, forklarede hun. Hendes ønske med at lære at meditere var at finde en måde at holde sig oven vande på. Hun ville være det lille stykke pink, der ikke sank midt i det sorte kaos. „Jeg tror, det er derfor, jeg er her,“ sagde Olivia. „For at arbejde med mig selv.“ Olivia har tidligere i sit liv været syg med stress, og beslutningen om at prøve mindfulness var derfor også en del af et forsøg på at undgå at blive stresset igen.

Under mit feltarbejde kæmpede jeg med at finde forbindelsen mellem det kropsnære arbejde, som vi udførte i fx kropsscanninger, og relevansen i dette arbejde for de travle kontorer, folk derefter tog tilbage til. Hvordan kan det være, at det at mærke efter med mindfulness var blevet en ingrediens i opskriften på at undgå stress? I denne artikel er det kun muligt at fortælle en lille del af den historie ved at fokusere på den sensibilitet, mindfulnessøvelser er med til at kultivere (se også Hedegaard 2020a). Som jeg beskriver ovenfor, er denne sensibilitet kendetegnet ved en øget sanselighed og opmærksomhed på øjeblikkets sensoriske indtryk samt på ens egen krop og dens signaler. Samtidig er denne sensibilitet kendetegnet ved evnen til at lade øjeblikkets ubehag som ophobet stress, frustration og tankespind opløse sig som skyer på en himmel. Det er netop opøvelsen i at sanse „de små ting“, som Agnete siger, fuglenes lyde, kaffens duft og følelsen af et kram, som kan hjælpe med at give slip på „de store ting“ som den tunge atmosfære på arbejdspladsen. I Peters og Agnetes undervisning er det mindre relevant, hvilke omstændigheder der har bragt medarbejdere i en stresstilstand. Fokuspunktet er, hvordan det meditative arbejde kan hjælpe udøverne af mindfulness med at forholde sig til udfordringer, stress og pres på arbejdspladsen snarere end at forandre forholdene.

Ud over timerne i Agnetes kursuslokale tilbragte jeg meget tid i et medicinalfirma, hvor underviseren Peter guidede adskillige hold ansatte i mindfulness-meditationer i ti ugers forløb designet i samarbejde med firmaets HR-afdeling. For medicinalfirmaet var mindfulnessforløbet et led i en optimeringsproces, hvor personalet skulle „løbe stærkere“, som Susan, HR-chefen, sagde. Forhåbningen var, at mindfulness kunne hjælpe medarbejdere med at håndtere stress og utilpashed i løbet af arbejdsdagen ved at lave korte meditationer, tjekke ind og mærke efter. På den måde var både produktivitet og trivsel sikret gennem den særlige sensibilitet, mindfulness forhåbentlig kunne fostre – en sensibilitet over for kroppens faresignaler og nuets potentiale. Da forløbet for de 84 tilmeldte medarbejdere blev evalueret, blev medarbejderne gennem 32 spørgsmål i et spørgeskema spurgt, om de oplevede, at de var blevet bedre til at lytte til sig selv, være nærværende og mere tilpasse gennem mindfulness. Ledelsen evaluerede ikke arbejdspladsens forhold i de mange spørgsmål, men udelukkende, hvorvidt den enkelte medarbejder havde været i stand til at blive mindful.

Andre forskere har beskrevet denne måde at placere ansvaret for arbejdsstress hos den enkelte medarbejder på som en neoliberal tendens og konsekvens af New Public Managements indtog på det danske arbejdsmarked (se fx Willig 2016; Sørensen 2015). Hvor Willig og Sørensen fokuserer på medarbejders oplevelse af ikke at kunne ytre sig frit og kritisk på arbejdspladsen, har jeg i mit arbejde fokuseret på arbejdspladsens invitation til, at medarbejdere øver sig i at

mærke efter, en invitation, som måske hænger sammen med den forstummede kritik. I stedet for at kritisere omstændighederne inviteres medarbejdere til i stilhed at mærke efter, hvordan det høje tempo påvirker dem. På den måde kan HR-chefen Susan, som bekymrer sig om medarbejdernes ve og vel, imødekomme det uomtvistelige faktum, at der er risiko for at opleve stress, når man løber stærkere, uden at skulle ændre på den realitet, at tempoet skal skrues op. Hun kan opfordre folk til at mærke efter i løbet af dagen, mens de løber stærkere, groft sagt. Man kan derfor forstå evnen til at mærke efter uden at lade sig mærke med det som en særlig sekulær sensibilitet, der er opstået, i takt med at arbejdspladser er blevet underlagt selvstyring, større pres, konkurrence og prekære forhold. På den måde bliver mindfulnessmeditation en bøn til kroppen om at slappe af i små mellemrum i løbet af dagen og lade stress og jag prelle af. Det bliver en bøn til kroppen, hvor det ikke er en ydre instans, der formildes eller søges ændret, men derimod de tanker, følelser og smerter, der opstår i kølvandet på en presset situation. Kultivering af en sådan sensibilitet balancerer på en knivsæg. Medarbejderne opfordres til at blive bedre til at mærke efter og mærke sig selv, men de skal også være i stand til ikke at lade sig mærke med eksempelvis uro i forbindelse med nye opgaver eller udfordringer. Historisk set er der ikke noget nyt i, at sensibilitet må balanceres, at man både må være i stand til at mærke efter og være mådeholden med at mærke sig selv for meget. Lad mig i det følgende afsnit uddybe denne pointe ved at inddrage Talal Asads forståelse af den sekulære krop samt hans tanker om smerte og sensibilitet.

Mærk efter: mindfulness som et balancerende arbejde mod en sekulær sensibilitet

Asad bruger smerte som indgang til at undersøge, hvad der konstituerer den sekulære krop og beskriver, at smerte i det såkaldt sekulære samfund – modsat det religiøse – er privatiseret, og at man her søger kausale forklaringer på smerte. Smerte må bevises i en meningsfuld biologisk sammenhæng, sådan som Agnete faktisk gør det i kølvandet på den kropsscanning, hun instruerer. Når vi bliver stressede og oplever smerte og symptomer som koncentrationsbesvær, søvmangel og forhøjet blodtryk, skyldes det neurologiske strukturer i hjernen og instinktive biologiske reaktionsmønstre, forklarer hun. De fysiske smerter, funktionsforstyrrelser og følelsesmæssige frustrationer, som har drevet vidensarbejdere på mindfulnesskursus, forklares af Agnete med henvisning til hjernens processer, hvad der ifølge Asad er typisk for en sekulær tilgang til kroppen og kroppens smerte.⁵ Hvad der alligevel er så interessant i Agnetes kropsscanning som beskrevet i starten af artiklen, er den religiøst velkendte måde, hvorpå hun

anmoder kroppen om at balancere disse kropslige ubalancer. „Må mit knæ finde velbehag,“ siger hun eksempelvis. Sådant en formulering minder om formuleringer i kristen bøn, hvor Jesus fx citeres for at sige: Må I finde velbehag i mig. Det religiøse sprog, som Agnete blander ind i meditationen, komplicerer kropsscanningen som en udelukkende sekulær aktivitet og tilfører også, i min egen erfaring, en inderlighed til den ellers profane kropspraksis, som slutter med at takke hjernens milliard celleforbindelser. Mindfulnesspraksis både bekræfter og taler imod Asads tese, at smerte i et sekulært samfund er privatiseret. I det kursuslokale, hvor jeg blev undervist af Agnete, var der til en vis grad plads til både psykisk og fysisk smerte. Det var naturligt at opleve fysisk og psykisk smerte, og kursister bekendte deres smerte over for hinanden. Samtidig bearbejdede vi smerten ved at vende os indad, mærke os selv, i stedet for at tale om de strukturer og omstændigheder, der frembragte smerten. Vi anmodede i fællesskab vores egen krop om afslapning. Mindfulnesskurset åbnede på den måde for en mindre privatiseret tilgang til smerte, men samtidig blev smerten ikke anerkendt som andet end individuelle sansninger og tanker.

Asad har i sine refleksioner over den sekulære krop henvist til historiske forskelle mellem dydig sensibilitet og hystera med reference til Patricia Spacks beskrivelse af sensibilitet i starten af 1800-tallet. I Spacks analyse af begrebet hystera viser hun, at hvor en vis grad af sensibilitet var et godtaget udtryk for det private selvs taktfulde følelser, nemlig at være i stand til at føle andres lidelse, var hystera dets modsætning. Det at mærke efter, både på andre og sig selv, medfulgte sociale sanktioner eller bifald. At være tilpas sensibel blev anset som en nobel egenskab, hvorimod hysterisk sensibilitet var anset som grænseoverskridende og selvoptaget og en perversion af sensibilitet (Asad 2011:666). I Asads beskrivelse af den sekulære krop i vor tid bruger han figurer som „hypokonderen“ og „den hysteriske“ som eksempel på karakterer, der mærker *for meget* – de mærker noget, som ikke kan bevises – mens den sensible medfølende person mærker tilpas til at føle sympati for sine medmennesker på en hensigtsmæssig måde. Centralt i mindfulness er et lignende balancerende arbejde mod at genopdage kroppens smerter og sanselighed, at mærke efter og at være sensibel, ikke bare for at hjælpe sig selv til at få det fysisk og mentalt bedre, men også for at åbne sig mere for resten af verden. For at blive taget alvorligt i en sekulær sammenhæng skal den arbejdende krop dog være balanceret sensibel – i stand til at mærke efter, men samtidig ikke lade sig mærke for meget med omstændighederne. Når jeg siger, at det er et balancerende arbejde, er det, fordi det netop ikke må blive hypokondrisk eller hysterisk. HR-chefen Susan illustrerede denne pointe godt, da hun beskrev sin bekymring forud for mindfulnesskurset i medicinalfirmaet. „Man kan jo også komme til at tale for meget om stress. Lige pludselig så

har alle stress, bare de mærker en smule ondt i maven.“ For Susan var mindfulness også en teknik til at mærke efter, hvornår man havde det godt, og en mulighed for at lune sig ved succeser på arbejdspladsen. Mindfulness skulle således ikke bare være en opmærksomhed mod det affektivt problematiske, men også det glædelige „rush“, som arbejdet kan give.

Det at kunne mærke efter er ikke blot i arbejdssammenhænge, men i det hele taget i det danske samfund en dyd, som debatteres som en balancegang. „Mærk efter!“ lyder titlen i læge Jesper Bay Hansens bog med taglinen: „Det er ikke altid nemt at mærke efter, så det bliver gjort, men ikke overgjort. Selvregulering er kodeordet, både når vi mærker indad og udad“ (Bay-Hansen 2015). „Stop med at mærke efter“ lød det mere konsekvente budskab fra Svend Brinkmann i den bog, der gjorde ham til Danmarks måske mest prominente forsker (Brinkmann 2014). Sådanne opfordringer til at mærke efter, men ikke mærke for meget efter er blevet populære som et forsvar mod individualiserende tendenser i tiden. Det menneske, der mærker for meget efter, er selvcentreret, endda ynkeligt og offer for en selvrealiseringstrend (Abrahamsen 2014). Gennem mindfulnessøvelser arbejder medarbejdere mod en særlig sekulær sensibilitet, at være i stand til at mærke efter uden at mærke for meget, og på denne måde indgå produktivt og glædesfuldt i et hektisk arbejdsliv, uden at, som Olivia sagde, synke ned i kaos. Det sekulært sensible og mindfulde menneske har altså situationsfornemmelse, fingerspidfølelse og selvkontrol og udviser etisk takt ved at mærke tilpas meget efter. At kunne mærke sig selv uden at mærke for meget blev for Olivia, Ruth og de mange andre kursister en måde at blive i arbejdslivet uden at få stress.

Konklusion: den mindfulde medarbejder

I denne artikel har jeg undersøgt, hvad der er på spil, når medarbejdere mærker efter med mindfulnessmeditation. Jeg har vist, at hvor den bedende i religiøs bøn som oftest henvender sig til en almægtig anden, henvender den mediterende i mindfulness sig til egen krop for at bede om afslapning, afstresning og ro. For at undgå, at medarbejdere rammes af stress, hjælpes medarbejdere gennem mindfulness netop til at mærke sig selv og afkode kroppens signaler. Gennem dette sansede arbejde instrueres kursister også til at lære at give slip på det, de mærker. Hvor religiøs bøn, illustreret i Reinhardts eksempel fra Ghana, disciplinerer den bedende til at fordybe sit forhold til Gud og blive badet i Kristus, beskriver mindfulnesskursister effekten af mindfulness som stilhed, tomhed, lethed, ro. Jeg har beskrevet det arbejde, som kursister på mindfulnesskurser udøver, som en kultivering af en sekulær sensibilitet. Det gør jeg med henvisning til den pågående debat inden for antropologiske og religionssociologiske studier, som interesserer

sig for, hvad en religiøs kontra en sekulær krop kan være. I de 37 interviews, jeg lavede med vidensarbejdere i forskellige funktioner i mit ph.d.-feltarbejde, var der en klar tendens til, at det at meditere indebar et håb om at kunne forblive i jobs, der bød på hård konkurrence og højt tempo, og som krævede fuld dedikation fra den enkelte trods omstrukturering, overarbejde og uforudsigelig fremtid. Jeg argumenterer derfor for, at den særlige sekulære sensibilitet, der udvikles gennem mindfulness på arbejdspladsen, hænger tæt sammen med nutidens arbejdsmarkeds krav om fokus, fleksibilitet, selvstyring og robusthed i arbejdslivet. Den mindfulde krop og dens sekulære sensibilitet er både kendetegnet ved rationaliseret mådehold og hengiven nydelse af nuets indtryk, og mindfulnessmeditation er et eksempel på, at den måde, vi mærker os selv på, og den måde, vi mærker andre på, ikke blot er en intuitiv, biologisk om man vil, evne, men en orkestreret aktivitet, hvor moralske idealer og samfundsnormer er iblandet. Mindfulnessøvelser bliver hermed en bøn til kroppen om at nyde nuets goder, give slip på følelsen af stress og pres og indgå åbent, roligt og fokuseret i arbejdslivet.

Noter

1. Scheer, Fadil og Johansen undersøger, inspireret af Asad, det sekulæres „grammatik“ (Asad 2011:673) og forstår det sekulære i relation til bredere historiske baggrunde, politiske omstændigheder og kulturelle fænomener som noget, der praktiseres, opleves og mærkes (Scheer, Fadil & Johansen 2019:1, 7).
2. Charles Hirschkind har i sine analyser af kassettebåndsgudstjenester i Egypten vist, hvordan muslimske mænd søger at udvikle dyder som beskedenhed, ydmyghed og gudsfrygt. Hirschkind argumenterer for, at kroppen nødvendigvis må kultiveres på lignende måder i såkaldt sekulære sammenhænge, og efterspørger analyser af dette (Hirschkind 2011).
3. Religionssociolog Jørn Borup har med udgangspunkt i Aarhus påvist en eksplosiv stigning af mindfulnessudbydere på 75 procent fra 2012 til 2015 (Borup 2016:13).
4. „How to be mindful in Salah“, <https://amuslimmama.com>.
5. Andrea Muehlebachs analyser af frivillighed i den italienske region Lombardiet tilbyder en anden interessant diskussion af smerte og sekulær sensibilitet (Muehlebach 2012), hvor det at udvikle en sensibilitet over for sit indre, „at se med hjertet“, ses som nødvendigt for at blive sensitiv over for andres lidelse. Ulig Asads analyse af, at smerte er privatiseret i det sekulære samfund, viser Muehlebach, hvordan det at genkende andres smerte, det, hun kalder „the technique of cosuffering“, fungerer som forudsætning for sekulært, etisk medborgerskab i Italiens smuldrende velfærdsstat (op.cit.120).

Litteratur

- Abrahamsen, Sebastian
2014 Hold op med at mærke efter i dig selv. *Dagbladet Information* 22.9.
- Arat, Alp
2017 What It Means to Be Truly Human. The Postsecular Hack of Mindfulness. *Social Compass* 64(2):167-79. <https://doi.org/10.1177/0037768617697390>.
- Asad, Talal
2011 Thinking about the Secular Body, Pain, and Liberal Politics. *Cultural Anthropology* 26(4):657-75. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01118.x>.
- Bandak, Andreas
2017 The Social Life of Prayers. Introduction. *Religion* 47(1):1-18. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1225904>.
- Bay-Hansen, Jesper
2015 Mærk efter! København: Mindspace.
- Borup, Jørn
2016 Mindfulness as a Booming, Diverse and (Non) Religious Phenomenon-Mapping and Analyzing Mindfulness in the City of Aarhus. *Religion i Danmark* 7(2):1-16.
- Brinkmann, Svend
2014 Stå fast. Et opgør med tidens udviklingstvang. København: Gyldendal Business.
- Cassaniti, Julia
2018 Remembering the Present. *Mindfulness in Buddhist Asia*. New York: Cornell University Press.
- Cook, Joanna
2017 Mind the Gap. Appearance and Reality in Mindfulness-Based Cognitive Therapy. In: D. McMahan & E. Braun (eds): *Meditation, Buddhism, and Science*. New York, NY: Oxford University Press.
- Eklöf, Jenny
2016 Saving the World. Personalized Communication of Mindfulness Neuroscience. In: R. Purser, D. Forbes & A. Burke (eds): *Handbook of Mindfulness. Mindfulness in Behavioral Health*. Cham: Springer International Publishing.
- Fjorback, Lone O.
2021 Hvad er problemet? *Weekendavisen* 14.1.
- Fjorback, Lone O. & Johanne Pallesen
2016 5 grunde til, at vi skal træne vores mentale sundhed. *Dagbladet Politiken* 2.8.
- Gallagher, Delia
2020 Pope Francis Prays for a Coronavirus Miracle at “plague” Crucifix Church. CNN: <https://www.cnn.com/2020/03/16/europe/pope-francis-prayer-coronavirus-plague-crucifix-intl/index.html>. Læst 15.4.2020.
- Gleig, Ann
2019 *American Dharma. Buddhism Beyond Modernity*. New Haven & London: Yale University Press.
- Hedegaard, Marianne Viftrup
2020a Mindful Work. An Ethnography of Mindfulness and the Sociality of Feeling in Danish Workplaces. Ph.d.-afhandling. København: Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

- 2020b The Mindful Gardener and the Good Employee. *Mindfulness Practice and Affective Labor in the Danish Workplace*. In: T. Brox & E. Williams-Ørberg (eds): *Buddhism and Business. Merit, Material Wealth, and Morality in the Global Market Economy*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- 2015 Mellem omsorg og optimering. Et antropologisk studie af etiske tilblivelsesprocesser og daglig disciplin blandt yogaudøvere i Rishikesh. *Speciale*. København: Institut for Antropologi, Københavns Universitet.
- Henkel, Heiko
2005 Between Belief and Unbelief lies the Performance of Salat. Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3):487-507. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00247.x>.
- Hirschkind, Charles
2011 Is there a Secular Body? *Cultural Anthropology* 26(4):633-47. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01116.x>.
- Keane, Webb
2008 The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14(s1):S110-27. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2008.00496.x>.
- Mahmood, Saba
2012 *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Muehlebach, Andrea
2012 *The Moral Neoliberal. Welfare and Citizenship in Italy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Pagis, Michal
2019 *Inward. Vipassana Meditation and the Embodiment of the Self. Fieldwork Encounters and Discoveries*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Purser, Ronald
2019 *McMindfulness. How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater.
- Purser, Ronald & Joseph Milillo
2015 Mindfulness Revisited. A Buddhist-Based Conceptualization. *Journal of Management Inquiry* 24(1):3-24. <https://doi.org/10.1177/1056492614532315>.
- Reinhardt, Bruno
2017 Praying until Jesus Returns. Commitment and Prayerfulness among Charismatic Christians in Ghana. *Religion* 47(1):51-72. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1225907>.
- Samuel, Sigal
2020 "Our Calm Is Contagious". How to Use Mindfulness in a Pandemic. *Vox* 18.3.
- Scheer, Monique, Nadia Fadil & Birgitte Schepelern Johansen (eds)
2019 *Secular Bodies, Affects, and Emotions: European Configurations*. New York: Bloomsbury Academic.
- Stanley, Steven
2012 Mindfulness. Towards A Critical Relational Perspective. *Social and Personality Psychology Compass* 6(9):631-41. <https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2012.00454.x>.

- Stanley, Steven & Ilmari Kortelainen
2019 Assembling Mindful Bodies. Mindfulness as a Universal “Laboratory of Practice”.
In: S. Salmenniemi (ed.): Assembling Therapeutics. Cultures, Politics and
Materiality. Abingdon, Oxon & New York, NY: Routledge.
- Sørensen, Pelle Korsbæk
2015 Moralsk stress. En arbejdslevsanalyse af psykisk arbejdsmiljø, deltagelse og
retfærdiggørelsesprocesser blandt højtuddannede vidensarbejdere i Danmark.
Ph.d.-afhandling. Roskilde: Roskilde Universitet.
- Willig, Rasmus
2016 Afvæbnet kritik. København: Hans Reitzels Forlag.
- Wilson, Jeff
2014 Mindful America. Meditation and the Mutual Transformation of Buddhism and
American Culture. Oxford: Oxford University Press.

NÄRMRE ALLAH

Muslimska predikanter om privat du‘a

SIMON STJERNHOLM

I moskéer är det vanligt att se individer som står med ögonen slutna och handflatorna vända upp mot taket, kanske ljudlöst rörande sina läppar, tyst framsägande ord utan synlig åhörare. Efter en liten stund kanske de också för handflatorna mot ansiktet i en rörelse som jag i mina fältanteckningar ibland har beskrivit som „tvättande“. Detta är ett typiskt rörelsemönster för människor som är försjunkna i en personlig bön till Gud, en *du‘a*.¹ Du‘a-böner framförs även i mer offentliga och kollektiva sammanhang, exempelvis som inledning och/eller avslutning på ett religiöst arrangemang, en middag, eller en religiös studiecirkel. I denna artikel undersöker jag dock muslimska ideal och normer gällande du‘a som personlig och privat utförd bön. Mer specifikt analyserar jag hur muslimska predikanter i två danska moskéer – en sunnitisk och en shi‘itisk – instruerar sin publik i utförandet av du‘a samt tillskriver bönen effekt, funktion och mening. Genom en sådan analys önskar jag bidra till en utvecklad förståelse av hur ett personligt, rentav intimt, förhållande mellan individen och Gud kan framställas och eftersträvas i nutida danska muslimska miljöer. Detta ska ses i linje med existerande forskning rörande hur Gud görs närvarande och upplevs som verklig genom religiös praktik, såsom bön (se t.ex. Orsi 2005, 2016; Luhrmann 2012, 2020; Haeri 2021).

Det är vanligt att muslimsk bön illustreras visuellt genom fotografier av hundratals eller tusentals kroppar i koordinerad prostration. De bedjande människorna framstår ofta som en odifferentierad massa där individen närmast är omöjlig att urskilja. Den böneform som då avbildas är *salat*, vilken som liturgiskt föreskriven daglig tillbedjan är mycket central inom muslimsk praktik. Men *salat* representerar långt ifrån allt som „bön“ kan inkludera inom muslimsk religiositet. I privat utförd du‘a framhävs individens relation till Gud; inte minst föreställningar om eller upplevelser av att bli (eller inte bli) bönhörd, samt ansträngningar för att tala direkt till Gud på ett personligt plan. Du‘a kan bland annat förstås som ett medel för att uppleva sig själv vara i dialog med Gud, att formulera konkreta

önsknings, samt att beskydda sig själv från negativt inflytande. Eftersom du‘a till sin form inbjuder till personligt formulerade önsknings och känslouttryck i högre grad än den strikt ritualiserade salat, argumenterar jag i artikeln för att det bedjande subjekt som typiskt konstitueras genom du‘a är annorlunda, potentiellt mer känslomässigt orienterat och engagerat, jämfört med det bedjande subjekt som typiskt konstitueras genom salat – även när bönerna utförs av samma individ.

Samtidigt finns metodologiska utmaningar förbundet med att undersöka privat du‘a. Kollektiv du‘a utförs ofta öppet och ljudligt i exempelvis moskéer och sociala sammanhang (Henig 2015; se också Hartmann i detta särnummer), medan privat du‘a utförs individuellt, ofta avskilt från andra människor och i tystnad. Det kan därmed vara svårt att observera privat du‘a som den faktiskt utförs av individer i enrum. En möjlighet att få inblick i personlig du‘a-praktik skulle vara genom intervjuer. I denna artikel har jag dock valt att analysera två muslimska predikanter förklaringar av och praktiska instruktioner i att utföra du‘a, för att därigenom få inblick i de religiösa ideal, normer och tänkesätt – vad Luhrmann (2020:21f.) kallar en „faith frame“ – gällande du‘a som hämtas ur islamisk tradition och förmedlas till en danskspråkig muslimsk publik. Analysen är en del av ett större projekt som fokuserar på hur islam artikuleras av danskspråkiga muslimska predikanter, i synnerhet i budskap som riktas till en yngre publik. Ur en större pool av material bestående av muntligt förmedlade predikningar, föreläsningar och korta påminnelser – distribuerade via internet – har jag valt ut två exempel som trots sitt snäva fokus på du‘a även relaterar till bredare forskningsfrågor, såsom: Hur förmedlas och artikuleras islamiska ideal, normer, narrativ och praktiker i dessa predikanter muntliga framföranden? Vad slags muslimsk fromhet försöker de påverka sin publik till att utveckla, och hur relaterar dessa försök till dess sociala, tidsmässiga och politiska kontext?

I nästföljande avsnitt introducerar jag kort muslimsk bön mer generellt, för att därefter fokusera på du‘a som tradition, praktik och analysobjekt. Därefter framhäver jag utvalda analytiska poänger ur tidigare forskning med fokus på muslimsk predikan, innerlighet och det bedjande subjektet. Detta avsnitt följs av min analys av de två föreläsningarna, varefter artikeln avslutas med en konkluderande diskussion.

Muslimsk bön

Minst tre former av from muslimsk praktik framstår som relaterade till begreppet bön: den ovannämnda salat; „gudserinran“ (*dhikr*) som är central inom sufisk tradition; samt du‘a, en ofta personligt formulerad åkallan. Ett antal antropo-

logiskt och historiskt orienterade forskare har ägnat både salat och dhikr en del uppmärksamhet, medan du‘a är relativt mer förbiset. I Marion Holmes Katz bok *Prayer in Islamic Thought and Practice* (2013) analyseras hur salat växte fram som en distinkt muslimsk praktik under de första århundradena efter Muhammad. Dessutom noteras moderna utvecklingar av salat och den tidiga utvecklingen av och teologiska diskussionen kring du‘a (sistnämnda avsnitt behandlas nedan). Bland antropologiska studier av salat finns flera centrala referenspunkter (t.ex. Bowen 1989; Mahmood 2001, 2005; Henkel 2005). Henkel (2005:490) poängterar att salat-bönens kanske viktigaste aspekt är „dess förmåga att generera och signalera engagemang i ett gemensamt moraliskt ramverk som spänner över sociala skiljelinjer“. Forskningslitteraturen om sufimuslimsk dhikr är jämförelsevis mer omfattande än litteraturen om salat. I forskning om sufism och ritualer har dhikr ofta figurerat, exempelvis med fokus på ett andligt godtagbart användande av musik (t.ex. Rozehnal 2007), att utveckla ett moraliskt själv (t.ex. Pinto 2017) eller möten mellan olika andliga och psykologiska traditioner (t.ex. Sorgenfrei 2017; Abenante 2017). Dhikr skiljer sig från privat du‘a bland annat genom att den ofta är kollektiv, har en särskild böneledare, samt ofta följer ett specifikt föreskrivet mönster som etablerats inom varje sufiorden. I jämförelse är privat du‘a mer öppen för individuella uttryck och ordval samt personliga bekymmer. Dessutom framstår du‘a som huvudsakligen okontroversiell, medan vissa former av dhikr av muslimska reformister har uppfattats avvika från korrekt islamisk praktik. Min diskussion av muslimska böneformer kommer därför att fokusera på att jämföra du‘a med salat.

Även om Katz i sin bok om bön i islamisk tradition fokuserar på salat, ger hon även en översikt över hur du‘a förstods i den klassiska traditionen (2013: 29-43); några av huvudpunkterna sammanfattas här. Den arabiska termen du‘a kan översättas med „åkallan“ eller „anrop“ och används inom muslimsk fromhet för ett ödmjukt bönfallande till Gud om hjälp, eller gudomligt stöd och ingripande i en konkret situation. Du‘a kan framföras som ett spontant formulerat rop på hjälp riktat till Gud, men det finns även manualer som rekommenderar särskilda formuleringar och vardagssituationer som lämpar sig för du‘a. Du‘a liknar dhikr genom att den kan utföras som ett närmast konstant nämnande av Guds namn och attribut i vardagen. Samtidigt skiljer sig du‘a från dhikr genom att oftast även inkludera ett specifikt vädjande eller önskemål. Du‘a ingår även som en integrerad del av salat.

Islamiskt religiöst lärda har genom historien formulerat olika positioner angående vad du‘a kan uppnå. Särskilt inom sufitraktionen utvecklades idén om fullständig förtröstan på Gud (*tawakkul*) trots världsliga motgångar och prövningar.² Abu‘l-Qasim al-Qushayri (d. 1072) betonade vikten av att utveckla en

intimitet mellan den bedjande och Gud. Du‘a kan hjälpa den bedjande att gradvis utveckla en behövande, underdånig och tjänande inställning gentemot Gud. En känslöfylld du‘a kan uttrycka människans totala beroende av Gud, vår brist på självtillräcklighet. Detta är positivt för en persons andliga status oavsett konkreta resultat av våra vädjanden, poängterade teologen Abu Hamid al-Ghazali (d. 1111). Även korankommentatorn Fakhr al-Din al-Razi (d. 1210) framhävde att poängen med du‘a inte är att informera Gud om våra behov; istället handlar det om att uppvisa en tjänande, ödmjuk och beroende position i relation till Gud. Annorlunda uttryckt menade al-Razi att huvudsyftet med du‘a inte är att uppnå det vi konkret ber om, utan snarare att uppnå en „närhet“ (*qurba*) till Gud (Khalil 2011: 104) Enligt al-Qushayri kommer Gud med säkerhet att besvara böner om hjälp, men svaret överensstämmer inte nödvändigtvis med vår önskan. Vidare påverkas en böns verkningsfullhet av hur den utförs i praktiken, inklusive ordval och kroppshållning, samt den bedjandes andliga kvaliteter. En ytterligare faktor är bönsens tidpunkt: särskilt gynnsamma tidpunkter är vid fredagsbönen, under Maktens natt (*laylat al-qadr*) under ramadan, samt på Arafat-dagen under vällfärden hajj, men enligt al-Ghazali även vid prostration, regnväder och då krigande arméer möts.

I forskning som undersöker du‘a som nutida praktik kan särskilt noteras Jeffrey Guhins (2019) studie av två muslimska skolor i New York där eleverna som regel förstod du‘a som „att prata med Gud“. Guhin påpekar en skillnad gällande hur „fri“ du‘a uppfattades vara: den äldre generationen betonade betydelsen av att följa specifika ritualiserade sätt att framföra du‘a på, medan de yngre hade en mer informell du‘a-praktik. Även om de yngre inte uppfattade deras „samtal“ med Gud som en ömsesidig konversation (Guhin noterar här en skillnad gentemot de amerikanska väckelsekristna i Luhrmann 2012), var det en utbredd uppfattning att de kunde använda sitt eget språk och tala spontant om närmast vad som helst, samt att denna typ av du‘a var lika effektiv som mer formaliserade varianter. Apropå denna relation mellan ritualiserad form och inre andlig uppriktighet är det enligt Guhin (2019:35):

svårt att skilja mellan om dessa olika förståelser är resultatet av bestående debatter inom muslimsk intellektuell tradition, av en amerikaniserad misstänksamhet mot former, eller av en kombination av de två.

Guhins frågeställning kan överföras till en europeisk – och mer specifikt dansk – kontext. Hur samspelar normer och ideal rörande du‘a hämtade ur muslimska traditioner med det lokala sammanhang i vilket de artikuleras? Vilka möjligheter för personligt formulerad kommunikation med Gud – något som ofta förknippas med protestantisk religiositet – finns i du‘a enligt de utvalda predikanternas

budskap? Jag kommer att återvända till dessa frågeställningar i min avslutande diskussion.

Predikanter, innerlighet och det bedjande subjektet

Muslimsk predikan har studerats av främst antropologer och historiker, ofta med fokus på en viss nationell kontext (t.ex. Antoun 1989; Gaffney 1994; Millie 2017), en historisk period (t.ex. Berkey 2001; Jones 2012; Armstrong 2016), eller medieringsformer (t.ex. Hirschkind 2006; Moll 2018; Makboul 2017). Trots betydande kontinuitet kännetecknas muslimska predikanter verksamhet i historia och nutid också av variation, förändring och kreativitet (Qutbuddin 2019; Stjernholm & Özdalga 2020). Även om predikanter retorik inte ger en inblick i människors faktiska vardagsfromhet, står deras budskap alltid i relation till en viss historisk och kulturell kontext. För att anses som relevant och auktoritativ av sin publik måste en predikant tala på ett sätt som upplevs som meningsfullt om ämnen som betyder något för lyssnarna. I västeuropeiska länder har muslimska predikanter språk, ålder, utbildning samt personliga erfarenheter och egenskaper avgörande betydelse för vilken publik de kan beröra (Beekers 2015; Stjernholm 2019). För att nå en ung muslimsk publik är det viktigt att kunna tala det lokala språket, använda idiomatiska uttryck, referera till relevanta (populär)kulturella fenomen samt förkroppsliga erfarenheter som möjliggör identifikation. En äldre generation av religiösa ledare har ofta varit mer orienterade mot ett tidigare hemland, talat det lokala språket bristfälligt, och inte kunna relatera sin egen erfarenhet och kunskap till de ungas liv (Hussein 2018; Kühle & Larsen 2019). Det är därför viktigt att lyssna till hur en yngre generation av predikanter, som i högre grad delar livsvärld, språk och referensramar med sin publik, artikulerar islamiska påbud, normer och berättelser i sina försök att påverka människor i en from riktning (för utvecklingen i Danmark, se t.ex. Schmidt 2007; Kühle & Larsen 2019). Dessa predikanter, typiskt baserade i storstäderna, har en didaktisk roll: de försöker lära sin publik att vara muslim på bästa möjliga vis, ofta frigjort från specifika ursprungsländers kultur. Med nutida teknik kan religiös instruktion distribueras och tillgås oberoende av var du befinner dig, vilket medför att predikanter och lärare anpassar sina budskap och metoder samt att publiken i högre grad kan välja vem de önskar lyssna till (Aarset 2015; Stjernholm 2020).

Relationen mellan yttre bönepraktik och inre tankar och känslor har intresserat flera forskare, inte minst religionsantropologer med kristendom som studieobjekt (t.ex. Keane 2007; Luhrmann 2012, 2020). Niloofar Haeri (2017a, 2017b, 2021) har påpekat att innerlighet är ett fruktbart begrepp för att komparativt utforska subjektivitet, eftersom vi inte kan veta på förhand hur en individ upplev-

er och förändras av en viss from praktik (Haeri 2017a:127). Även om specifika effekter förväntas av en religiös handling måste varje individ genomgå sin egen process för att uppnå erfarenhetsbaserad kunskap om/genom den. I sin studie av äldre shiamuslimska kvinnors bönepraktiker i Iran observerar Haeri (2017b) skillnader gällande hur innerlighet i bönen artikuleras beroende på vilken slags bön det gäller. Haeris intervjupersoner var inte bara uppmärksamma på att utföra bönen, utan även på deras böners kvalitet. En enskild salat (eller *namaz*, i Haeris persiska språkbruk) kan värderas som bättre eller sämre. På liknande sätt beskriver Gregory Simon (2009) hur hans intervjupersoner på Sumatra värderar sin och andras salat beroende på i vilken grad „hjärtat“ är med i bönen, samt hur bönen samtidigt både förmår integrera individen i kollektivet och uttrycka det autonoma självet. Angående den exklusiva, innerliga koncentration på Gud som krävs under salat skriver Simon (op.cit.266):

De kan inte tänka på vad som är på TV, vad de ska göra senare, vad de önskar av Gud eller om de kommer att kunna ge mat åt sina barn följande dag. Allt detta är ingredienser i vardagslivet i den skadliga världen men inte en del av Guds transcendentia sanning som är bönens enda fokus.

Här kan observeras att flera av de vardagliga element som Simon poängterar att hans intervjupersoner inte kan tänka på när de praktiserar salat – såsom vad de önskar av Gud och huruvida deras barn kommer att kunna äta – är exakt den typ av bekymmer som du‘a inbjuder bedjande att framföra till Gud mer informellt. De olika böneformerna kan därmed aktivera olika aspekter av individens relation till Gud genom deras respektive särart. Du‘a, som mer informell och personligt utformad böneform, i vilken ett vardagligt språk används, kan medföra att Gud upplevs som närmre och mer intimt förbunden med den bedjande – mer lik en verklig, närvarande, lyssnande person (Luhmann 2020:141f., 151-53; se även Haeri 2021:111-15).

Webb Keane (2007) framhäver i sin analys av indonesiska kalvinister ett protestantiskt ideal för modern innerlighet som tar utgångspunkt i att orden som framförs måste vara „våra egna“, fria från andras ord och inflytande. Utifrån en dialogisk syn på språkliga uttryck inspirerad av Mikhail Bakhtin är emellertid orden vi uttalar alltid redan andras ord – vi lånar, citerar och parafraserar, medvetet eller omedvetet, även då vi uttrycker saker vi känner starkt inför (Tomlinson 2017: 2; se även Keane 2007:190). Saba Mahmood (2001) talar om „inövad spontanitet“ i sin analys av egyptiska kvinnors salat; uttrycket fångar väl hur det bedjande subjektet i salat inte bara mekaniskt upprepar ord, utan istället gradvis lär sig att känna på ett särskilt, fromt undergivet, sätt genom att följa en föreskriven praxis. Haeri (2017a:129) tillägger att „vi kan vara uppriktiga utan att vara spon-

tana“, exempelvis då vi identifierar oss med och använder någon annans ord för att framföra ett budskap. En analys av du‘a kan vidareutveckla dessa argument genom att framhäva det bedjande subjektets högre grad av valfrihet och individualitet gällande bönens tidpunkt och innehåll jämfört med salat. Medvetet „lånade“ fraser med emotionell laddning kan i du‘a kombineras med det bedjande subjektets ord som upplevs vara mer spontana och „egna“. Du‘a ger därmed möjligheter att kombinera „egna“ och „andras“ ord på ett sätt som individen upplever som meningsfullt i en personlig, privat och nära relation till Gud. Både Luhrmann (2012, 2020) och Haeri (2021) visar att ihärdigt bedjande kan skapa effekten att Gud upplevs som nära, lyssnande och responsiv.

Muslimska predikanter om du‘a

I detta avsnitt analyserar jag två danskspråkiga föreläsningar om du‘a som framförts i två av Köpenhamns moskéer och därefter distribuerats via YouTube. I Lene Kühle och Malik Larsens (2019: 266) översikt över Danmarks moskéer karaktäriseras bägge moskéerna som typiska „storstadsmoskéer“, vilka kännetecknas av etnisk heterogenitet, relativt omfattande storlek, hög aktivitetsnivå och en ambition att påverka både mindre moskéer och den bredare samhällsdebatten. Islam, muslimer och moskéer har under senare år varit närmast konstant omdebatterade i dansk offentlighet, med en rad identifierbara kriser samt ett ihållande utbrett misstänkliggörande av islam och muslimsk religiositet (se t.ex. Jacobsen 2009; Henkel 2010; Pedersen & Rytter 2011). Naturligtvis påverkar detta hur muslimska aktörer agerar, inte minst i offentligheten (Petersen 2020). Det kan förväntas att predikningar och tal som distribueras online aktivt förhåller sig till dessa processer då islam artikuleras – både gällande ämnesval och retoriska strategier.³ Även då dominerande islamdiskurser i Danmark inte nämns explicit, finns de med som underliggande premisser då predikanter och föreläsare försöker påverka deras publik att agera enligt fromma ideal.

Moskéerna i fråga är den sunnitiska Det Islamiske Trossamfund (moskén kallas i dagligt tal Wakf) och den shi‘itiska Imam Ali-moskén. Wakf, som dominerades av imamen Ahmed Abu Laban fram till hans död år 2007, är en central referenspunkt i offentligheten och för Danmarks muslimer. Videon från Wakf är publicerad av moskéns ungdomsavdelning, Muslimsk Ungdom i Danmark (MUNIDA), vilka är mycket aktiva på digitala plattformar (Kühle & Larsen 2019: 271). Talaren som höll föreläsningen om du‘a, Waseem Rana, har tidigare varit ordförande för MUNIDA (Jacobsen 2016:198). Imam Ali-moskén å sin sida är den största, viktigaste och mest iögonfallande shi‘itiska moskén i Danmark; den arkitektoniskt ambitiösa byggnaden stod färdig år 2015. Moskén har en persisk,

en arabisk och en dansk avdelning, vilket vittnar om de huvudsakliga språkgrupperna och uppdelningen bland Köpenhamns shi'itiska invånare. Föreläsningen som analyseras nedan framförs av moskéns huvudsakliga ansikte utåt, Mohammad Khani, som leder moskéns danska avdelning (Kühle & Larsen 2019:275-77).

Vid mina besök till Wakf och Imam Ali-moskén, vilka är belägna endast fem minuters promenadväg från varandra, har det varit tydligt att de båda attraherar många unga muslimer. Båda moskémiljöerna ligger i framkant med att artikulera islam på danska, med ett idiom och ett budskap som talar till unga danska muslimers frågor, erfarenheter och bekymmer – något som framhävts som ett stort behov av danska muslimska debattörer (se t.ex. Hussein 2018). MUNIDA har bland annat producerat olika videoserier på YouTube där (manliga) ungdomar diskuterar aktuella frågor; detta är både ett sätt att engagera fler unga i moskéns utåtriktade aktiviteter och att visa sig inkluderande och relevanta för dess förväntade publik. Även Imam Ali-moskén har utöver de vanliga liturgiska arrangemangen utvecklat aktiviteter som engagerar unga, exempelvis PR-aktiviteter i samband med högtidlighållandet av massakern vid Karbala år 680 v.t. i månaden Muharram. Vid den omfattande procession av shi'amuslimar som brukar gå genom stadsdelen Nørrebro har jag sett och talat med många unga män och kvinnor med anknytning till Imam Ali-moskén som har gått vid sidan om processionen, delat ut blommor och flygblad samt med entusiasm och stolthet informerat om Imam Al-Husayn och vad det hela handlar om. Dessa korta exempel illustrerar att båda de moskémiljöer som föreläsningarna hämtats från anstränger sig för att integrera och engagera unga i deras verksamhet samt artikulera islam på ett samtidsrelevant vis.

Vikten av du'a

Föreläsningen „Vikten av du'a“ (Vigtigheden af du'a) från Wakf är framförd i serien „söndagsdars“ (*dars* är arabiska för „lektion“).⁴ Det framgår tydligt att Rana talar till en närvarande, men på videon osynlig, publik bestående av både „bröder“ och „systrar“. Föreläsningen innehåller flera exempel på hur Rana försöker engagera publiken genom att exempelvis ställa frågor.

Rana börjar med att jämföra salat och du'a: medan förstnämnda dagliga böner är obligatoriska (*wajib*) att utföra för en muslim, är sistnämnda böneform *sunna*, alltså en del av profeten Muhammeds praktik som är frivillig att följa, men som ger välsignelser. Salat-bönerna beskrivs som „pelare“ i ens andliga hus, medan du'a sägs vara „muren“ eller „fortet“ som beskyddar pelarna. En motivation för att ständigt utföra du'a sägs vara Guds ord i Koranen: „bevara mig i minnet, så skall jag minnas er“ (2:152).⁵ Rana dröjer i sin föreläsning vid detta att Gud lo-

var att „minnas“ de som minns honom: så fort vi minns Gud i våra uttalanden, exempelvis genom att säga *subhanallah* (prisa Gud), *alhamdulillah* (lovad vare Gud) eller *astaghfirullah* (jag ber Gud om förlåtelse), kommer Gud att nämna oss personligen vid namn och minnas oss. Senare i föreläsningen poängterar han också att Gud alltid närmar sig oss mer än vi närmar oss honom: om du bara tar ett litet steg emot honom, kommer Gud (metaforiskt uttryckt) springande emot dig. Här framhäver Rana med andra ord att varje liten ansträngning vi som individer gör räknas och har betydelse för vår relation till Gud. Du behöver inte ens be en längre bön eller be om något särskilt: bara det att kort nämna eller minnas Gud och upphöja honom genom de nämnda arabiska fraserna kommer att ge stora välsignelser i form av Guds intresse för oss som individer.

Rana använder i sin föreläsning flera berättelser som antingen handlar om historiska lärde eller är hämtade ur deras texter. Bland annat berättar han att Ahmad ibn Hanbal (d. 855) en gång hade blivit utslängd ur en moské av nattvakten efter kvällens sista bön. Ahmad hade då lagt sig på trappan för att sova. En bagare fann honom där och släppte in Ahmad i sitt bageri för att han skulle få sova inomhus. Ahmad lade märke till att bagaren under hela nattens arbete ständigt nämnde Guds namn med de ofta förekommande fraserna (t.ex. *subhanallah*, *alhamdulillah* eller *astaghfirullah*). Ahmad blev imponerad av detta och frågade på morgonen bagaren: „hur länge har du gjort det?“ Svaret blev: „hela mitt liv“, varpå Ahmad frågade: „vad har du fått av Allah?“. Bagaren svarade då att han aldrig hade gjort en du‘a utan att Gud hade uppfyllt den – förutom en enda sak: „Åh Allah, låt mig få se Ahmad ibn Hanbal!“ Denna önskan hade nu uppfyllts genom att bagaren bjudit in Ahmad för att sova hos honom medan han arbetade natten igenom. Rana understryker här att bagaren inte kände igen Ahmad – det fanns inga medier som spred bilder av kända personer på den tiden, påpekar Rana, och hänvisar till den mediala kändisorienterade populärkultur hans publik är van vid. Bagaren hade alltså ännu inte insett att Gud nu hade uppfyllt även denna önskan som han framfört i sin du‘a. Berättelsen framhäver därmed att enträgna, repeterade böner, framsagda även då man samtidigt utför praktiska vardagshandlingar, kan få verklig effekt. Berättelsen förmedlar en bild av bagarens relation till Gud som okomplicerad och närmast oskyldig: han arbetar hårt, nämner Gud oavbrutet, och blir belönad genom uppfyllelse av sina fromma, icke-materialistiska önskningar.

Ytterligare en berättelse hämtar Rana från Ibn al-Qayyim al-Jawziyyas (d. 1350) skrifter, vari han sägs berätta om ett möte med *‘ubbad*, „älskare“ eller tillbedjare av Gud, vilka mötte stora prövningar och började „gå i dialog“ med Gud genom du‘a för att be om hjälp. När de upplevde „sötman“ av dialogen med Gud började de istället be om att han skulle vänta med att lösa deras problem – de

önskade förbli i sötman av gudsdialogen i deras du‘a. Denna berättelse framhäver tydligt att erfarenheten av själva bönen – upplevelsen av en nära direktkommunikation med Gud – kan framstå som viktigare än att uppnå det konkreta resultat som bönen ofta framför en önskan om. Bönen blir därmed först och främst en process som för den bedjande närmare Gud, snarare än ett medel för att uppnå konkreta önskade resultat. Att ingå i en individuell dialog med Gud framställs här som ett viktigt och legitimt mål i sig självt.

Det är tydligt att Rana tillskriver du‘a en avgörande betydelse för en from individ. Men vad säger han om hur du‘a ska praktiseras och vad man bör be om i sin du‘a? Rana betonar att profeten Muhammed och hans kompanjoner i sin du‘a brukade gråta och att gråten har en god, renande effekt. När det gäller frågan om passande innehåll i ens du‘a framhäver Rana att du endast får önska ting som är goda och tillåtna, halal. Han uppmanar publiken att inte spela „Satans roll“ genom att önska att folk ska dö eller bli sjuka, att en snygg tjej eller kille som är förbjuden, haram, för dig ändå ska bli din, eller be om mer pengar till en ny Playstation. Samtidigt betonar han att det är tillåtet att be till Gud angående ekonomiska förhållanden, till exempel om du behöver en lägenhet eller om hjälp till de fattiga. Dessa exempel är inte fokuserade på materiellt välstånd eller överflöd för att tillfredsställa dina egna lustar, utan istället för att uppfylla behov som människor i samhället har. Trots att du‘a på så vis helt legitimt kan inkludera konkreta önskemål om världsliga förhållanden, är den bästa du‘a du kan framföra enligt Rana ändå att helt enkelt lovprisa Gud – inte att nämna eller räkna upp alla problem du har. Gud vet redan vilka problem du kämpar med, säger Rana, så låt bli att beskriva i detalj allt du anser att han borde hjälpa dig med. Fokusera istället på att prisa och ära Gud. Var ödmjuk och kräv inte svar på ett bestämt sätt som du själv har föreställt dig; lita på att Gud vet vad som är bäst för dig och kommer att besvara dina böner på bästa möjliga vis, även om du kanske inte ens märker eller förstår det själv. Och vänta inte med att tala med Gud tills efter du har talat med en massa människor: vänd dig istället till Gud som ditt första alternativ när du upplever problem.

Rana påpekar också att du‘a helst ska ske i avskildhet. Han betonar att uppriktighet (eller innerlighet), *ikhlas*, är viktigt, och sann uppriktighet kommer endast då vi är avskilda från andra, där det är mörkt och ingen ser. Låt bli att be du‘a ljudligt i moskén där alla kan lyssna på dig, säger han; använd istället tid då du kan vara ensam med Gud och tala uppriktigt och innerligt. Då har din du‘a störst möjlighet att nå fram, och du kan få uppleva den sötma det innebär att vara i dialog med Gud. Denna sista punkt framhäver alltså den privata aspekten av du‘a som bidragande till dess positiva effekter.

Ett verktyg för att reglera människans intressen

Föreläsningen från Imam Ali-moskén är framförd av Mohammad Khani, som på moskéns hemsida ges titeln „sheikh“ och beskrivs som lärare i moskéns danska avdelning. Utöver danska anges han också behärska språken engelska, persiska och arabiska.⁶ Hans föreläsning har på YouTube fått titeln „Du‘a, ett verktyg för att reglera människans intressen“ (Dua, et værktøj til at regulere menneskets interesser).⁷ Även Khani talar inför en närvarande publik som inte syns i bild: han ställer frågor till publiken, gestikulerar och skämtar emellanåt.

Khani lyfter i början av sin föreläsning fram betydelsen av omsorg om det egna självet. Samtidigt framhåller han att det inte föreligger en motsättning mellan att arbeta på sig själv – till exempel genom att praktisera du‘a – och att samtidigt arbeta på att förbättra samhället. Khani fokuserar sin föreläsning på den shi‘itiska Imam Zayn al-‘Abidins (d. ca 712) exempel och talar dessutom på ett sätt som signalerar att publiken känner väl till shi‘itisk historieskrivning rörande den umayyadiska dynastin.⁸ Det är alltså tydligt att Khanis publik har en markant annorlunda uppfattning om islamisk historia och sin egen islamiska religiösa identitet än Ranas publik. Referenspunkterna skiljer sig från Ranas: här förekommer inte hänvisningar till kända sunnitiska lärde som Ahmad ibn Hanbal eller Ibn Qayyim al-Jawziyya; istället är det högt ansedda shi‘itiska imamer som åberopas.

Ett genomgående tema inom imamitisk (eller tolvimamsshi‘itisk) tradition är att imamerna uppfattas ha stått upp för det rätta och riktiga i opposition mot ett förfallet och syndigt styre. Khani framhäver följaktligen att Imam Zayn levde i ett samhälle (det umayyadiska imperiet) där folk inte längre var mottagliga för religion. Efter Karbala – det vill säga massakern på Imam al-Husayn och hans följeslagare år 680, vilket är en av hörnstenarna inom shi‘itisk historieskrivning – hade, enligt Khani, en alkoholist kommit till makten. Människor trampade på centrala islamiska värden i islams namn. Kaliferna hade förbjudit människor att citera profeten, säger Khani. Vad gjorde då Imam Zayn i detta förfärliga samhälle? Han började friköpa slavar och utbilda dessa människor, och han gavs möjlighet att göra detta genom sin du‘a. Enligt Khani hjälpte han på detta sätt upp emot 45 000–50 000 människor över en period på 40 år. Det imamen visar oss genom sitt exempel, enligt Khani, är att även under värsta tänkbara förhållanden kan utförandet av du‘a åstadkomma mirakulösa resultat för en människa, i form av ett andligt program som räddar dig från ett samhälle som är helt korrupt. Parallellerna som kan dras mellan den samhällseliga kontext Khani framhäver i sin berättelse om Imam Zayn och det nutida danska samhället ska naturligtvis inte överdrivas. Men en poäng som framgår är att om Imam Zayn kunde uppnå så mycket gott genom ihärdig du‘a i det ondskefulla samhälle han levde i, så

bör även nutida muslimer i Danmark kunna göra stor skillnad – och du‘a är ett viktigt medel för att förbättra oss själva.

Khani frågar: vad är relationen mellan du‘a och vår utveckling? Människor består av intressen, säger han. Vi har goda intressen och dåliga intressen. Dessa intressen kan behandlas i likhet med små barn som önskar sig ting: ibland kan deras intressen uppmärksammas och uppmuntras, andra gånger kan man rikta uppmärksamheten mot något annat för att komma vidare ur en låst situation. Positiva intressen ska man låta blomstra, så hela hjärtat fylls av dem. Fånga och tänk över de positiva intressena – låt dem inte försvinna, som stjärnfall. En god människa är en som har förmåga att administrera sina intressen och har kontroll över dem. Dåliga egenskaper, å andra sidan, är förbundna med att inte kunna administrera sina intressen utan låta de kroppsliga och materiella intressena, traditionellt förbundna med *nafs*, eller egot, flöda okontrollerat. Khani betonar här också att det finns berättelser som stöttar allt han säger, det är inte något han själv hittar på. Vad har då detta med du‘a att göra? En av de bästa metoderna för att få kontroll över sina intressen, påpekar Khani, är du‘a. När du talar med Gud om vad du önskar, ödmjukar dig själv inför din skapare, blir du uppmärksam på och kan administrera dina intressen. Khani hänvisar till Imam Ja‘far al-Sadiq (d. 765) som ska ha sagt att vägen till perfektion är att lära sig kontrollera *nafs*, samt att hela livet består av denna kamp – i vilken du‘a har en central roll. Imam Ja‘far sägs vidare ha sagt att du‘a är själva hjärtat av tillbedjan. Detta tillbedjans „hjärta“ kan, utifrån Khanis framställning, förstås som en process genom vilken den bedjande genom du‘a gradvis blir en bättre, mer from person, som visar en ödmjuk inställning till Gud.

Vidare påpekar Khani att du‘a är en „innehållsförteckning“ där du talar med Gud om alla de ting du har och inte har. Genom dessa samtal lär du känna värdet av dina olika intressen: vad du bör prioritera och vad som är mindre viktigt. Endast det viktiga ska du fråga Gud om, inte irrelevanta ting eller sådant vi ska avhålla oss från. Khani lyfter också fram gråten som ett sätt att avgöra vilken betydelse den bedjande själv tillskriver ämnet för bönen. Om du ödmjukar dig inför Gud och kan fälla en uppriktig tår när du ber om något önskar du det verkligen. Genom gråt kan du med innerlighet visa hur mycket du önskar det goda, säger Khani, och tillägger att Gud älskar vår gråt. Han poängterar samtidigt att gråten inte är något att sträva efter i sig själv, men genom våra känslor kan vi märka vad vi borde skruva upp eller ned för – hur vi bättre kan administrera våra intressen. Här framhävs med andra ord vikten av att den bedjande granskar sig själv i utförandet av fromma handlingar: Hur känns det när jag ber? På vilka olika sätt reagerar jag känslomässigt medan jag ber om X och Y? Vad ligger mig tillräckligt nära hjärtat för att jag ska börja gråta innerligt?

Khani uppmanar också publiken att använda Imam Zayns bönesamling för att finna inspiration till att formulera sin egen du‘a. Han ger ett exempel från Imam Zayns bönesamling på vad man kan be om: „Jag önskar kärlek till dig, Allah. Och jag önskar kärlek till de människor som också älskar dig. Varje handling som leder mig till dig.“ Detta, säger Khani, är ett „facit“ över vilka intressen vi borde ha – nämligen allt som kan föra oss närmre Gud. Sådana intressen kan vara en vägvisare och fungera som en barriär mot synd. Innan du söker rådgivning hos andra människor, säger Khani, försök att ödmjuka dig själv inför Gud och tala med honom. Och det ska ske när du är ensam. Essensen av du‘a, menar Khani, är att du talar ur ditt hjärta när du är ensam med Gud. Då kan du‘a fungera som ett medel för att reglera dina intressen och styra dig själv mot att bli en bättre människa. Liksom Rana påpekar alltså Khani vikten av att privat, i ensamhet, vända sig till Gud i innerlig du‘a.

Närmre Allah: en konkluderande diskussion

Analysen av de två föreläsningarna ger en inblick i ideal och normer för privat du‘a som predikanterna artikulera i två av Köpenhamns moskéer. Hur enskilda muslimer i Danmark faktiskt utför och upplever du‘a är en fråga för framtida forskning. Ändå kan några relevanta slutsatser dras. Till att börja med kan noteras att bägge predikanterna poängterar den process som du‘a sägs främja. Khani betonade att du‘a inbegriper en övning i att bli uppmärksam på och reglera sina intressen samt bekämpa sitt ego (nafs). Rana poängterade också den „sötma“ som kan upplevas av att ingå i dialog med Gud i du‘a, vilken kan framstå som mer värdefull än de önskningsar som framförs i bönen. Det finns en lång och rik islamisk tradition av att träna sig andligen för att uppleva närhet eller intimitet med Gud. En central aspekt inom denna tradition är ikhlas, vilket kan översättas med „uppriktighet“ eller „innerlighet“. Termen ikhlas används av Rana i hans föreläsning, men både Khani och Rana framhäver betydelsen av uppriktighet eller innerlighet i ens du‘a. Synen på gråt som bevis eller tecken på i vilken grad den bedjande önskar något (Khani), respektive gråtens renande effekt (Rana), kan vidare relateras till gråtens roll och betydelse för muslimsk praktik i både historia och nutid (se t.ex. Jones 2011; Hegghammer 2020). En processuell individuell effekt av du‘a med fokus på forandet av ett behovande, tjänande och ödmjukt själv som strävar efter närhet med Gud har också framhävts av historiska muslimska lärda.

Den kommunikation med Allah som föreställs i de två föreläsningarna är anorlunda än den vardagliga typ av interaktion med Gud som Luhmann (2012) analyserat hos amerikanska evangeliska kristna, där Gud ibland upplevs „tala till-

baka“ mer direkt. Hennes analys av hur träning kan öka böners upplevda kvalitet relaterar ändå till de processer predikanterna talar om. Luhrmann visar med stöd i religionshistorien och psykologin hur människor gradvis kan bli bättre på vissa typer av bönetekniker samt öva sin förmåga att uppleva en respons. Ranas och Khanis föreläsningar kan hjälpa publiken att i högre grad tänka och agera inom den „faith frame“ vari Gud är närvarande och responsiv (Luhrmann 2020: 21f., 136). Föreläsningarnas instruktioner till en bättre du‘a inkluderar precis de typer av handlingar och tankemönster som, enligt Luhrmann, kan leda till upplevelser av närhet och dialog med Gud. Inte minst viktigt bland dessa är det Luhrmann (2020:140) kallar „metakognition“: „att öva uppmärksamheten på tänkandet medan det utförs. När människor ber uppmärksammar de sättet varpå de visar uppmärksamhet“. Särskilt Khani uppmanar sin publik att stanna upp, lägga märke till och utvärdera sina tankar och känslor i bönen, för att därmed genom övning bli bättre.

I Henkels (2005) analys av salat framhävdes dess enande funktion över sociala skiljelinjer genom att deltagande i bönen genererar och signalerar ett delat moraliskt ramverk. Som kontrast uppmanar bägge predikanterna i denna artikel sin publik att be du‘a i ensamhet, utan andra människor närvarande. Det sägs öka innerligheten och därmed kvaliteten på bönen, vilket kan föra den bedjande närmre Gud. En annan viktig faktor som skiljer du‘a från salat är att den friare böneformen tillåter, eller rentav uppmuntrar, den bedjande att ta utgångspunkt i sina egna upplevelser, känslor och behov och uttrycka dem på ett personligt sätt i ord riktade direkt till Gud. Du‘a möjliggör en mer personligt präglad upplevelse av kommunikation, eller till och med dialog med Gud, jämfört med salat (Haeri 2021:112). Ingen av de analyserade föreläsningarna säger något explicit om vilket språk som du‘a ska framföras på. Detta kan jämföras med Guhins (2019) studie, där synen på språkbruk i du‘a skilde sig åt mellan olika generationer, samt Haeris (2021) kvinnliga intervjupersoner som reflekterar över potentialen i böner på persiska respektive arabiska. Språkbruk refererar här till två distinkta faktorer. Den första gäller det faktiska språk som talas. Medan salat enligt normen bör innehålla koranrecitation på arabiska, uttrycks inga liknande krav på att behärska fraser på arabiska för utförandet av du‘a. Den bedjande kan därmed använda ord och fraser som ligger närmre det vardagliga och personliga.

Språkbruket gäller också vad slags ord och formuleringar den bedjande använder när Gud tilltalas. Vi kan föreställa oss ett spektrum mellan två ytterlighetspositioner, från ett i hög grad ritualiserat bönespråk som huvudsakligen använder sig av bönemanualer och annan traditionslitteratur för att lovprisa och vädja till Allah, till ett i hög grad informellt och personligt präglat bönespråk som mer liknar vardagliga mellanmännliga konversationer. Medan ett mindre

ritualiserat språkbruk i en protestantiskt präglad kultur intuitivt kan framstå som mer innerligt eller från hjärtat, kan från innerlighet även uttryckas genom „andras ord“. I du‘a har den bedjande möjlighet att själv välja sin föredragna form av gudstilltal. En möjlighet är att „spontan“ uttrycka sina känslor och behov. En annan är att använda ritualiserat och traditionspräglat språk för att vädja till Gud, exempelvis genom att inspireras av historiska förebilder. Gissningsvis placerar sig många muslimers du‘a någonstans mellan extrempunkterna, men vilken typ av språk som dominerar är inte nödvändigtvis indikativt för graden av innerlighet i bönen.

En ytterligare faktor som skiljer du‘a från salat är att du‘a inte utförs främst „för att jag skall“ utan „för att jag vill/behöver det“. Med Simon Colemans (2011) terminologi skulle de två böneformerna kunna sägas aktivera olika temporala skalar (*temporal scales*): medan salat är tydligt orienterat mot repetition och kontinuitet, är du‘a jämförelsevis mer orienterat mot förändring, behovsuppfyllelse och personlig, känslomässig kommunikation. Du kan bli belönad för din salat på Domedagen, men för din du‘a kan du bli belönad omedelbart genom att uppleva „sötman“ i Guds närhet. Det bedjande subjekt som konstitueras genom du‘a är därmed annorlunda än det subjekt som konstitueras genom salat – men de ryms och samspelar inom samma individ.

Det är svårt att säga exakt hur det lokala danska sammanhanget har påverkat predikanternas budskap, utöver att de talar danska med dess särskilda idiom. I de två analyserade föreläsningarna görs inte några direkta referenser till det danska samhället. Indirekta referenser kan dock höras till ett samhälle som präglas av materialism, lustfylldhet och ogudaktighet: Rana avråder från att be Gud om pengar till en ny Playstation eller att be om otillåtna sexuella relationer; Khani framhäver hur Imam Zayn agerade fromt trots det syndfulla samhälle han levde i, samt vikten av att odla „intressen“ som är goda snarare än syndfulla. Guhin frågade sig om de skillnader han observerade rörande hur du‘a skulle framföras härrörde ur en historisk diskussion inom islamiska traditioner eller en „amerikanisering“ av muslimsk praktik – eller en kombination. Jag kan inte här uttala mig om hur du‘a utförs eller upplevs av olika generationer av danska muslimer. Men det är åtminstone tydligt att en typ av vardaglig bönepraktik som passar väl in i protestantiskt präglade religiösa ideal kan argumenteras för med hänvisning till klassiska muslimska lärde. Har detta en betydelse för vilken roll du‘a tillskrivs och hur du‘a praktiseras i Danmark? Finns det generationsskillnader i synen på och utförandet av du‘a – liknande den som Guhin påpekat – i Danmark? Vad säger det i så fall om danska normers gradvisa inflytande på muslimsk fromhet och religiositet mer generellt? Frågeställningar som dessa rörande hur muslimsk fromhet levts, föreställs och förändras i lokala danska sammanhang är värda att

undersöka i vidare studier.

Noter

Artikeln är skriven inom forskningsprojektet „Rearticulating Islam. A New Generation of Muslim Religious Leaders“, vilket är finansierat av Velux Fonden (projektnummer 00021825). Stort tack till detta särnummers redaktörer samt tidskriftens anonyma granskare för konstruktiv feedback och goda förslag.

1. Det arabiska ordet Allah kan översättas med „Gud“ och används av muslimer världen över som Guds namn. Jag har här valt att, i likhet med bl.a. Haeri (2021), använda ordet Gud istället för Allah, även då jag parafraserar föreläsningar där primärt Allah används. I artikeln har jag dessutom, för att underlätta för läsaren, valt en förenklad form av translitteration som exkluderar diakritiska tecken och markering av långa vokaler men inkluderar *‘ayn*.
2. För utförliga behandlingar av hur tänkare inom suftraditionen har sett på du‘a, se Khalil (2011) och Meisami (2015).
3. Dessa överväganden kommer att behandlas i en framtida artikel inom ramen för mitt forskningsprojekt.
4. Föreläsningen är uppladdad till YouTube i två delar den 24 november 2014; den första och primära delen, som är tillgänglig på <https://youtu.be/0-cwDPG2z3I>, hade vid observationstillfället 1048 visningar (15 april 2021). Rana hänvisar också i sin föreläsning, särskilt den andra delen (<https://youtu.be/QpjsrFMU5Y8>; 383 visningar den 15 april 2021), till litteratur om du‘a som han använt då han förberett sitt tal och uppmanar publiken att själva studera för fler detaljer. Översättningar från det danska originalet är gjorda av författaren.
5. Jag använder här Bernströms svenska översättning. Ordet för att „bevara mig i minnet“ här är *udhkuruni*, vilket är konstruerat av samma rot som dhikr.
6. Se moskéns presentation av dess ledning på http://www.imamalimoske.dk/dk/?page_id=15642 (15.4.2021).
7. Föreläsningen är uppladdad till YouTube den 28 september 2019, är tillgänglig på <https://youtu.be/nHbpkOqk4N8> och hade vid observationstillfället 376 visningar (15.4.2021). Översättningar från det danska originalet är gjorda av författaren.
8. Föreläsningen hölls till åminnelse av Imam Zayn al-‘Abidins martyrium. Zayn al-‘Abidin, den fjärde imamen inom tolv-imams shi‘itisk tradition och Imam al-Husayns ende överlevande son, är känd för sin ihärdighet i from praktik och sägs ha författat en mycket uppskattad bönesamling (Kohlberg 2012). Bönesamlingen, som på persiska kallas *Sahifeh Sajjadih*, är vanligt förekommande och använd i det nutida Iran (Haeri 2021:124-53). För exempel på böner ur denna samling, se Ali (2017:151-53).

Litteratur

- Aarset, Monica Five
2016 Transnational Practices and Local Lives. Quran Courses via Skype in Norwegian-Pakistani Families. *Identities* 23(4):438-53. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2015.1024122>.
- Abenante, Paola
2017 Tasting Islam. Religious Aesthetics and Modernity in a Contemporary Egyptian Sufi Brotherhood. *Culture and Religion* 18(2):129-48. <https://doi.org/10.1080/14755610.2017.1326960>.
- Ali, Mukhtar H.
2017 The Power of the Spoken Word. Prayer, Invocation, and Supplication in Islam. In: D. McPherson (ed.): *Spirituality and the Good Life: Philosophical Approaches*. Pp. 117-35. Cambridge: Cambridge University Press.
- Antoun, Richard T.
1989 Muslim Preacher in the Modern World. A Jordanian Case Study in Comparative Perspective. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Armstrong, Lyall R.
2016 The Qusṣās of Early Islam. Leiden: Brill.
- Beekers, Daan
2015 A Moment of Persuasion. Travelling Preachers and Islamic Pedagogy in the Netherlands. *Culture and Religion* 16(2):193-214. <https://doi.org/10.1080/14755610.2015.1058530>.
- Berkey, Jonathan P.
2001 Popular Preaching and Religious Authority in the Medieval Islamic Near East. Seattle: University of Washington Press.
- Bowen, John R.
1989 Salat in Indonesia. The Social Meanings of an Islamic Ritual. *Man* 24(4):600-19. <https://doi.org/10.2307/2804290>.
- Coleman, Simon
2011 "Right Now!" Historiopraxy and the Embodiment of Charismatic Temporalities. *Ethnos* 76(4):426-47. <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.580354>.
- Gaffney, Patrick D.
1994 The Prophet's Pulpit. Islamic Preaching in Contemporary Egypt. Berkeley: University of California Press.
- Guhin, Jeffrey
2019 Defining Du'â'. A Study of Contested Meanings in Immigrant Muslim Schools in the New York City Area. *The Journal of Education in Muslim Societies* 1(1):26-43. <https://doi.org/10.2979/jems.1.1.03>.
- Haeri, Niloofar
2017a Unbundling Sincerity. Language, Mediation, and Interiority in Comparative Perspective. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1):123-38.
2017b The Sincere Subject. Mediation and Interiority among a Group of Muslim Women in Iran. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7(1):139-61.
2021 Say What Your Longing Heart Desires. Women, Prayer and Poetry in Iran. Stanford: Stanford University Press.

- Hegghammer, Thomas
2020 Weeping in Modern Jihadi Groups. *Journal of Islamic Studies* 31(3):358-87.
<https://doi.org/10.1093/jis/etaa016>.
- Henig, David
2015 Prayer as a History. Of Witnesses, Martyrs, and Plural Pasts in Post-War Bosnia-Herzegovina. *Social Analysis* 61(1):41-54. <https://doi.org/10.3167/sa.2017.610103>
- Henkel, Heiko
2005 Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salât. Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3):487-507.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00247.x>.
2010 Fundamentally Danish? The Muhammad Cartoon Crisis as Transitional Drama. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 8(2):67-82.
- Hirschkind, Charles
2006 The Ethical Soundscape. Cassette Sermons and Islamic Counterpublics. New York: Columbia University Press.
- Hussein, Tarek Ziad
2018 Det sorte skæg. Om at være dansk muslim. København: Gyldendal.
- Jacobsen, Brian Arly
2009 Religion som fremmedhed i dansk politik. En sammenligning af italesættelser af jøder i Rigsdagstidende 1903-45 og muslimer i Folketingstidende 1967-2005. Ph.d.-afhandling, København: Københavns Universitet.
2016 Denmark. In: O. Scharbrodt, S. Akgönül, A. Alibašić, J.S. Nielsen & E. Račius (eds): *Yearbook of Muslims in Europe*, vol. 7. Pp. 182-200. Leiden & Boston: Brill.
- Jones, Linda G.
2011 "He Cried and Made Others Cry". Crying as a Sign of Pietistic Authenticity or Deception in Medieval Islamic Preaching. In: E. Gertsman (ed.): *Crying in the Middle Ages. Tears of History*. Pp. 102-35. New York & London: Routledge.
2012 The Power of Oratory in the Medieval Muslim World. Cambridge: Cambridge University Press.
- Katz, Marion Holmes
2013 Prayer in Islamic Thought and Practice. New York: Cambridge University Press.
- Keane, Webb
2007 Christian Moderns. Freedom and Fetish In the Mission Encounter. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Khalil, Atif
2011 Is God Obligated to Answer Prayers of Petition (Du‘a)? The Response of Classical Sufis and Qur’anic Exegetes. *Journal of Medieval Religious Cultures* 37(2):93-109.
- Kohlberg, Etan
2012 Zayn Al-‘Âbidîn. In: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel & W. P. Heinrichs (eds): *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill Online.
- Kühle, Lene & Malik Larsen
2019 Danmarks moskéer. Mangfoldighed og samspil. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

- Luhrmann, Tanya M.
 2012 When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God. New York: Vintage.
 2020 How God Becomes Real. Kindling the Presence of Invisible Others. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Mahmood, Saba
 2001 Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual. *Disciplines of Şalat. American Ethnologist* 28(4):827-53. <https://doi.org/10.1525/ae.2001.28.4.827>.
 2005 Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press.
- Makboul, Laila
 2017 Beyond Preaching Women. Saudi Dâ'iyât and Their Engagement in the Public Sphere. *Die Welt Des Islams* 57(3-4):303-28. <https://doi.org/10.1163/15700607-05734p03>.
- Meisami, Sayeh
 2015 Mullâ Şadrâ on the Efficacy of Prayer (Du'â). *Journal of Sufi Studies* 4(1-2):59-83. <https://doi.org/10.1163/22105956-12341276>.
- Millie, Julian
 2017 Hearing Allah's Call. Preaching and Performance in Indonesian Islam. Ithaca: Cornell University Press.
- Moll, Yasmin
 2018 Television Is Not Radio. Theologies of Mediation in the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology* 33(2):233-65. <https://doi.org/10.14506/ca33.2.07>.
- Orsi, Robert A.
 2005 Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
 2016 History and Presence. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pedersen, Marianne Holm & Mikkel Rytter (red.)
 2011 Islam og muslimer i Danmark. Religion, identitet og sikkerhed efter 11. september 2001. København: Museum Tusulanum.
- Petersen, Jesper
 2020 The Making of the Mariam Mosque. Serendipities and Structures in the Production of Female Authority in Denmark. Ph.d.-afhandling. Lund: Lund University.
- Pinto, Paulo G.
 2017 Mystical Metaphors. Ritual, Symbols and Self in Syrian Sufism. *Culture and Religion* 18(2):90-109. <https://doi.org/10.1080/14755610.2017.1326957>.
- Qutbuddin, Tahera
 2019 Arabic Oration. Art and Function. Leiden: Brill.
- Rozehnal, Robert
 2007 A "Proving Ground" for Spiritual Mastery. The Chishti Sabiri Musical Assembly. *The Muslim World* 97(4):657-77. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.2007.00206.x>.
- Schmidt, Garbi
 2007 Muslim i Danmark – muslim i verden. En analyse af muslimske ungdomsforeninger og muslimsk identitet i årene op til Muhammad-krisen. Uppsala: Swedish Science Press.

- Simon, Gregory M.
 2009 The Soul Freed of Cares? Islamic Prayer, Subjectivity, and the Contradictions of Moral Selfhood in Minangkabau, Indonesia. *American Ethnologist* 36(2):258-75. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1425.2009.01134.x>.
- Sorgenfrei, Simon
 2017 Kyrkan för alla – läran för de få. Exoteriskt och esoteriskt i Sufirörelsen i Sverige. *Din* (2):43-87.
- Stjernholm, Simon
 2019 DIY Preaching and Muslim Religious Authority. *Journal of Muslims in Europe* 8(2):197-215. <https://doi.org/10.1163/22117954-12341393>.
 2020 Brief Reminders. Muslim Preachers, Mediation, and Time. In: S. Stjernholm & E. Özdalga (eds): *Muslim Preaching in the Middle East and Beyond. Historical and Contemporary Case Studies*. Pp. 132-51. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stjernholm, Simon & Elisabeth Özdalga (eds)
 2020 *Muslim Preaching in the Middle East and Beyond. Historical and Contemporary Case Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tomlinson, Matt
 2017 Introduction. Imagining the Monologic. In: M. Tomlinson & J. Millie (eds): *The Monologic Imagination*. Pp. 1-18. New York: Oxford University Press.

„TROR DE, GUD ER DØV?“

Lyden af bøn som social kritik i det sydlige Ghana

KASPER JELSBECH KNUDSEN

En fredag formiddag i oktober 2014 sad jeg i receptionen i Harvest Chapel International (HCI), kirken i Accra, hvor jeg gennem ti måneder udførte etnografisk feltarbejde. Jeg skulle mødes med en af kirkens såkaldte *spiritual warriors*, Eric, som netop var i færd med at afslutte et bønnemøde i kirkeauditoriet. Fra auditoriet kunne man høre en forvrænget lyd af Erics stemme, der i en blanding af tungetale og engelske fraser råbte i mikrofonen, at de ville bekæmpe satan med bøn og „bryde de dæmoniske lænker“, som lagde sig som en forbandelse over ikke blot medlemmerne af HCI, men hele Ghana og afholdt dem fra at opnå rigdom og velvære. Deltagerne, hvis bedende stemmer summede i baggrunden af Erics stemme, var der for at deltage i det ugentlige *Solution Center*, som HCI afholder hver fredag, hvor folk kommer for at bede for at finde løsninger på udfordringer i deres liv.

Mens jeg lyttede til deres bøn fra auditoriet, bemærkede jeg en ung mand, som sad lidt væk og kiggede på mig. Efter lidt tid rejste han sig og gik hen og satte sig hen ved siden af mig. Han præsenterede sig som Kwame. „Har du nogensinde tænkt over, hvorfor vi ghanesere beder så meget?“ spurgte Kwame mig. Det havde jeg, svarede jeg. Kwame uddybede: „Vi beder, fordi livet her i Ghana er hårdt. Som kristne tror vi på, at vi skal kunne se frugterne af vores tro. Det er budskabet, hvis du lytter til prædikanter som Eastwood Anaba og Joel Osteen.¹ Troen skal vise sig i konkrete resultater her på jorden, som kan skabe en forandring. Men vi ser ikke de resultater i vores eget liv.“ Jeg spurgte Kwame, hvad der efter hans mening gjorde, at resultaterne udeblev. Kwame var hurtig til at svare: „Vi tager os ikke tid til at lytte efter et svar. Hvis jeg spørger dig om noget og derefter går væk uden at høre, hvad du siger, så får jeg jo ikke det svar, jeg søger. Prøv at høre dem derinde [fra auditoriet]. De råber og skriger konstant. Tror de, Gud er døv? Tro handler ikke om, hvor højt du kan bede, men om du har disciplinen til at lytte efter Helligåndens svar og adlyde Ham.“

Bøn som social kritik

I denne artikel tager jeg udgangspunkt i Kwames kritik af sine kristne trosfællers måde at praktisere bøn på. Kwames kritik resonerede nemlig med flere kritiske stemmer i kirken, der centrerede sig om problemet med de „udeblevne resultater“ på grund af manglende spirituel orden og disciplin. Som en af lederne i HCI, Ray, sagde til mig efter en søndagsgudstjeneste, er der for mange medlemmer, der ønsker „hurtige fix“, hvor de kommer til et bønnemøde og råber og skriger, falder om på gulvet og derefter vender tilbage til deres normale liv uden at studere Biblen, faste, bede og lytte efter Helligånden. Denne kritik var stigende i løbet af mit etnografiske feltarbejde i HCI og andre lignende kirker. Mit feltarbejde, som strakte sig over ti måneder i 2013-2015, faldt sammen med en periode i HCI, hvor kirkens ledere udviklede ambitiøse visioner om at ekspandere kirken og dens medlemstal dog uden at kunne se disse resultater plante sig. Samtidig var det en periode, hvor visse medlemmer af HCI, som jeg boede hos som en del af mit deltagerobserverende feltarbejde, oplevede store udfordringer med at få dækket behovene i dagligdagen uden for kirken. Det fik både lederne og flere af mine informanter til at understrege for mig, at disciplin og orden – både i forhold til bønsskik og i forhold til andre aspekter af livet som troende – var nødvendigt, for at troen kunne få en effekt i deres liv og ikke mindst for kirkens udbredelse. Men for dem var denne disciplin og orden bemærkelsesværdigt fraværende, og som jeg vil vise senere i artiklen, var denne empiriske problemstilling mellem det ordnede og disciplinære på den ene side og det uordnede og udisciplinerede på den anden side ikke blot et problem i HCI, men også en bredere social kritik af, hvad flere karismatiske kristne oplevede som et større samfundsproblem.

Hovedargumentet for denne artikel er, at lyden af bøn som social og religiøs praksis udtrykker den empiriske problemstilling mellem det ordnede og uordnede, mellem vedholden disciplin og kortvarig forløsning for mine informanter i HCI. Kernen i argumentet og den empiriske problemstilling, som jeg fremstiller her, er ikke så meget, at de karismatiske kristne tidligere dyrkede det spontane og ukontrollerbare og nu går i den modsatte retning mod kontrol og disciplin. Argumentet er snarere, at det karismatiske trosfællesskab i HCI, som er centreret omkring bøn, tager sig ud som en bevægelse mellem disse to kontraster. Bønnen bliver så at sige den måde, hvorpå de kristne på den ene side forsøger at dyrke et disciplineret kristent selv, som efterfølgende kan påvirke samfundet, og på den anden side den praksis, hvormed de forholder sig kritisk til de selv samme negative tendenser hos sig selv og samfundet, som skaber behovet for sociale grænse- og territoriel kontrol i en by, hvor kampen for tilhørsforhold tager sig ud fysisk såvel som spirituelt for såvel de karismatiske kristne som for andre religiøse grupper.

Tidligere antropologiske studier af karismatiske pinsekristne² har fokuseret på de kristnes italesættelse af radikale brud med tidligere identiteter eller andre religiøse retninger. Karismatiske kristne fremstår således som manifesteringen af en særlig form for kristendom, der kapper bånd til lokale steder og andre religiøse identiteter til fordel for en mere grænseløs, globaliseret tro (Meyer 1998, 1999; van Dijk 2001a; Robbins 2004a, 2004b, 2006). Uden at negligere betydningen af den grænseløse tro for karismatiske fællesskaber argumenterer jeg dog for, at de karismatiske kristne i HCI selv er blevet kritiske overfor den måde, hvorpå deres tro praktiseres. For dem er den spontane praktisering af troen gennem højlydt bøn blevet et problem, en kilde til kritisk selvrefleksion og et opgør i deres trosfællesskab.

Det er med andre ord vigtigt at undersøge bøn. For det første, fordi bøn er den praksis, som de kristne ghanesere, jeg arbejdede med, bruger mest på tid på og generelt er mest optaget af som et våben til at bekæmpe negative åndelige magter. Bønnen, argumenterer jeg, antager både en centripetal kraft, som er indadrettet mod den personlige dyrkelse af mere disciplinerede, kristne subjekter, og en centrifugal kraft, som er udadrettet mod en social forandring af samfundet. For det andet, fordi bøn samtidig bliver selve genstanden for kritik og dermed et middel til at redefinere betydningen af den kristne tro i forhold til sig selv og menigheden i konteksten af de samfundstendenser, der skaber rammerne for kirkens og dermed troens udfoldelse. I det følgende afsnit vil jeg første beskrive, hvordan de ovennævnte centripetale og centrifugale kræfter tager sig ud etnografisk. Vi begynder i hjemmet hos to unge medlemmer af HCI, Isaac og Doreen, som jeg boede hos i syv måneder i løbet af mit feltarbejde. Dernæst inddrager jeg en social kritik, som blev givet af en af Ghanas mest indflydelsesrige karismatiske prædikanter til en kristen konference.

Bønnens centripetale kraft

Hver morgen, før solen stod op, før morgentrafikken kunne høres ude foran, og mens det bølgende lydteppe af frøer og cikader stadig hang tungt i luften, blev jeg vækket af enten Isaac eller Doreen, der uden at sige noget til mig åbnede døren ind til mit værelse. Det var et tegn til, at jeg skulle stå op og deltage i morgenbønnen. Morgenbønnen havde sin faste struktur, som var direkte overført fra praksis i deres kirke, HCI. Afhængigt af nattens forløb var bønnen mere eller mindre energisk. Særligt efter varme nætter uden elektricitet var vi alle tre lidt længere tid om at komme i gang. Efter at være kravlet ud under myggenettet, som hang over min madras på gulvet, sluttede jeg mig til Isaac og Doreen, og vi gik alle tre rundt imellem hinanden lettere søvndrukne og med nattens støv klistret

til huden, mens vi sang salmer på twi³ og gik gennem rummene i det hus, vi for en stund havde lejet. Efter salmerne samledes vi, og en af os – som regel Isaac – ville foreslå et tema for vores bøn. Temaer kunne være en nærtforestående rejse med kirken, en eksamen, vores familiers helbred eller Ghanas økonomiske og politiske fremgang. Herefter fulgte 20-30 minutters bøn i stigende intensitet, hvor jeg sammen med Isaac og Doreen skiftende mellem engelsk og tungetale ville erklære, at Gud ville gøre alting godt gennem Helligåndens tilstedeværelse, og at Satan og hans dæmoner forblev bandlyst. Bønnen afsluttedes altid med, at vi sad i deres sofa og læste højt fra Biblen – et slags dagens vers, som vi brugte til at tale om lokale og globale begivenheder, som prægede vores liv i Ghana og Danmark. Efter morgenbøn gjorde Isaac sig klar til at tage på arbejde i HCI, hvor han arbejdede som chauffør, mens Doreen og jeg så koreanske sæbeoperaer, hvilket var Doreens favoritfritidsbeskæftigelse, inden vi også gjorde os klar til at tage af sted.

Efter bøn en morgen i 2014, mens Doreen tændte for tv'et, fik jeg øje på et billede af Mensa Otabil, en af de mest anerkendte karismatiske prædikanter i Ghana, med et engelsk citat nedenunder: „Dæmoniske stemmer imiterer ofte Helligåndens stemme“ (min oversættelse). Jeg pegede på skiltet og spurgte Doreen, hvad hun troede, at det betød. „A-haa,“ sagde hun og nikkede genkendende med et smil. „Vi hører altid to stemmer. Helligånden forsøger at fortælle dig, hvad du skal gøre, men alt for ofte bliver Han overdøvet af Satan, som taler endnu højere. Alt for ofte lader vi os påvirke af den højeste stemme. Bare se på politikerne i Ghana. De tænker kun på deres mave og på at fikle med regnskaberne ved at stjæle lidt hist og her (*uwia nkete nkete*). Hvis ikke vi sørger for at bede hver dag og læse Biblen, vil Satans stemme overdøve Helligånden. Vi er nødt til at bruge bønnen til at bekæmpe Satan.“ For både Doreen og Isaac var der beviser for denne type moralsk og åndelig korrupsion overalt i Ghana. Fra nyheder om nepotisme i regeringen og økonomisk bedrageri i politiske partier og nationale virksomheder til mere dagligdagsproblematikker såsom manglende elektricitet, stigende priser på benzin og mad og manglende boliger og plads i storbyen, som syntes at vokse ukontrollerbart for hver dag. Men de var også selv modtagelige for at lytte til den forkerte stemme. På dage, hvor vi sov over os, eller hvis Isaac og Doreen havde haft et skænderi, var det for dem et udtryk for, at de ikke havde lyttet til Helligånden, hvilket i sidste ende ville medføre, at de guddommelige „frugter“ af deres tro ville udeblive. For dem var det især et fast sted at bo, der ville udeblive. I de syv måneder, jeg boede sammen med Isaac og Doreen, flyttede vi fire gange, og hverdagen var ofte præget af usikkerhed om, hvorvidt udlejeren ville opsigte lejemålet. Hver gang vi flyttede, fik vi at vide, at vi kun kunne være der midlertidigt, og at vi snart skulle flytte ud. Dertil kom,

at Isaac arbejdede i HCI seks og nogle gange syv dage om ugen fra morgen til sen aften, hvilket kun gjorde deres situation endnu mere udmattende. Derfor krævede det en særlig form for „disciplin“ og „underkastelse“, fortalte Doreen mig, at komme op tidligt hver morgen for at bede, når kroppen hellere vil sove efter at være kommet hjem sent om aftenen fra gudstjeneste i kirken eller lange ture rundt i landet for at missionere.

I rammerne af deres private hjem var troen derfor hårdt arbejde, der krævede kontinuerlige handlinger, hvis formål var at kultivere ikke blot et spirituelt selv, men et etisk selv på samme måde, som Ruth Marshall beskriver i sit studie af *born again*-kristne i Nigeria. Her belyser Marshall såkaldte „troshandlinger“ (*acts of faith*) som en måde, hvorpå de kristne underkaster sig en større magt, der ligger uden for individet (Marshall 2009:145). Troshandlinger kan her ses ikke kun som bøn eller bibelstudie, men alle aktiviteter, der associeres med deres kristne tilværelse såsom at betale tiende hver måned til kirken, at påtage sig ekstra opgaver i kirken eller at faste. For Isaac og Doreen var troshandlinger alle aktiviteter, som havde til formål at opbygge disciplin gennem underkastelse for derved bedre at kunne høre Helligåndens stemme. Dog var bønnen den mest centrale troshandling. Ofte fortalte Doreen og Isaac mig på samme måde som Kwame, at folk gik i kirke blot for at blive set og bede højlydt, men ikke lytte til et svar, hvorfor frugterne af deres tro ville udeblive. For dem var materiel stagnering derfor et umiddelbart tegn på, at ens tro ikke var stærk nok, fordi man som kristen ikke lyttede til Helligånden, og dermed et udtryk for manglende disciplin forårsaget af ens synder. Som en særlig vigtig troshandling antager bønnen på den måde en centripetal kraft, som har til formål at kultivere et disciplineret kristent subjekt. For Doreen og Isaac var det et spørgsmål om altid at være på vagt over for deres egen utilstrækkelighed, der gjorde dem sårbare for åndelige angreb ved at lytte til den forkerte stemme. På samme måde måtte de derfor også være parate til at opfange de ord, som Helligånden i løbet af en dag kunne sige til dem. Den pointe blev gentaget af selv samme Mensa Otabil til en karismatisk konference i 2013 med temaet „Guddommelige ord“, hvor jeg deltog. Her understregede han særligt den centrifugale kraft ved kristen disciplinering, som et udadrettet potentiale til at skabe sociale forandringer i Ghana.

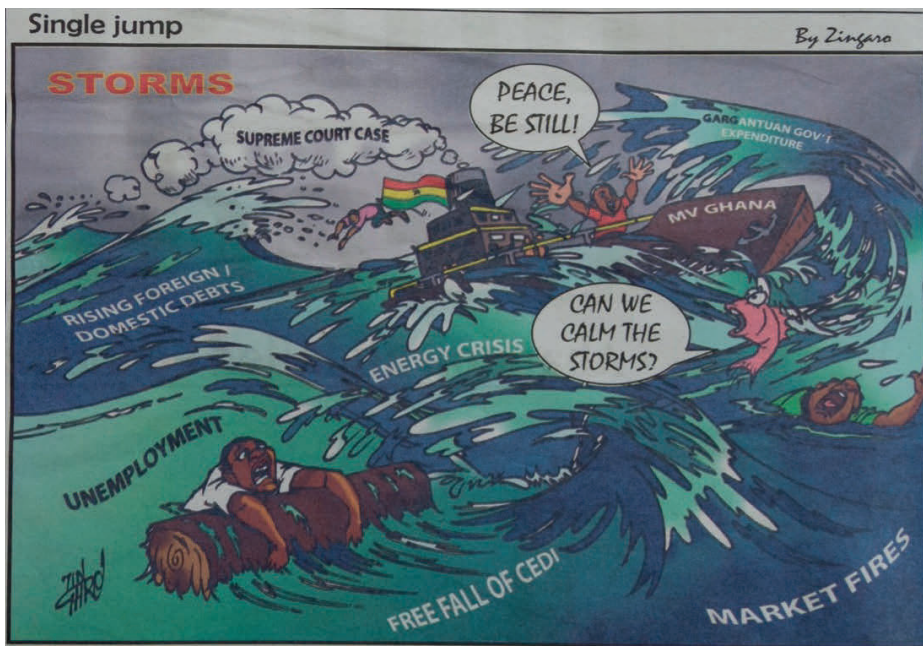
Bønnens centrifugale kraft

Til konferencen var Otabil hovedtaleren, og hans oplæg centrerede sig om skabelsesberetningen i 1. Mosebog for at pointere, at Guds orden i verden ikke var afspejlet i Accra. Udover at være et forbillede for mange af medlemmerne af HCI var og er Otabil også en af de mest indflydelsesrige prædikanter i Ghana, der

kritiserer den måde, som det urbane samfund har præget de karismatiske trosfællesskaber negativt på. Otobils stil som prædikant er i den henseende interessant at bemærke, fordi stilen afspejler hans budskab. Modsat den gængse karismatiske prædikant i de fleste kirker råber Otobil aldrig. Han taler afdæmpet, holder mange og til tider lange pauser. Han beder tilhørerne om ikke at afbryde ham med tilråb som „preach“, „amen“ osv., hvilket ellers er normen. Hans prædikener begynder altid til tiden og slutter til tiden, og der er ingen plads til spontanitet og uventede drejninger. Når Otobil taler, forekommer han i fuld kontrol, ikke blot over sit budskab, men over salen. Og netop budskabet med kontrol, orden og disciplin eller mangel på samme var Otobils pointe den aften, hvor han brugte skabelsesberetningen som fortolkningsramme til at beskrive den overbefolkede, urbane udvikling, som ifølge Otobil karakteriserede Ghanas byer. Jeg citerer her Otobil:

Årsagen til, at vi har så mange problemer i Ghana, er en simpel mangel på orden. Ligesom Gud bragte lys til verden for at skabe orden, har vi i Ghana brug for klarhed udefra. Vores problemer er ikke økonomiske, og vi mangler ikke ressourcer. Vores problem er manglende orden, fordi kaos er blevet vores nye normale. I en kaotisk situation kan enhver person sætte en butik op, hvor han vil. Der er ingen tomme parker i Ghana. Vi har bygget overalt. På hvert fortov, i hver baghave, på hver tomme plads sætter vi et eller andet op. Da Gud skabte jorden, adskilte Han land fra hav. Når vandet bryder dets grænser og flyder ind over landjorden, skaber det oversvømmelse og kaos. Vandet skal flyde adskilt fra jorden. I er som vand. Gud har skabt et sted for jer. Flyd dér!

Otobils analogi fra skabelsesberetningen med vandet, der brød dets grænser og skabte oversvømmelse, som fortolkning af den urbane udvikling i Ghana og særligt Accra var rammende i lyset af en tiltagende offentlig opmærksomhed på Accras befolkningstilvækst, som også påvirkede kirkerne. Tilvæksten skabte i stigende grad konflikter over rettigheder til jord og land, idet adskillige parter ofte kunne dokumentere eller kræve brugsretten til et stykke jord i byen, hvorfor mange konflikter over brugsret ofte endte med, at hvem der end besatte et område, fik lov at være der. Overbefolkningen i Accra og den manglende kontrol med jordbrugsret blev i medierne jævnlige forbundet med moralske problemstillinger, der tilsammen syntes at give en fornemmelse af, at Ghana var oversvømmet med problemer og kaos, som Otobil prædikede (se figur 1).



Figur 1. Grafisk illustration i ghanesisk avis. Kilde: Daily Graphic, 16.6.2013.

Det er i konteksten af Otabils prædiken, at jeg argumenterer, at vi skal forstå Kwames kritik af den højlydte bøn i HCI-auditoriet, som ikke blot en teologisk kritik, men også en bredere social kritik. Den overdøvende lyd fra HCI-auditoriet og mange andre karismatiske kirker bliver i sig selv et tegn på det ukontrollerede, det udisciplinerede, det, som emblematiske signalerer det urbane samfunds og trosfællesskabets mangel på grænser og orden.

Hellige lyde i Accra og religiøs modernitet

I dag er det svært ikke at bemærke, hvordan lyden af prædikener, sange og bøn fra karismatiske kirker i Accra præger bybilledet. Det virkede ofte for mig, som om de forskellige kirker og trosfællesskaber forsøgte at overdøve hinanden i en kakofoni, der med Marleen de Wittes begreb kan beskrives som en „sonisk helliggørelse“ (*sonic sacralization*) af det urbane miljø (de Witte 2008). Det er en sonisk helliggørelse, som med jævnlige *all night prayers*⁴ aldrig synes at stilne hen. Og netop den til alle tider nærværende støj af skrattende højtalere, der projicerer profetiske budskaber fra energiske prædikanter i bøn akkompagneret af perkussioninstrumenter og trommesæt, forstærkede klaverer, guitarer og elbasser, skaber jævnligt kontroverser i Accra og i særdeleshed imellem forskellige kristne

grupper. For de såkaldte „traditionelle“ grupper i Ghana, som er tilknyttet de europæiske missionskirker og dermed ikke er karismatiske, er støj fra kirker som HCI et problem særligt én gang om året.

I sommermånederne fejrer forskellige etniske grupper den årlige høst, hvilket er en gammel praksis, der går forud for kristendommens udbredelse i Ghana og stadigvæk associeres med forskellige etniske gruppers oprindelse og de hertil beslægtede forfædreånder. Af samme årsag tager de fleste karismatiske kirker afstand fra denne årlige fejring, som de betegner som djævelsk forfædre dyrkelse. Forud for den traditionelle fejring af høsten er der i en måned pålagt et rituelt forbud mod musikalsk støj. Det har tidligere ført til fysiske sammenstød mellem de karismatiske kristne og de traditionelle grupper over netop problemet med støj (Van Dijk 2001b; de Witte 2008). Ifølge de traditionelle grupper forstyrrer larmen forfædreånderne, som skal sikre en god høst, hvorfor der i århundreder har været et forbud mod støj i måneden før høsten (typisk omkring maj). Som beskrevet af Birgit Meyer (1999) anses forfædreånderne for dæmoniske af Ghanas karismatiske kirker, og derfor er kampen om den soniske helliggørelse ikke blot et spørgsmål om fysisk tilstedeværelse, men i lige så høj grad et spørgsmål om en åndelig kamp for territorial besættelse. De karismatiske kirker skal med andre ord larme for at holde forfædrenes ånder væk.

Historisk anvendtes lyd og musik i rituelle begivenheder blandt Ghanas oprindelige høvdingedømmer til at skabe en barriere (*pampin*), der skulle sikre åndelig beskyttelse inden for lydets rækkevidde, således at forfædreånderne i fred og ro kunne sikre god høst uden indblanding fra andre, ondsindede ånder (Kaminski 2014). På samme måde kan musikken siges at skabe en spirituel barriere i de karismatiske kirker, men her står kampen mellem Gud og de dæmoniske og hedenske ånders tilstedeværelse. Lyd er altså et helt centralt fænomen blandt Accras kirker og religiøse fællesskaber. Ikke blot er lyd en måde, hvorpå forskellige grupper så at sige erobrer det spirituelle rum, men det bliver også en måde, hvorpå de etablerer deres religiøse identitet i offentlige rum. For at belyse sammenhængen mellem lyd og territorial grænsedragning er det relevant at inddrage den franske sociologi Danielle Hervieu-Légers begreb om religiøs modernitet (2002).

Kendetegnet for religiøs modernitet er ifølge Hervieu-Léger et brud mellem tro og territorielt tilhørsforhold; et bånd, som kirkerne historisk set har haft monopol på i vestlige samfund (Weber 1991). Den religiøse modernitet, hævder Hervieu-Léger ydermere, er en følgevirkning af særligt fem karakteristika i den globaliserede tidsalder: 1) Et stigende antal kirker kæmper for at hverve og beholde medlemmer. 2) Tro individualiseres og tilpasses specifikke kontekster. 3) Afviklingen af traditionelle bånd til lokale steder og fortiden. 4) Øget global migration. 5) Nye teknologiske muligheder for kommunikation (Hervieu-Léger 2002). Som et ek-

sempel på religiøs modernisering har Matijn Oosterbaan dokumenteret i sit studie af karismatiske kristne i en af Rios favelaer, hvordan de kristne trækker territorielle grænser ved at afspille høj gospelmusik for at overdøve andre musikgenre fra ikke-kristne grupper. Oosterbaan kalder dette fænomen for „sonisk overlegenhed“ (*sonic supremacy*) (Oosterbaan 2009). Oosterbaans argument er, at den allestedsnærværende støj af musik i favelaen er udtryk for forskellige ideologiske ståsteder, som dermed trækker territorielle grænser for folks tilhørsforhold til den ene eller anden ideologiske gruppe (op.cit.97). Oosterbaan tager således sit analytiske udgangspunkt i Hervieu-Légers teoretiske fremstilling af den religiøse modernitet og herunder medieringen af tro og tilhørsforhold gennem elektronisk kommunikation.

Den materielle mediering af tro og tilhørsforhold finder Andreas Bandak på lignende vis blandt syriske muslimer og kristne i Damaskus. Her bruger både kristne og muslimer visuelle dekorationer og lyd til at trække grænser i det sociale rum. Bandak argumenterer, at disse visuelle og soniske markører fungerer som „refræner“ (jf. Deleuze & Guattari 2015), der indskriver materielle narrativer i det urbane landskab (Bandak 2014:254). Den materielt medierede grænsedragning gennem lyd og visuelle refræner er ingenlunde nedtonet i konteksten af Accras urbane landskab. Her er store og ofte farverige skilte en konstant påmindelse om kristne og særligt karismatiske narrativer om synd og genfødsel akkompagneret af skratende højtalere, tamburiner og trommer, der understøtter store og små menigheder i bøn fra Accras utallige formelle og uformelle kirker (se figur 2).



Figur 2. Billboard i Accra. Foto: Kasper Jelsbech Knudsen.

Foruden de store skilte kan lyden af bøn og musik ses som en form for kristne refræner i Accra; en slags metonymisk repræsentation af de karismatiske fællesskabers historiske og politiske tilstedeværelse og opgør med missionskirkerne i det urbane landskab. På samme måde som kristne i Rios favelaer bruger musik som grænsedragning, kan vi ligeledes anskue den højlydte, karismatiske bøn som en form for sonisk overlegenhed, hvis formål det er at gøre krav på såvel socialt som åndeligt rum. Udfordringen for de karismatiske kristne er dog, at så snart hundredvis af kirker i tætbefolkede områder forsøger at etablere sonisk overlegenhed, forsvinder de hver især i larmen. Det er ikke længere muligt at adskille den enkelte kirke fra andre, fordi de soniske grænser bliver flydende og uklare. Midt i denne støjende kakofoni bliver det svært at lytte efter Helligånden, som Doreen sagde. På den måde bliver lyden i sig selv problematisk, fordi forskellige gruppers lyduniverser let sammenblandes, hvilket i ghanesisk ontologisk forstand skaber mulighed for dæmonisk indblanding. Men eftersom Helligånden som oftest menes at kommunikere gennem andre mennesker i bøn, er de personer, som kan kanalisere guddommelige budskaber gennem bøn, nødt til at råbe endnu højere, for at menigheden kan høre dem. At fange Helligåndens ord gennem såkaldt profetisk tale kræver nemlig ifølge Eric, som jeg præsenterede i indledningen, at man som tilhører kan skelne mellem bønnens tre faser. I det følgende afsnit vil jeg inddrage Erics syn på bøn, som han i kraft af sin titel som spirituel kriger praktiserer det i HCI.

Bøn og spirituel krigsførelse

Eric er en høj og fysisk stærk ung mand, udadvendt og med en udstråling, der synes at gøre ham særlig attraktiv blandt mange af kirkens unge kvinder. Og så er Eric spirituel kriger. En spirituel kriger (*spiritual warrior*) er en person, som ved sin kristne genfødsel⁵ og medlemskab af kirken melder sig til at være ansvarlig for at forsvare kirken og kirkens ledende pastorer imod spirituelle angreb. Det gør de spirituelle krigere såsom Eric ved at bruge det meste af deres tid på bøn. For Eric skal titlen som „kriger“ forstås bogstaveligt. Han havde selv oplevet, hvordan et dæmonisk angreb næsten kostede ham livet en aften, hvor han og andre unge fra HCI var ude for at missionere. Mens Mel Gibson's *The Passion of the Christ* spillede på storskærm og oplyste den mørke aften i et landligt område uden for Accra, blev Eric pludselig ramt af voldsom diarree og faldt efterfølgende om og måtte køres på hospitalet. Det viste sig efterfølgende, at han var ramt af kolera og måtte tilbringe en uge på intensivafdeling i isolation. For Eric var selve diagnosen ikke så vigtigt. Det var snarere det, at han blev ramt, imens han var i færd med af „affolke helvede“, som han udtrykte det til mig. At han blev ramt i netop den

situation, betød for Eric, at der var tale om et dæmonisk angreb. Et angreb, der rammer særligt spirituelle krigere, hvis de ikke er forberedt på det.

På grund af denne oplevelse tog Eric det derfor på sig at bruge så meget af sin tid som muligt på bøn – herunder også at skole mig i at bede for at modstå spirituelle angreb. Som en del af min træning med Eric forklarede han mig en eftermiddag, hvordan bønner bygger sig op hen over tre faser. „Den første fase,“ sagde Eric, „er, når du begynder bønner. Måske er du lige kommet fra arbejde eller lige stået op af sengen, og du tænker på alt muligt andet.“ I kirken kendetegnes denne fase ofte ved en relativt lav intensitet, hvor folk lidt efter lidt ankommer til kirkesalen og går rundt blandt hinanden og beder på engelsk. Nogle kigger på deres telefoner og synes, som Eric siger, ofte at være distraheret af andre emner. „Fase 2,“ fortsatte Eric, „er, hvor du bliver fokuseret på Gud, men dæmonerne står i vejen for dig, og du er nødt til at overkomme dem.“ Med tiden lærte at jeg at genkende tegnene på det, som Eric kalder fase 2 i bønner. Det opstod, når bønner i kirken eller hjemme hos Isaac og Doreen blev mere intens. Ofte kunne jeg høre dem blande engelske fraser med tungetale. Det kunne fx lyde således: „Oh, Lord let no demon come my way. Mandolobosi abranda kapalusa. Thank you Jesus. Okapaya pantela bosì.“

„Endelig hvis du når fase 3,“ afsluttede Eric, „er du i Guds tilstedeværelse. Det er her, hvor du kan plukke frugterne af din tro og se, hvad Han har til dig. Det er her, hvor vi kan tale profetiske ord. Så det gælder om at lytte efter, så du ikke misser det, der var beregnet til dig.“ Når Eric ledte bønner i HCI, sad jeg ofte bag trommerne og spillede sammen med en pianist og en bassist dybe, underliggende toner og rytmiske fraser til at understøtte den mur af stemmer fra menigheden i bøn, der gik fra at være en samling individer til at være ét folk, som Thomas Csordas tidligere har beskrevet lyden og oplevelsen af den karismatiske bøn (Csordas 1997:109). Når intensiteten fra musikken og menigheden i bøn var på sit højeste, ville Eric's stemme i mikrofonen skære igennem lydturen med en hæs, næsten råbende stemme *Raaaa ... Eeeeh ... Raaaa ...* Med sine råbende enstavelsesord var Eric som regel i, hvad han selv karakteriserede som den tredje fase af bønner. Her ville han fremmane profetiske erklæringer gennem Helligåndens tilstedeværelse. Faktisk, fortalte Eric mig, var det ikke længere Eric selv, men Helligånden, som talte. Men lyden af stemmer og musik nåede kun til et vist punkt. Ofte bemærkede jeg, hvordan folk bagerst i kirkesalen eller udenfor syntes af være afkoblet og distraheret af andre sager. Den spirituelle kraft rakte tilsyneladende kun så langt, at lyden stadig var det altoverdøvende. Dertil kom, at kraften også var tidsligt begrænset, fordi intensiteten fra lyden af musik og bøn varede ved i et bestemt tidsrum. Derfor handlede det om at være fokuseret både i og umiddelbart efter bønner, hvor særlige profetiske ord (*rhema*-ord) kunne

komme fra hvem som helst. En anden af de personer, som ofte oplevede at være et talerør for Helligånden, var Andy.

Andy er gospelsanger i HCI og optræder ofte umiddelbart efter Erics bøn. Ifølge Andy selv er han klar over, at de ord, han synger, ikke er hans egne, men kommer fra Helligånden, uden at Andy er klar over, hvem de er rettet mod. Derfor er det ifølge Andy op til folk at lytte nøje efter, så de ikke misser deres profetiske ord fra Helligånden. Af selv samme årsag er Andy meget påpasselig med verdslig musik, som han undgår at lytte til, fordi Djævelen bruger verdslige musikere som sit talerør. Ved at lytte til alt andet end gospel risikerer man derfor at blive påvirket af djævelen, som Doreen også fortalte mig.

Kristen lyd i Accra og Abokobi

Andys beskrivelse af vigtigheden af at lytte for at blive berørt af den guddommelige kraft er også blevet dokumenteret af Bruno Reinhardts studie af karismatiske pastorer under uddannelse i den karismatisk kirke, Lighthouse Chapel, i Accra. Som en del af deres træning tilbringer de kommende karismatiske pastorer adskillige timer dagligt med hver deres discman, hvor de lytter til indspilninger af prædikener af kirkens leder, Dag Heward-Mills. Ved at lytte til Heward-Mills' prædikener, en praksis, Reinhardt beskriver som *soaking in tapes*, bliver pastorerne gradvist i stand til at fange den guddommelige kraft medieret elektronisk gennem indspilningerne. Men det er samtidig en form for etisk praksis, argumenterer Reinhardt, hvorved pastorerne underkaster sig kirkens og lederens autoritet (Reinhardt 2014:328-29). Dette loyalitetsbånd har Karen Lauterbach i et andet studie af unge, ghanesiske pastorer beskrevet som et spirituelt fader-søn-forhold, og forholdet er et vigtigt element for de unge pastorerers fremtidige succes som prædikanter (Lauterbach 2010).

På grund af den energiske og højlydte spirituelle praksis, som kendetegner de karismatiske kirker i Accra, hvorved Helligånden manifesterer sig gennem lyden af musik og bøn og dermed for en stund skaber et tilhørsforhold til et sted, har den antropologiske interesse i disse religiøse fællesskaber også centreret sig netop omkring medieringen af åndelig kraft gennem lyd og billede for derved at komme i berøring med den troende som i Reinhardts og Oosterbaans studier dokumenterer (men se også Meyer 2009, 2011; de Witte 2011; Hirschkind 2001). Men dette potentiale for mediering af åndelige kræfter gennem lyd og billede har også en negativ side, idet folk kan komme til at lytte til de forkerte ånder, hvilket ofte var kendetegnet for bymiljøet i Accra, som Doreen nævnte for mig. For meget støj gør, at Helligånden bliver overdøvet. Dette var blandt andet en af de vigtige årsager til, at lederne af HCI i oktober 2014 arrangerede en tur for de

mandlige medlemmer af kirken til en lille by nord for Accra, Abokobi, hvor al offentlig støj var blevet forbudt.

Formålet med turen til Abokobi, som foregik hen over en weekend, var at blive inspireret af byens kristne styre. Abokobi er et religiøst og moralsk samfund isoleret fra Accras tilsyneladende korrumperende indflydelse. Abokobi er styret af et råd af ældre fra den presbyterianske kirke og er særlig kendt som en presbyteriansk by, der ikke tillader andre kirker eller trosfællesskaber at etablere sig i byen – heller ikke karismatiske kirker. Men eftersom der eksisterer religionsfrihed i Ghana, og der ikke må diskrimeres mod andre trosfællesskaber, har bystyret i Abokobi indført et forbud mod støj inklusive musik og sang alle dage og nætter undtagen søndag formiddag, hvor der er gudstjeneste i den presbyterianske kirke. For ydermere at afholde medlemmerne fra at deltage i karismatiske gudstjenester har den presbyterianske kirke i Abokobi også inkorporeret flere karismatiske elementer i søndagsgudstjeneste såsom musik og elektriske instrumenter og sporadisk tungetale. Forbuddet mod støj alle andre tidspunkter end søndag formiddag forhindrer i praksis andre kirker i at etablere sig i Abokobi, fordi de ikke kan gennemføre bøn eller gudstjeneste uden at larme. Da jeg spurgte en af HCI-arrangørerne om årsagen til, at en karismatisk kirke ville søge inspiration fra et *presbyteriansk* bystyre, som de historisk set netop havde brudt med, og særligt også i betragtning af, at man ikke må larme i Abokobi, svarede han, at det er, fordi Abokobi er „et sted kun for Kristus, og hvor de er seriøse i troen“. Abokobi, fortalte han mig, var inspirationen til HCI's planer om at etablere et hovedsæde i Shai Hills uden for Accra. Projektet, som gik under navnet Harvest City Project, var tænkt som et stort lukket område med hospital, skole, idrætsfaciliteter, beboelse og store auditorier til massegudstjeneste. Et sted kun for HCI.

En bevægelse mellem tro og tilhørsforhold

De etnografiske beskrivelser af bøn (eller måske snarere *lyden* af bøn), som jeg har præsenteret i denne artikel, synliggør et spændingsforhold mellem tro og tilhørsforhold blandt mine karismatiske kristne informanter i Accra. På den ene side er bøn for dem et vigtigt centripetalt middel til at kultivere en disciplineret selvpfattelse og dermed en måde, centrifugalt, at modvirke de kaotiske og problematiske socioøkonomiske og politiske tilstande i Accra på. På den anden side er de højlydte kendetegn ved karismatisk bøn, som den praktiseres, når den er mest intens og dermed åndeligt mest kraftfuldt – råbende tungetale, klappende hænder, stampende fødder, musikalsk støj – et udtryk for en kortvarig, grænsebrydende eller deterritorialiserende handling, som for mine informanter bidrager til deres oplevelse af uorden og manglende disciplin, som de mener eksisterer

både inden for og uden for kirken. Vi kan med rette anskue denne bevægelse mellem to kontraster med det, som Deleuze og Guattari har kaldt bevægelsen fra „sribede“ steder (*striated spaces*) mod „glatte“ steder (*smooth spaces*) (Deleuze & Guattari 2015:557-58).

Deleuze og Guattari har argumenteret, at urbane miljøer ofte er kendetegnet ved to modsatrettede tendenser: På den ene side er der såkaldte „smooth“ eller „glatte“ steder, som er kendetegnet ved et fravær af orden (moralsk, politisk, religiøs, økonomisk osv.). Disse er dynamiske, skabende og åbne for betydning. På den anden side er der de såkaldte „striated“ eller „sribede“ steder, som Deleuze og Guattari hævder er karakteriseret ved orden og stabilitet. Når den ghanesisk presse og Mensa Otabil beskriver Accras urbane miljø som oversvømmet (jf. figur 1), er det netop bevægelsen mod et mere „glat“ urbant miljø. Det er denne iboende spænding, som jeg argumenterer, der kommer til udtryk gennem bøn: den dynamiske, højlydte og grænseløse bevægelse, som de karismatiske kirker er kendte for, på den ene side, og det statiske, ordnede, disciplinerede tilhørsforhold og den vedvarende karismatisk tro på den anden side. Som etnografisk fænomen og praksis er det styrken ved bøn, at den ikke lader sig reducere til det ene eller andet, men derimod eksisterer i spændingsfeltet mellem disse to kontraster.

Når jeg her relaterer bønnens iboende spænding mellem grænseløs tro og stedsbundet tilhørsforhold ved hjælp af begreberne sribede og glatte steder, er det for at illustrere, at de to aspekter af den karismatiske ontologi ikke er gensidigt udelukkende, men derimod gensidigt påvirkende og eksisterer i et dynamisk samspil, som kommer til udtryk gennem bøn. Det er vigtigt, fordi tidligere antropologiske studier af karismatisk pinsekristendom som nævnt ovenfor har fokuseret på uforeneligheden mellem disse aspekter (Meyer 1998, 1999; van Dijk 2001a, 2001b; de Witte 2008; Robbins 2004a, 2004b, 2006). Kendetegnet for disse tidligere studier af karismatisk pinsekristendom er, at konverteringen til kristendom sker efter et brud med en spirituel fortid, der symbolsk kapper båndene til et åndelige slægtskab med forfædrene og samtidig kapper båndene til et territorielt tilhørsforhold til et givent sted. Disse studier kan dermed placeres inden for Hervieu-Légers religiøse modernitet som beskrevet ovenfor. I det omfang den religiøse modernitet placerer de karismatiske kristne i direkte opposition til andre kristne fællesskaber, hvis orientering er mod stabilisering af tilhørsforhold og kontinuitet (som Abokobi eksemplificerer), peger det etnografiske materiale, der er præsenteret og diskuteret i denne artikel, på behovet for en mere nuanceret forståelse af forholdet mellem den idealiserede grænseløse tro og det lokale tilhørsforhold. Som Premawardhana (2020) har argumenteret, har der blandt tidligere antropologiske studier af verdensreligioner såsom karismatisk kristendom været tendens til at fremstille disse religioner som fællesskaber, der skaber absolutte,

homogene identiteter i kontrast til andre ligeledes homogene identiteter, hvilket er problematisk, fordi det overser kompleksiteten i hverdagens kontraster. I konteksten af HCI ses det, hvordan tvetydighed og kontraster præger hverdagen for de troende, som kommer til udtryk gennem bøn. Bøn er for flere medlemmer af HCI på den ene side en etisk og moraliserende kraft, der virker både centripetalt og centrifugalt. På den anden side er lyden af bøn for dem emblematiske for den manglende orden, som de mener præger bylivet i Accra og i stigende grad påvirker menigheden i HCI. Denne analytiske tilgang læner sig op ad blandt andre Girish Daswani, som i sit studie af ghanesiske pinsekristne i Ghana og England har bemærket, at der er behov for en analytisk tilgang, som fastholder alsidighed og kompleksitet i religiøs praksis og erfaring, hvis det skal afspejle den oplevede erfaring for de troende (Daswani 2015:205).

Det er ikke for at affeje de karismatiske ghaneseres optagethed af konvertering og det absolutte om end idealiserede brud med fortiden. Diskursen i kirker som HCI er ikke blot et ekko af den diskontinuitet, som Meyer, Robbins, van Dijk og flere har dokumenteret; den er nok snarere en forstærkning af budskabet om diskontinuitet. Bruddet med tidligere tider og identiteter var til stede i alle bønsemøder, jeg deltog i, hvad enten de foregik i Isaacs og Doreens stue, i HCI eller til større konferencer. Men det interessante her er, at det var så præsent, at det næsten blev trivielt. I livet som medlem af HCI vil de fleste deltage i bønsemøder og gudstjenester fire-fem gange om ugen, og hver gang blev medlemmerne opfordret til at kaste deres tidligere liv bort, „at vende bordet“, „opleve en transformation“, „kaste fortidens lænker“ med videre. Dertil kommer, at det ikke var sjældent for folk at blive genfødt gentagne gange. Flere af mine informanter var blevet genfødt fem, seks, syv gange. Snarere end et definitivt og uigenkaldeligt vendepunkt var omvendelse eller genfødsel i deres karismatiske tilværelse præget af en forventelig diskurs om det transformative i en sådan en grad, at det blev en forventelig og næsten trivielt og dermed mindre betydelig del af hverdagen, som i stedet trådte i baggrunden for mere presserende bekymringer. For Isaac og Doreen som for lederne i HCI var behovet for mere vedholdende disciplin og permanent tilhørsforhold en uvant bekymring, som havde negative konsekvenser på deres trosfællesskab. Det konstante fokus på kortvarig transformation og flygtige opbrud i karismatisk praksis var for dem på flere måder blevet til problemet snarere end løsningen.

Konklusion

I denne artikel har jeg præsenteret etnografisk materiale, der peger på en fremherskende spænding mellem to kontraster, der kommer til udtryk gennem bøn: På

den ene side fungerer bøn som en *centripetal* kraft, hvis formål er at kultivere et disciplineret kristent subjekt for derigennem at skabe en *centrifugal* kraft, hvis formål det er genoprette en social, moralsk og spirituel orden i Accra. På den anden side er den selvforstærkende effekt af utallige kirker, der alle forsøger at overdøve hinanden med centrifugal bøn og musik, blevet et tegn på den manglende orden og grænsedragning, der hersker i Accra. Denne manglende orden kobles sammen med et moralsk forfald og udisciplinerede troende, der i sidste ende afholder folk som Isaac og Doreen og kirker som HCI i at opnå resultaterne af deres tro. Lyden af bøn bliver altså både en kilde til social kritik og en måde, hvorpå den guddommelige kraft for en stund aktiveres i kampen mod dæmoniske magter, der forhindrer dem i at opnå resultater. Denne ambivalens, argumenterer jeg, er kendetegnende for oplevelsen af karismatisk kristen praksis og identitet for flere af medlemmerne i HCI i konteksten af Accras urbane udvikling. Og det er netop denne ambivalens eller spænding, som giver bøn dens særlige relevans blandt de ghanesiske kristne, som jeg arbejdede med. Bønnen er vigtig, ikke fordi den cementerer et absolut brud mellem individers fortid og nutid som genfødte kristne eller et brud mellem forskellige kristne retninger. Bønnen er vigtig på grund af dens iboende spænding, så medlemmer af HCI kontinuerligt og dynamisk kan positionere sig selv og deres tro i relation til bredere sociale forandringer, som påvirker deres liv og trossamfund.

For selvom de karismatiske kirker i Ghana til en vis grad siden begyndelsen har brugt de sociokulturelle og politiske omstændigheder i deres samfund som inspiration til deres teologiske budskab (Anaba 1993), er splittelsen mellem det ordnede og uordnede, mellem disciplin og højlydt bøn en fremherskende tendens, der blandt andet forårsages af udviklingen i det urbane, multireligiøse miljø i Accra, hvor HCI er ved at blive overdøvet af andre kirker. Problemet, fortalte mine informanter mig, kommer til udtryk i måden, hvorpå folk beder: den højlydte og intense karismatiske stil, som historisk har været de karismatiske kirkers kendetegn i Ghana. Men i og med at den guddommelige kraft bliver medieret gennem lyd, bliver troen lige så kortvarig og flygtig som lyden af bøn og sang. Derfor sker der i HCI et skift mod mere disciplinerede kristne subjekter. Dette ses blandt andet ved, at HCI nu forsøger at efterligne de historiske missionskirker, der på trods af deres forskellighed netop har kunnet bibeholde religiøs autoritet og territorielt tilhørsforhold gennem tiden, som det var tilfældet i Abokobi.

Eksemplerne fra denne artikel inviterer til en mere nuanceret forståelse af bønnens rolle blandt karismatiske kristne, hvor spændingen mellem orden og uorden ikke er gensidigt udelukkende, men forstærker hinanden på nye og dynamiske måder i relation til de sociokulturelle kontekster, som troen – og herunder bønnen – udfolder sig i.

Noter

1. Eastwood Anaba er i Ghana kendt som en af stifterne af den karismatisk kristne bevægelse. Joel Osteen er en amerikansk karismatisk prædikant, der er kendt for sit budskab om, at troen medfører materiel velstand.
2. Begreberne „karismatisk“ og „pinsekristen“ eller „nykristen“ bruges virkårligt til at beskrive den i grove træk samme kristne teologi. I denne artikel benævnes de karismatiske kristne, da det er deres egen beskrivelse af deres trosfællesskab.
3. Foruden engelsk er twi det mest talte sprog i det sydlige Ghana omkring Accra. Twi tales primært af folk med akanbaggrund, som samlet set er den største etniske gruppe i Ghana.
4. Bønnemøder, der varer kl. 22-05.
5. Karismatiske pinsekristne taler om at blive „genfødt“ (*born again*), hvilket betyder, at man som voksen vedkender sig Jesus Kristus som sin personlige frelser og som oftest under ritualiserede omstændigheder i kirken.

Litteratur

- Anaba, Joseph E.
1993 God's End-Time Militia. Winning the War Within and Without. Ghana: Design Solutions.
- Bandak, Andreas
2014 Of Refrains and Rhythms in Contemporary Damascus. *Current Anthropology* 55(10):248-S261. <https://doi.org/10.1086/678409>.
- Csordas, Thomas J.
1997 Language, Charisma and Creativity. The Ritual Life of a Religious Movement. Berkeley: University of California Press.
- Daswani, Girish
2015 Looking Back, Moving Forward. Transformation and Ethical Practice in the Ghanaian Church of Pentecost. Toronto: University of Toronto Press.
- de Witte, Marleen
2008 Accra's Sounds and Sacred Spaces. *International Journal of Urban and Regional Research* 32:690-709. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2427.2008.00805.x>.
- 2011 Touched by the Spirit. Converting the Senses in a Ghanaian Charismatic Church. *Ethnos* 76(4):489-509. <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.620711>.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari
2015 A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia. London, UK: Bloomsbury Academic.
- Hervieu-Léger, Danièle
2002 Space and Religion. New Approaches to Religious Spatiality in Modernity. *International Journal of Urban and Regional Research* 26(1):99-105. <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00365>.
- Hirschkind, Charles
2001 The Ethics of Listening. Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt. *American Ethnologist* 28(3):623-49. <https://doi.org/10.1525/ae.2001.28.3.623>.

- Kaminski, Joseph S.
2014 Sound Barrage. Threshold to Asante Sacred Experience through Music. *International Review of the Aesthetics and Sociology of Music* 45(2):345-71.
- Lauterbach, Karen
2010 Becoming a Pastor. Youth and Social Aspirations in Ghana. *Young* 18(3):259-78. <https://doi.org/10.1177/110330881001800302>.
- Marshall, Ruth
2009 Political Spiritualities. The Pentecostal Revolution in Nigeria. Chicago: The University of Chicago Press.
- Meyer, Birgit
1998 Make a Complete Break with the Past. Memory and Post-Colonial Modernity in Ghana. *Journal of Religion in Africa* 28(3):316-49. <https://doi.org/10.1163/157006698X00044>.
1999 Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana, *International African Library*. London: Edinburgh University Press.
2009 "There Is a Spirit in that Image". Mass-Produced Jesus Pictures and Protestant-Pentecostal Animation in Ghana. *Comparative Studies in Society and History* 52(01):100-30. <https://doi.org/10.1017/S001041750999034X>.
2011 Mediation and Immediacy. Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium. *Social Anthropology* 19(1):23-39. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2010.00137.x>.
- Oosterbaan, Martijn
2009 Sonic Supremacy. Sound, Space and Charisma in a Favela in Rio de Janeiro. *Critique of Anthropology* 29(1):81-104. <https://doi.org/10.1177/0308275X08101028>.
- Premawardhana, Devaka
2020 In Praise of Ambiguity. Everyday Christianity through the Lens of Existential Anthropology. *Journal of World Christianity* 10(1):39-43.
- Reinhardt, Bruno
2014 Soaking in Tapes. The Haptic Voice of Global Pentecostal Pedagogy in Ghana. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20:315-36. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12106>.
- Robbins, Joel
2004a Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley: University of California Press.
2004b The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33(1):117-43. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.32.061002.093421>.
2006 On Giving Ground. Globalization, Religion, and Territorial Detachment in A Papua New Guinea Society. In: M. Kahler & B.F. Walter (eds): *Territoriality and Conflict in an Era of Globalization*. Pp. 62-84. Cambridge: Cambridge University Press.
- van Dijk, Rijk
2001a Time and Transcultural Technologies of the Self in the Ghanaian Pentecostal Diaspora. In: A. Corten & R. Marshall-Fratani (eds): *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin-America*. Pp. 216-34. London: Hurst/Bloomington.
2001b Contesting Silence. The Ban on Drumming and the Musical Politics of Pentecostalism in Ghana. *Ghana Studies* 4:31-64.

Weber, Max
1991

The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism. In: H.H. Gerth & C. Wright Mills (eds): *From Max Weber. Essays in Sociology*. Pp. 302-22. London: Routledge.

INDSTILLET PÅ ET MIRAKEL

Karismatisk bøn på Færøerne

JAN JENSEN

Midt i januar 2020 går jeg op ad de stejle betontrapper, som fører op til et lille kontor, som tilhører City Church, og som bliver brugt af kirkens pastorer og andre medhjælpere. Jeg banker på døren til kontoret, og Hanna, kirkens kvindelige pastor, åbner med et stort smil. Dette er nu tredje omgang, at jeg laver feltarbejde i kirken, og på dette tidspunkt er kirken igen i gang med at genoverveje, hvordan den bedste måde at gøre tingene på ser ud. Vi snakker sammen om løst og fast i omkring en times tid, inden Hanna begynder at snakke om sin egen måde at „være sammen med Herren“ på i sit daglige liv. Bibellæsningen er en stor del, ligesom den har været, siden Hanna kom til personlig tro på Jesus som barn, men hovedparten af den daglige relation med Gud, siger hun, er i bøn. For mig er dette ingen overraskelse. Igennem de mange måneder, som jeg har tilbragt sammen med kirkens medlemmer, er bøn ofte blevet fremhævet som en central del af det gode kristne liv, og jeg har selv oplevet at stå midt i bønnecirkler før og efter gudstjenester og er blevet personligt bedt for flere gange, både på tomandshånd og i større sammenhænge. Som samtalen udvikler sig, kommer Hanna mere ind i dybden af, hvad bøn indebærer, og tilbyder her en overraskende indsigt i, hvad bøn indebærer for hende. Hun siger, at hun engang havde hørt et udsagn, som har fulgt hende: „Hvis du kun har mulighed for at bede i ti minutter, så brug som minimum syv af de minutter bare i tilbedelse – giv Gud tak for, hvor god Han er, og reflekter over Guds nærvær.“ Bøn er her grundet i en tilstand, hvor Hanna selv tilsidesætter sine egne behov og tanker for hellere bare at „være til i Guds nærvær“. Det er denne tilstand, jeg kommer til at forfølge igennem denne artikel, samtidig med at jeg forsøger at vise, hvad det indebærer at „give Gud tak“, og hvorfor dette overhovedet er en nødvendighed. Jeg argumenterer for, at dette skal forstås som en *subjunctive*¹ indstilling til verden og gør en åben for at blive virket på af Gud som en udefrakommende aktør.

Det velsignede liv

Den subjunctive tilstand, som jeg her omtaler, er baseret på indsigter, som jeg har skabt mig, siden jeg først begyndte at lave etnografisk feltarbejde på Færøerne i 2016. Dette feltarbejde består af tilsammen et års tilstedeværelse på Færøerne udover omkring tre måneders feltarbejde over nettet, hovedsageligt med medlemmer af City Church. I disse måneder har jeg lavet deltagerobservation i kirken både som gæst og som aktivt medlem af kirkens tekniske personale udover at lave interviews med kirkens medlemmer. Jeg lægger ud med en beskrivelse af, hvordan den subjunctive tilstand skal forstås i denne sammenhæng.

Sharon er en amerikansk kvinde sidst i 40'erne, som er gift med en færing, og som har boet fast på Færøerne siden 2010. Sharon mødte sin mand, mens de begge var tilknyttet Livets Ord i Uppsala, Sverige, midt i 1990'erne (jf. Coleman 2000). Sharon fortæller, at da hun først flyttede til Sverige som 23-årig, var dette en stor ændring fra hendes kendte liv i Pennsylvania, men efter at flere af hendes søskende allerede havde valgt at tage samme rejse, valgte hun også at springe ud i det. Hun beretter, at denne tid fuldstændig ændrede hendes forhold til Gud. Sharon fortæller:

Jeg var vokset op med, at meget af mit forhold til Gud gik igennem mine forældre. Min far var pastor i en kirke, så for mig var det almindeligt, at jeg blev bedt for igennem ham, og at jeg på den måde var tæt på Gud. Men da jeg tog til Uppsala, ændrede det sig fuldstændigt. Jeg stod pludselig på egne ben, og tiden i Livets Ord var fantastisk. Det var Gud, som bevægede ting der. Så mange mennesker, så meget tilbedelse, og man kunne virkelig mærke Guds nærvær. Det var her, at jeg virkelig begyndte at bruge tid sammen med Gud. Hver dag brugte jeg flere timer på at læse i Bibelen, men mest af alt at bare med være i Guds nærvær. I bøn og igennem musik og sang. Og lige pludselig begyndte ting at ske. Ting, som ikke burde ske. I den usikre økonomiske situation, jeg stod i som ung amerikaner langt hjemmefra, begyndte tingene bare at gå op. Jeg fik uventede jobs ved siden af bibelskolen og fik doneret studierejse til Israel. Man tænker ofte 'kan det virkelig passe?', ligesom alle normale mennesker ville tænke. Men det var der, jeg oplevede Ham som *virkelig* virkelig. Kun mig og Ham, langt hjemmefra, ingen familie at støtte sig op ad. Der blev mit forhold til Gud personligt.

I dag går Sharon og hendes mand flere dage om ugen i City Church, som ligger midt i Tórshavn, Færøernes hovedstad med omkring 20.000 indbyggere (ud af et sammenlagt indbyggertal på omkring 52.000,² og hver søndag morgen klokken 11 er kirkens hovedsal fyldt med 150-200 mennesker. I modsætning til mange af de andre kirker i landet er City Church demografisk relativt udspremt, og kirken tiltrækker folk fra alle livets omstændigheder – familier med børn, ældre mennesker, unge og teenagere og ikke mindst flere udlændinge, som bliver tiltrukket af kirkens internationale udstråling (med fx direkte engelsk oversættelse under

gudstjenester og engelsksprogede musiknumre). En af kirkens vigtigste arbejds-sætninger er, at de skal møde mennesker der, hvor de selv er, i stedet for at personer, som kommer til kirken, skal leve op til et vist ideal for at kunne passe ind. Af samme grund har kirken valgt at arbejde på, at selve bygningen – med hypermoderne udseende og den nyeste digitale teknologi med imponerende lyd- og lysudstyr – skal kunne tiltrække folk udefra, som ellers hellere ville tage til en koncert, teaterforestilling eller lignende. I gaderne ser man også flere andre kirker – blandt andet Ebenezer, som udspringer fra den engelskinspirerede Plymouth-brødre-bevægelse (almindeligvis bare kaldt Brødrene), samt Frelsens Hær, som ligger på den anden side af vejen lige over for City Church.

Gåturen igennem Tórshavns centrum denne søndag morgen er stille. Alle butikker er lukkede, og rundtomkring på gaderne ses tomme cigaretpakker og ølflasker, som bevidner den foregående aftens fest og ballade, hvor barer og diskoteker holder åbent til sent ude på natten. Men midt i stilheden finder man også folk, som kører ind til byen i deres biler, eller andre, som kommer spadserende ned mod centrum fra et af de højereliggende beboelsesområder. Søndagens stilhed kan dog være misvisende. Færøernes befolkning er generelt dybt religiøst engageret, og søndag er den ugedag, hvor omkring 24 procent af den færøske befolkning går i kirke³ i en af de 60 aktive lutherske folkekirker eller i en af de omkring 100 såkaldte frikirker (Hansen 2014). Omkring 80 procent af befolkningen tilhører folkekirken, og der er også et livligt frikirkemiljø med de tidligere nævnte Plymouth-brødre som den største gruppe. Blandt disse frikirker finder vi også et stort antal Indre Mission-menigheder og forskellige pinse- og karismatiske kirker. Historisk set udspringer frikirkerne fra de vækkelsesbevægelser, som kom til landet sidst i 1800-tallet, og som stillede sig meget kritisk over for folkekirkens daværende praksis og lære, og det er i denne periode, at kristent liv på Færøerne begynder at tage den form, som det har i dag – med mange troende med et meget højt religiøst engagement (Hansen 1984; Jóansson 2012).

Hvor de oprindelige vækkelsesbevægelser (hovedsageligt Brødrene og Indre Mission) så folkekirken som deres modpart, er der igennem det 20. århundrede opstået andre frikirker, som til dels har været del af den samme troskamp, men som også har distanceret sig fra de oprindelige vækkelsesbevægelser. Mest nævneværdigt i denne sammenhæng, og som er mest relevant for foreliggende artikel, er pinsebevægelsen. Relativt kort efter denne bevægelses begyndelse i 1906 ved den såkaldte Azusa Street Revival i Los Angeles, California, ankommer den til Færøerne i sidste halvdel af 1920'erne, hvor svenske missionærer med et tæt forhold til Brødrene begynder at fortælle om nådegaver og om begrebet „nådens dåb“. Denne lære bliver hurtigt et omstridt emne blandt Brødrene og leder til, at nogle af menighedens medlemmer bryder ud og starter den første pin-

semenighed, som først for alvor får fodfæste sidst i 1940'erne. Sammenlagt med den karismatiske vækkelse, som har været et globalt fænomen i 1960'erne og 70'erne (jf. Csordas 1994), findes der i dag omkring 2.000 personer på Færøerne, som er tilknyttet bevægelsen.

Disse kirker er kendte for det meget karakteristiske bøns- og tilbedelsesliv, og sammenlignet med andre grupper i landet er den karismatiske tilbedelsesform meget mere kropsligt engageret, og det velkendte billede med den kristne tilbeder med hænderne vendt mod himlen og med lukkede øjne står i stærk kontrast til fx Brødrene og folkekirken. Selve udtrykket er også meget distinkt, hvor den tilbedende ofte høres tale i tunger, danse rundt om sig selv eller i sjældnere tilfælde ligge på gulvet i en slags trance, hvor den Hellige Ånd kommer over personen i så kraftfuld form, at personen mister fodfæstet. Centralt for denne tilbedelsesform er en stærk tro på, at Gud (oftest forstået som den Hellige Ånd) er meget konkret til stede, og tilbedelsen er således et samspil med denne, hvor handlingskraften går begge veje – både fra den troende hen imod Gud og fra Gud hen imod den troende. Det skal også understreges, at selv om der er langt større kirkesamfund i landet, er det pinse- og karismatiske kirker, som har tendens til at være meget langt fremme i forhold til innovationer inden for religiøs praksis såsom brug af nye teknologier. Den generelt „løse“ tilgang, som disse kirker har til kirkelige rammer, står i stærk kontrast til de andre kirker i landet, og under mit ophold blandt medlemmer af de større kirker bliver det ofte påpeget, at de selv henter inspiration fra disse mindre kirkers ideer og nye praksisser.

Den teologi, som ligger bag dette udtryk, står i stærk kontrast til andre kristne teologier på Færøerne, specielt sammenstillet med den, man ser hos Brødrene.⁴ Brødrene er globalt set, en relativt beskedent bevægelse. Men den teologi, som Brødrene oprindeligt promoverede igennem 1800-tallet, er blevet en bestanddel af en stor del senere kristne bevægelser. Specielt er det læren om *dispensationalisme*, som den blev fremsat af en af bevægelsens grundlæggere, John Nelson Darby (1800-1882), som går igen rundt omkring i verden. I store træk handler dispensationalisme om, hvordan Gud har forholdt sig til verden (og mennesker) på forskellig vis igennem historien. I forskellige perioder har Gud indgået i forskellige pagter med menneskeheden, som har ligget til grund for den måde, hvorpå menneskeheden kan forsøge og håbe at opnå en tilfredsstillende relation til Gud (jf. Haynes 2020; Jóansson 2012; Robbins 2001; Webster 2013). Et eksempel på dette er, at Gud tilbød Adam og Eva i Edens Have en bestemt måde at bibeholde relationen på, at Moses og det jødiske folk fik Loven, og at menneskeheden gennem Jesu død og opstandelse kan etablere en relation til Gud gennem tro alene. Det centrale problem i vores tilfælde er spørgsmålet om, hvilken dispensation menneskeheden befinder sig i, efter at Det Nye Testamente er blevet til.

I den færøske kontekst er dette spørgsmål et centralt problem i relationerne mellem forskellige former for kristendom, specielt imellem Brødrene og pinse- og karismatisk sindede kirker (jf. Jensen 2020a). I store træk kan disse to parter opdeles i to lejre – den første i den lejr, som tror på, at menneskeheden er i en slags venteperiode imellem Jesu opstandelse og himmelfart og Jesu tilbagevenden. Den anden gruppe er af den tro, at siden Jesu død og opstandelse er den Hellige Ånd blevet tilgængelig for enhver troende, og at Gud virker i meget konkret forstand i det daglige. To passager fra Bibelen fungerer som eksempel på den senere gruppes holdning. Den første er fra Mattæusevangeliet kapitel 27, vers 51, som omhandler det øjeblik, hvor Jesus dør på korset: „Og se, forhænget i templet flængedes i to dele, fra øverst til nederst ...“, mens den anden passage findes i Apostlenes Gerninger kapitel 2, vers 1-4: „Da pinsedagen kom, var de alle forsamlet. Og med ét kom der fra himlen en lyd som af et kraftigt vindstød, og den fyldte hele huset, hvor de sad. Og tunger, som af ild viste sig for dem, fordelte sig og satte sig på hver enkelt af dem. Da blev de alle fyldt af Helligånden, og de begyndte at tale på andre tungemål, alt efter hvad Ånden indgav dem at sige.“ Hvor den senere passage er velkendt som grundlaget for pinsebevægelsen generelt, omhandler den forrige noget af det samme. Den bevidner den trossætning, at ved Jesu død blev Det Allerseligste⁵ frigivet til alle mennesker, hvorimod det i Det Gamle Testamente er forbeholdt præster og skriftlærde, eller når Gud af egen vilje vælger at vise sig for udvalgte mennesker i bestemte situationer.

Det centrale spørgsmål, som jeg ser det, er, i hvor høj grad de forskellige former for kristendom tror på Guds fortsatte indvirkning i verden. For eksempel ser Charles Taylor (2007) dette spørgsmål som et af de mest afgørende, ikke kun for hvordan den vestlige verden er blevet sekulariseret inden for de seneste 2-300 år, men også for de former, som kristendom har taget under samme tidsperiode (jf. dette særnummers introduktion). Taylor argumenterer for, at bevægelser såsom deisme blev eksemplariske for dette. I deisme ser vi en tro på Gud som den „fraværende skaber“ – en Gud, som skabte verden, sådan som det er fremlagt i Bibelen, men som herefter har trukket sig ud af verden og lader historien udspille sig ud fra den oprindelige plan. Vi kan igen henvise til dispensationalismen her og forstå dette som to distinkte perioder – en, hvor Gud var til i Skabelsen, og en efter, hvor mennesket selv forsøger at opnå forbindelsen til det hellige. Men her kan pinse- og karismatiske kirker på ingen måde være enige med deisterne. Absolut centralt for disse kirker er nemlig den måde, hvorpå Gud igennem den Hellige Ånd stadig virker i menneskers liv. Hvor der ikke eksisterer nogen klar forbindelse mellem Brødrene på Færøerne og den deistiske bevægelse, er der dog ligheder, specielt i form af en calvinistisk tro på, at Ordet (forstået som den bibelske kanon) med tiden skulle komme til at erstatte nødvendigheden af Åndens direkte indvirkning i menneskers liv (Jensen 2020a; jf. Ruthven 1993).

Under mit etnografiske feltarbejde blandt medlemmer i City Church har en gennemgående bestanddel været min egen tilstedeværelse i den kristne lokalradio, Lindin. Hver onsdag morgen gennem flere måneder har jeg været med, mens Andrias, City Churchs tidligere pastor, har en tre timers udsendelse, hvor han udlægger sit syn på Bibelens budskab. Som Andrias selv påstår, har hans udlægning af dette budskab altid været totalt anderledes end den almindelige kristne retorik på Færøerne. Han siger, at på Færøerne har der almindeligvis været en tendens til, at den eskatologiske retorik har haft en central plads, og at budskabet har fokuseret på verdens ende, individets personlige frelse og spørgsmålet om, hvor ens sjæl ender, når man dør – enten i Himmelen eller i Helvede. Andrias blev født og voksede op blandt Brødrene, og han siger uden at tøve, at det er denne gruppes stærke position i færøsk kristent liv, som har formet denne retorik. Efter at Andrias selv brød med denne gruppes lærdom, da han var teenager, har han bevæget sig stadigt længere og længere hen imod den lære, som findes hos pinsekirkerne og de karismatiske kirker.

Næsten hver uge handler Andrias' budskab disse onsdag morgener om det velsignede liv, den frihed, som findes i den personlige relation to Gud, som omtales i Det Nye Testamente. Hvad der er centralt i dette budskab, er, som vi allerede har set, at gennem Jesu død og genopståen er det velsignede liv igennem den Hellige Ånd blevet tilgængeligt for alle troende. Andrias siger, at dette er et budskab, som handler om *liv*. Men ikke kun liv, men som han plejer at sige, „et liv i overflod“ (Eriksen et al. 2019). Det er denne overflod, som strømmer fra Guds væsen, som er, hvad jeg påpeger som Guds *mirakuløse* indgriben i verden (Marshall 2010; Bialecki 2017). Igennem denne indgriben kan mennesker blive skubbet i uventede retninger, som tilsyneladende ikke er givet til almindelige kausale forestillinger (Marshall 2010:205).⁶ Den centrale idé i vores eget tilfælde er, at Gud står klar og vil for alt i verden udgyde af sin velsignelse. Men (og her begynder vi at ane den rolle, som bøn har for medlemmer af denne bevægelse) *man skal bede om det*, og den mest almindelige måde, hvorpå individet kan bede om dette velsignede liv, er ved aktivt at indgå i en relation med Gud. Bøn bliver således et gennemgående element i den (nye) troendes liv, i og med at han eller hun gør sig åben for at modtage Guds nærvær, både som kommunikation og som velsignelser i materiel eller anden form. Her kan vi dog ane et dilemma, som synes at være i modsætning til, hvordan Guds person ofte bliver begrebsliggjort. Blandt bevægelsens medlemmer er det en gennemgående læresætning, at Gud er almægtig, og at han har en handlingskraft, som er både langt større end og ikke kun forbundet med menneskers ønsker og bekymringer. Så hvorfor skal man bede om velsignelsen? Hvorfor velsigner Gud ikke bare ud fra sin egen dømmekraft om, hvornår denne velsignelse skal uddeles, og hvem han synes skal modtage den?

Den personlige Gud

Men der kommer en time, ja, den er nu, da de sande tilbedere skal tilbede Faderen i ånd og sandhed. For det er sådanne tilbedere, Faderen vil have (Johannes 4:23).

Juleaften 2018 havde City Church organiseret en gudstjeneste klokken to om eftermiddagen. Her var samlet omkring 100 mennesker, og på programmet var forskellige indslag. Et af disse var oplæsning af en børnehistorie, og den blev læst op af Jógvan, som er en af de personer i kirken, som har brugt flere år i bibelskole. I Jógvans tilfælde var dette på en skole i Tromsø i Norge, hvor han og hans kone boede i flere år, da de var først i 20'erne. De er i dag begge midt i 40'erne, og under gudstjenesten udviser Jógvan sine formidable formidlings-evner, når han forklarer Guds relation til menneskeheden igennem en historie, hvor en bedstefar forklarer sit barnebarn, hvad julen handler om. Nemlig at Gud ofrede sin søn Jesus for at kunne skabe en relation til mennesker, som bliver gjort mulig gennem Jesu død på korset og genopståen. Når historien er slut, og Jógvan begynder at udlægge noget af sin egen fortolkning af budskabet, tager han et af de mere centrale spørgsmål op: Hvorfor skabte Gud menneskeheden til at starte med? Hvorfor er denne historie om skabelse, fald og den gendannede relation mellem Gud og mennesker igennem Jesus så vigtig for Gud? Med andre ord – hvor det er mere velkendt, at mennesket behøver frelse for egen skyld, hvorfor er relationen så vigtig for den anden side af lignelsen – hvad får Gud af det? Jógvan slår med ét fast: *Gud skabte menneskeheden, fordi Han havde brug for relationen*. Som afsnittets epigraf bevidner, er der her en tro på, at menneskeheden blev skabt, for at Gud selv kunne have en relation med mennesker, en relation, som er baseret på tilbedelse og menneskets anerkendelse af, at det sande, gode liv kun findes i Guds nærvær.

Det er for mig slående i den antropologiske litteratur, at selv om ideen om „den personlige Gud“ er meget central inden for studier af kristendom (se fx Harding 2000; Luhrmann 2012), er der ofte en mangel på forståelse af, hvad dette indebærer. Specielt når vi inddrager begrebet „relation“, forekommer det mig, at „den personlige relation til Gud“ ofte handler om, hvad individet kan få ud af denne relation – det kan være velsignelser (Coleman 2000), personlig helbredelse eller vækst (Csordas 1994; Meyer 1998) eller sjælens frelse (Robbins 2004). Hvad der kan mangle i denne forståelse af, hvad en personlig relation til Gud indebærer, er, hvad der flyder den anden vej, altså, hvad mennesket kan tilbyde Gud, som gør, at denne relation er ønskværdig for begge parter. Med andre ord – hvad får Gud ud af denne relation? Her læner jeg mig op ad nogle af de diskussioner, som har været af forholdet mellem antropologi og teologi. Disse diskussioner kan siges at ligge tæt på de senere års generelle antropologiske interesse for forskellige

ontologier. Centralt for disse diskussioner, som jeg ser det, er spørgsmålet om, hvilke verdener folk bebor, og kan i bred forstand ses som et forsøg på at decentralisere *antropos* fra sociale teorier for at give mere plads til ikke-menneskelige aktører (jf. Holbraad & Pedersen 2017). Ud fra samme generelle tankesæt opstår selvfølgelig spørgsmålet om, hvor vi skal finde Gud i analyser af kristne grupper. Til dette formål har flere antropologer vendt sig til teologi for at skabe en bedre forståelse af forholdet mellem menneskeheden og Gud (Bialecki 2014b, 2018; Lemons 2018; Robbins 2020).⁷ Det er her, at jeg mener, at *tilbedelse* kan være en vigtig optik for forståelsen af, hvad der er på spil i forholdet mellem menneskeheden og den kristne Gud.

Gennem min tid sammen med medlemmer af City Church er der et element af kirkeliv, som bliver fremhævet blandt folk, jeg snakker med, nemlig den del af gudstjenester, hvor musik og fællessang står centralt. Til en almindelig søndagsgudstjeneste fylder denne del omkring halvdelen af den totale længde med talen som den anden hoveddel. I omkring 45 minutter fra starten af gudstjenesten klokken 11 hver søndag⁸ fylder tilbedelse kirken, og medlemmer af kirken, som generelt udviser en meget rolig og stille natur, bliver mere kropsligt animerede. Salen bliver fyldt med sang og dans, mens nogle lukker øjnene i stille bøn, og andre beder i tunger med armene hævet mod loftet. Orkestret består som oftest af omkring otte personer, og sangene bliver sunget på både færøsk og engelsk.⁹ Sangene varierer alt fra stille tilbedelsessange til „upbeat“ rocknumre, og sammensætningen af disse sange, og hvordan de skal flyde sammen (som de ofte gør – ofte kører orkestret direkte fra det ene nummer til det andet uden stop), bliver bestemt af orkestret forinden. Ud af alle kirkens aktiviteter er der ingen andre, som får lige så meget opmærksomhed og indsats som musikken, om det så er musikere, sangere, teknikere eller andet mediepersonale, som står for dem.

Det er i disse øjeblikke, at folk oftest omtaler, at de føler Guds nærvær. Dog varierer denne oplevelse meget blandt kirkens medlemmer – til tider som noget, som sker inde i en selv, og til tider som en materiel manifestation af Guds nærvær uden for en selv. Men her er det vigtigt at påpege, at grænserne mellem, hvad der er inden for, og hvad der er uden for individet, kan være svære at skelne. Johanna, en 23-årig ung kvinde, fortæller engang, hvordan hun efter en lang periode med personlige vanskeligheder endte med at tage på en bibelskole for unge kvinder i England. Denne bibelskole specialiserer i at hjælpe unge kvinder med at finde tilbage til et normalt liv efter personlige problemer. Disse problemer kan være alt fra alkohol- og narkotikamisbrug, cutting og andre former for selvskade til oplevelse af vold af forskellig natur. I Johannas tilfælde startede hendes vanskeligheder med, at hun som barn blev fjernet fra sine forældre på grund af deres vedvarende alkoholmisbrug, og hun blev placeret hos en plejefamilie. Da Johanna

blev teenager, begyndte hun at gå i byen til langt ud på natten. Da det stod værst til, fortæller hun, var hun i byen på værtshuse og diskoteker fire eller fem dage om ugen, mens hun både gik i skole og arbejdede ved siden af. En dag blev det for meget for Johanna, og igennem sin søster endte hun med at tage til et møde i City Church, og efter få måneder blev hun opfordret til at tage på bibelskolen i England af nogle af kirkens ledere. Johanna fortæller, at hendes stærkeste og mest klare oplevelse af, at Guds nærvær kom til hende, var under en tilbedelses-aften i bibelskolen. Mens hun stod der sammen med sine venner dybt engageret i tilbedelse i form af sang, bøn og tungetale, hørte hun ordene *eg elski teg* komme fra den unge kvinde, som stod lige ved siden af hende. Det er færvæk for „jeg elsker dig“, og Johanna var overbevist om, at det var Gud, som talte til hende igennem hendes venindes tungetale.¹⁰

Det skal understreges, at i dette eksempel sker Guds indtræden gennem en tredje aktør. Hvor jeg lige har sat forholdet mellem Gud og individ i tilbedelse og bøn som værende enten en oplevelse af nærvær, som kommer indefra, eller Guds nærvær, som lægger sig på individet uden sidstnævntes eksplicitte kontrol eller vilje, er dette i sidste ende en bevægelse enten *indefra* eller *udefra*.¹¹ Hvad Johannas historie viser os, er, at Guds nærvær ikke kun sker i disse retninger, men snarere at Guds nærvær bliver til i en *cirkulation* mellem Gud, individ og den større sociale sammenhæng (Webster 2017). Mit argument er her, at dette problematiserer den ofte citerede sætning inden for de former for kristendom, som jeg omtaler her, nemlig at den personlige relation til Gud kun eksisterer mellem individ og Gud (jf. Bialecki & Daswani 2015; Daswani 2011; Mosko 2010; Robbins 2002). Hellere skal vi huske, at for disse kristne bevægelser er der den tidligere nævnte centrale tro på, at Gud eksisterer og handler overalt til alle tider, og at Gud ikke kun handler i den troendes liv, *efter* at en person har valgt at indgå i den guddommelige relation. Hvis vi vender tilbage til mit tidligere eksempel fra radioen, kan vi sige, at Gud allerede er i gang med at udsende alt sit nærvær, men at det først er, når individet lærer at „høre rigtigt“, at han eller hun kan komme til at genkende denne kommunikation som værende fra Gud. Ved at indgå i det personlige forhold med Gud, oftest i forskellig form for bøn eller tilbedelse, bliver individet således *indstillet* på at modtage Hans nærvær og velsignelse.

Indstilling og selvets teknologier

Spørgsmålet om, hvordan individer kommer til at høre Gud eller på andre måder kommer til at opleve sidstnævntes nærvær i deres liv, har i senere år været centralt for mange studier af religion inden for antropologi. Stærkt påvirket af de senere værker af Michel Foucault har dette arbejde sat fokus på de måder og de

forskellige teknologier (i bred forstand), som individer arbejder med sig selv på i et forsøg på at komme til at blive de etiske subjekter, som i den givne kontekst ses som værende ønskværdige. Disse studier findes i mange forskellige kontekster, hvor nogle af de mest kendte er inden for karismatiske kristne kredse (Luhrmann 2012; Robbins 2004) og hos fromme muslimer (Hirschkind 2001; Mahmood 2005). Hvad disse studier har lagt vægt på, er, at religiøse subjekter ikke kun er underlagt strenge regler og normer, som de gør deres bedste for at leve op til, men at disse subjekter selv er med til at skabe ikke kun sig selv som subjekt, men også er med til at varetage og producere de etiske verdener, som de er en del af. Men i tråd med mit argument i denne artikel kunne dette siges at være lidt for antropocentrisk. Amira Mittermaier (2012) har også argumenteret for, at hvor den analytiske trope om det religiøse subjekt, som arbejder med sig selv og sin omkringliggende etiske verden, har haft meget godt at sige gennem de senere år, har denne tænkning en indbygget risiko for at flytte det religiøse subjekt fra den ene fastlåste position (hvor han eller hun kun følger forudbestemte regler) til en helt anden, hvor al religiøs oplevelse i sidste ende kun er et produkt af det etiske arbejde med selvet. Tag som eksempel Tanya Luhrmanns velkendte værk *When God Talks Back* (2012). I denne bog bruger Luhrmann psykologisk inspirerede analyser for at vise, hvordan oplevelsen af at høre Gud kommer af en bestemt måde at indstille sig på at opleve sit eget sanseliv. Igennem forskellige former for teknologier¹² såsom bøn og intensiv bibellæsning indstiller individet sig på at opleve sanseindtryk og daglige oplevelser som værende tegn på Guds nærvær.

Som Mittermaier også påpeger, udelader denne analyse en central faktor i den personlige relation mellem subjekt og Gud, den fratager Gud nemlig al handlekraft. Som jeg har vist igennem denne artikel, strider dette stærkt imod, hvordan kristne på Færøerne oplever deres relation til Gud. Selv om vi kan acceptere, at det som oftest kræver en vis personlig indsats for at komme til det punkt, hvor individet kan komme til at opleve Gud på den meget konkrete måde, som jeg har vist, udelukker dette ikke, at når denne minimumstilstand af åbenhed er opnået, kan oplevelsen føre individet ned ad veje, som han eller hun ikke selv har kontrol over.¹³ Denne åbenhed for at blive handlet på er, hvad jeg kalder den *karismatiske subjunctive indstilling*. Subjunctive er en grammatisk form, som indeholder et rum for potentialitet og usikkerhed. Et eksempel kunne være „Længe leve kongen“, som i sig selv ikke siger, at kongen kommer til at leve i mange år, men snarere udtrykker et ønske om, at dette må ske. Det skal understreges, at denne forståelse af det subjunctive er meget lig den tidsforståelse, som Andreas Bandak og Simon Coleman kalder det *proleptiske* (Bandak & Coleman 2019), nemlig at tidsforståelsen i den givne situation ikke kun er baseret i fortid og nutid, men også at fremtiden har en eksistens i nutiden med al den potentialitet, som

dette indebærer (jf. Boellstorff 2011:290). I vores tilfælde kan vi sige, at hvor bønner delvist er en praksis, som udledes i nutiden, er en af de underliggende logikker nemlig en „investering“ i fremtiden, forstået som en subjunctiv udlevelse af, hvad personen må forvente kommer til at ske.

Når det kommer til den karismatiske form for bøn, har vi allerede set, at ligesom en radio skal indstilles rigtigt for at kunne modtage en bestemt kanal, er det en nødvendighed for individet at være indstillet rigtigt for at kunne modtage Guds personlige budskab og indvirken i sit liv. Det kræver først og fremmest, at individet åbner sig for den subjunctive mulighed for, at han eller hun kan blive påvirket af en udefrakommende agens, som kan føre hans eller hendes liv i uforudsete retninger. Dette åbner for spørgsmålet om forholdet mellem individers bøn og den guddommelige cirkulation af nærvær og velsignelse eller med andre ord, hvordan bønner selv bliver del af cirkulationen. Det er mit argument her, at bøn skal ses som et *bidrag* til denne gennemgående cirkulation, hvor Gud står klar til at velsigne alle de personer, som begiver sig ud i at være en del af cirkulationen. Denne cirkulation er meget lig den, som vi ser i Jean og John Comaroffs idé om „okkulte økonomier“. Disse økonomier har to dimensioner: et materielt aspekt, som synes at producere overskud uden om konventionelle, rationelle forklaringer, og et etisk aspekt, som er baseret på de moralske diskurser og handlinger, som følger af denne overskudsproduktion (Comaroff & Comaroff 2000:19). Ud fra denne idé om den rigdom (materiel eller andet), som findes i evigt omløb, er bøn og tilbedelse således individets bidrag, som holder økonomien kørende. Som vi så tidligere, skal dette ses i stærk sammenhæng med troen på, at det mirakuløse er i stand til at skabe velsignelser (eller for at holde os til det økonomisk betonedede sprog – værdier), og det er her, at den troende ved at indstille sig på den evige cirkulation kan gøre sig håb om, at disse velsignelser skal komme ham eller hende til gode.

For at brede ideen om cirkulationen af Guds nærvær endnu længere ud, kan vi påpege, at det fællesskab, som der er tale om, ikke kun omfatter de karismatiske kirker på Færøerne. Vi har allerede set i Johannas tilfælde (og til dels af Jógvans teologiske studier i Norge), hvordan medlemmer af de færøske kirker er mobile og har forbindelser til mange kirker og individer rundt omkring i verden. Som Firouz Gaini (2013) har påvist, er ideen om det isolerede øsamfund midt i Atlanterhavet uden substantiel påvirkning udefra ikke særlig brugbar, når det kommer til analyser af Færøerne. Også inden for kristne trossamfund har der i lang tid været en støt strøm af kristne budskaber og medier ind i landet.¹⁴ I senere år er denne strøm blevet stadigt mere digital, og sociale medier såsom Facebook og Instagram er i dag en helt naturlig del af det kristne liv. Et af de mest nævneværdige elementer af denne strøm er udenlandske prædikener

og andre former for kristne medier. I den periode, hvor jeg har lavet feltarbejde i kirken, er der en person, som er delt mere end nogen andre på de sociale medier. Steven Furtick startede i 2006 sammen med syv andre familier Elevation Church i Matthews, North Carolina. Elevation Church er siden vokset markant og omfatter nu 17 kirker i Nordamerika. Denne kirke lægger vægt på et stærkt kristent budskab, som bliver sendt over hele verden over nettet, både live og med redigerede videoer af prædikener og musikvideoer. Ligesom Elevation Church har City Church senere år lagt stadig mere vægt på sin tilstedeværelse på internettet, og til dels kan inspirationen til dette føres tilbage til det eksempel, som Elevation Church og lignende kirker er.¹⁵

Furticks prædikener kan siges at være stærkt inspirerede af inspirationslitteratur på grænsen til selvhjælpslitteratur med meget vægt på den styrke, som kan findes i at leve et liv sammen med Gud. Gennem flere måneder så jeg fx en af Elevation Churchs musikvideoer flere gange sammen med mine informanter. Titlen på denne video er „I Will Be Confident. Motivational Track from Pastor Steven Furtick“, og det er en 3 minutter og 12 sekunder video med billeder af unge atleter og musikudøvere, som synes at kæmpe med deres arbejde. Nummeret er et „spoken word“-musiknummer med tunge trommer og bas, hvor Furtick selv taler (og til tider skriger) nummerets tekster, som i store træk handler om den selvtilid, som er til at få, om man lader Gud være sin styrke i livet. Men udover de fangende musiknumre og -videoer er både Furticks personlige YouTube-side og Elevation Churchs YouTube-side fyldt med videoer af Furticks prædikener. En af disse prædikener blev delt af et af City Churchs medlemmer, og prædikenen har titlen „Need Encouragement?“. Denne prædiken blev først lagt ud på YouTube den 3. marts 2020, og selv om den i store træk handler om, hvordan individer kan finde opmuntring til at klare sig igennem svære tider, indeholder prædikenen en sekvens, som opsummerer, hvordan det karismatiske subjekt, sådan som vi har forstået det indtil videre, står i forhold til den cirkulation af Guds nærvær og velsignelse, som vi har set.

Denne sekvens tager fat i den ofte anvendte funktion, som olie har i Bibelen. Igennem forskellige bøger i både Det Gamle og Det Nye Testamente finder vi olie (nogle gange også kaldt salve) som en af de mest hellige materielle substanser, der bliver anvendt i kristent ritual (se fx 2. Mosebog, kapitel 30). Hvor olien i Det Gamle Testamente har en meget klar rituel funktion, fungerer olien i Det Nye Testamente ofte i mere metaforisk form og kan siges at betyde en mere eller mindre hellig substans, som er begrænset i mængde, og som skal forvaltes med megen omhu. Furtick tager fat i denne metaforiske betydning af olien, og i sin prædiken kommer han ind på det problem, som mange kristne (og mennesker generelt) oplever, nemlig at man kan opleve, at den indsats og de personlige

ofre, man giver for andre og Gud, ofte kan synes ikke at give noget resultat, og at personen ofte oplever, at han eller hun sidder tilbage i nederlag, hvor ens „olie“ er blevet spildt. Furtick siger, at denne oplevelse af skuffelse og tab ikke er ualmindelig, og at den ofte kan synes at være en naturlig del af livet som kristen. Men, siger han, den eneste måde at bevæge sig fremad i sine relationer med andre mennesker og Gud på er ved at blive ved med at forsøge at give af sin „olie“ og at blive ved med at leve et opofrende liv, som er basis for, at Gud kan bruge mennesker til at dele ud af sin velsignelse. Det er her, at jeg vil påpege, at for mig synes der at være stærk resonans mellem, hvordan *bøn* og *offer* forstås blandt medlemmerne af den kristne bevægelse på Færøerne, som jeg har omtalt i denne artikel (Hubert & Mauss 1964; Mayblin & Course 2014; Robbins 2017).¹⁶ Som vi har set, er bøn ikke kun en kommunikationsform mellem personer og Gud, men bøn har en vis „vægt“ (jf. Voloshinov 1986; Harkness 2010) i den cirkulation af velsignelse og offer, som disse kristne er en del af. Det er mit argument her, at ved at inddrage bøn som en del af en bredere kontekst af guddommelig cirkulation, kan vi tilnærme os en bedre forståelse af, hvordan bøn får liv og færdes imellem både mennesker og Gud (jf. Coleman 2004, 2011).

Konklusion

I denne artikel har jeg vist, at inden for såkaldte karismatisk betonedede kirker figurerer bøn meget både i sociale sammenhænge og i medlemmers individuelle religiøse liv. Bøn kommer i disse sammenhænge til udtryk i forskellige former, men den gennemgående betydning af bønnen ligger i dens direkte forbindelse mellem mennesker og Gud. Bøn skal ikke kun ses som en afgrænset praksis med en begyndelse og ende, men hellere som en form for *relation*, eller i det mindste skal bøn ses som den måde, hvorpå en bestemt relation udspiller sig. Endvidere kan vi dermed også forbinde bøn med en anden form for kristent åndsliv, nemlig *tilbedelse*. I denne artikel har jeg vist, hvordan denne slags relationsbaseret bønsliv kommer til udtryk blandt medlemmer af City Church i Tórshavn, Færøerne. Denne kirke tror på, at det bedste kristne er et liv, hvor Gud har en finger med i spillet i alle livets omstændigheder, og derfor er bøn, tilbedelse og andre former for åndeligt nærvær et konstant element blandt medlemmer af kirken. Jeg har argumenteret for, at denne måde at forholde sig til Gud og verden på bedst forstås som en *subjunctive indstilling*, som har til formål at gøre den troende åben for, at Gud kan virke *mirakuløst* i deres liv. Denne mirakuløse deltagelse i menneskers liv bliver endvidere forstået som værende del af en cirkulation, som bøn og personlige ofre er med til at holde kørende.

Noter

1. Jeg har valgt at bruge det engelske udtryk i stedet for det mere kringlede „konjunktiv“, som det hedder på dansk. Det skyldes, at jeg mener, at den danske oversættelse ikke helt indfanger meningen, som begrebet har på engelsk.
2. <https://hagstova.fo/fo/f%C3%B3lk/f%C3%B3lkatal/f%C3%B3lkatal>.
3. Sammenlignet med omkring 2,4 procent af den danske befolkning, som ugentligt går i kirke (Hansen 2014:14).
4. Courtney Handman har argumenteret for, at der inden for antropologiske analyser har været en mangel på opmærksomhed på, hvordan kristne kirker og menigheder forholder sig (ofte kritisk) over for hinanden (Handman 2015; jf. Bialecki 2014b).
5. Blandt mine informanter bliver dette oftest omtalt som Guds personlige nærvær.
6. Den samme logik kunne eksempelvis overføres på økonomiske systemer, hvor et begrænset omfang af værdier er i cirkulation (Graeber 2011). Denne diskussion er del af den noget længerevarende interesse for forholdet mellem kontinuitet og radikale brud (Meyer 1998; Robbins 2007) samt kristne grupperes tanker om deres egen historisk-teologiske position i verden (Agamben 2010; Bialecki 2009; Harding 2000; Webster 2013).
7. Vi kan kalde antropologi studiet af antropos' væsen og sammenstille dette med teologi som studiet af teos væsen. Inden for den kristne kosmologi er denne opdeling dog højst problematisk, i og med at „Gud skabte mennesket i sit billede“ (1. Mosebog 1:27), som dermed lægger op til en vis grad af kontinuitet imellem de to.
8. Starttidspunktet flyder dog næsten altid med op til 15 minutter, og starten bliver uformelt besluttet af orkestret, som starter, når de synes, det er passende (jf. Bialecki 2017; Shoaps 2002).
9. De allerfleste sange, som bliver spillet, er af international karakter, og der er en reel industri omkring dette med bevægelser som Hillsong (Australien) og Bethel (USA), som de mest indflydelsesrige (dog er den globale cirkulation af elementer af tilbedelse ikke nogen ny udvikling, jf. Martin 2002). På Færøerne har det i mange år været almindeligt at oversætte disse sange til færøsk til brug i gudstjenester.
10. Tungetale findes hovedsageligt i to forskellige former. Den første er glossolalia forstået som en direkte forbindelse mellem Gud og individ, og hvor selve sproget er Guds eget sprog. Den anden form for tungetale er xenoglossia, som betyder, at individet, som beder, får adgang til og evne til at tale sprog, som han eller hun aldrig har lært (Harkness 2021). I eksemplet ovenfor er det således sidstnævnte form, som er i spil.
11. For en mere dybdegående udlægning af, hvordan ritual ofte handler om at sætte bestemte bevægelser i gang, se Tomlinson (2014).
12. Begrebet teknologi her skal forstås i bred forstand, som det findes hos Foucault (1985, 1997). Teknologier kan være alt, som subjektet gør brug af for at opnå det ønskede (etiske) resultat. Her kan bøn være en teknologi, ligesom selvpiskning kan være det. Det centrale er, at disse teknologier har til formål at flytte subjektet fra en tilstand til en anden.
13. Josh Brahminsky (2018) har argumenteret for, at kontrolleret arbejde med selvet og den spontane oplevelse af udefrakommende spirituelt nærvær ikke nødvendigvis udelukker hinanden.
14. Strømmen går også den anden vej, og de fleste kristne kirker er involveret i diverse missions- og hjælpeorganisationer.
15. I løbet af 2020 er dette aspekt blevet en stadig mere vigtig del af City Churchs profil udadtil set i lyset af COVID 19-pandemien, og hvordan denne har forårsaget, at mange gudstjenester

og andre tiltag er blevet aflyst. Af samme grund har City Church gjort en stor indsats for at udvikle sit udtryk online (Jensen 2020b).

16. Dette er endnu mere substantieret af, at den monetære donation, som er en del af hver søndags-gudstjeneste, bliver kaldt offer, og endvidere- at dette bliver omtalt som en form for tilbedelse. Dette bliver ofte kaldt for at „give ind i Guds rige“.

Litteratur

Agamben, Giorgio

- 2010 The Time that Remains. A Commentary on the Letter to the Romans. Stanford: Stanford University.

Bandak, Andreas & Simon Coleman

- 2019 Different Repetitions. Anthropological Engagements with Figures of Return, Recurrence and Redundancy. *History and Anthropology* 30:119-32. <https://doi.org/10.1080/02757206.2018.1547900>.

Bialecki, Jon

- 2009 Disjuncture, Continental Philosophy's New "Political Paul," and the Question of Progressive Christianity in a Southern California Third Wave Church. *American Ethnologist* 36:110-23.
- 2014a After the Denominozoic. Evolution, Differentiation, Denominationalism. *Current Anthropology* 55:193-204.
- 2014b Does God Exist in Methodological Atheism? On Tanya Luhmann's When God Talks Back and Bruno Latour. *Anthropology of Consciousness* 25:32-52. <https://doi.org/10.1111/anoc.12017>.
- 2017 A Diagram for Fire. Miracles and Variation in an American Charismatic Movement. Oakland: University of California Press.
- 2018 Anthropology, Theology, and the Problem of Incommensurability. In: J.D. Lemons (ed.): *Theologically Engaged Anthropology*. Oxford: Oxford University Press.

Bialecki, Jon & Girish Daswani

- 2015 What is an Individual? The View from Christianity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5:271-94. <https://doi.org/10.14318/hau5.1.013>.

Boellstorff, Tom

- 2011 But Do not Identify as Gay. A Proleptic Genealogy of the MSM Category. *Cultural Anthropology* 26:287-312. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2011.01100.x>.

Brahinsky, Josh

- 2018 The Effects of Scale. How Western Agency-Anxieties Mold Affect Theory, and how Pentecostalism and Neuroscience Teach Us to Think Differently. *Anthropological Theory* 18:478-501.

Coleman, Simon

- 2000 The Globalisation of Charismatic Christianity. Spreading the Gospel of Prosperity. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2004 The Charismatic Gift. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10:421-42. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2004.00196.x>.
- 2011 Prosperity Unbound? Debating the "Sacrificial Economy". *Research in Economic Anthropology* 31:23-45.

- Comaroff, Jean & John Comaroff
2000 Millennial Capitalism. First Thoughts on a Second Coming. *Public Culture* 12: 291-343. <https://doi.org/10.1215/08992363-12-2-291>.
- Csordas, Thomas J.
1994 *The Sacred Self. A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. London: University of California Press.
- Daswani, Girish
2011 (In-)Dividual Pentecostals in Ghana. *Journal of Religion in Africa* 41:256-79. <https://doi-org.ep.fjernadgang.kb.dk/10.1163/157006611X586211>.
- Eriksen, Annelin, Ruy Llera Blanes & Michelle MacCarthy
2019 *Going to Pentecost. An Experimental Approach to Studies in Pentecostalism*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- Foucault, Michel
1985 *The History of Sexuality. Vol 2: The Use of Pleasure*. New York: Penguin Books.
1997 *Ethics, Subjectivity and Truth. Essential Works of Foucault 1954-1984*. New York: The New Press.
- Gaini, Firouz
2013 *Lessons of Islands. Place and Identity in the Faroe Islands*. Tórshavn: Fróðskapur.
- Graeber, David
2011 *Debt. The First 5,000 Years*. Brooklyn, NY: Melville House.
- Handman, Courtney
2015 *Critical Christianity. Translation and Denominational Conflict in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- Hansen, Gerhard
1984 *Vækkelsesbevægelsernes møde med færingernes enhedskultur. En analyse ca. 1850-1918*. Tórshavn: Føroya Fróðskaparfelag.
- Hansen, Janna
2014 *Betwixt and Between. Religion og religiøsitet på Færøerne i det 21. århundrede*. Tórshavn: Fróðskapur.
- Harding, Susan F.
2000 *The Book of Jerry Falwell. Fundamentalist Language and Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- Harkness, Nicholas
2010 Words in Motion and the Semiotics of the Unseen in Two Korean Churches. *Language & Communication* 30:139-58. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2009.05.002>.
2021 *Glossolalia and the Problem of Language*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- Haynes, Naomi
2020 *The Expansive Present. A New Model of Christian Time*. *Current Anthropology* 61:57-76. <https://www.doi.org/10.1086/706902>.
- Hirschkind, Charles
2001 *The Ethics of Listening. Cassette-Sermon Audition in Contemporary Egypt*. *American Ethnologist* 28:623-49. <https://doi.org/10.1525/ae.2001.28.3.623>.

- Holbraad, Martin & Morten Axel Pedersen
2017 The Ontological Turn. An Anthropological Exposition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hubert, Henri & Marcel Mauss
1964 Sacrifice. Its Nature and Function. Chicago: Chicago University Press.
- Jensen, Jan
2020a Christianity, Presence, and the Problem of History. *Suomen Antropologi: Journal of the Finnish Anthropological Society* 45:3-16. <https://doi.org/10.30676/jfas.v45i2.90016>.
2020b COVID-19. Christians in the Faroe Islands. *Religion and Global Society*. London School of Economics. <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/category/covid-19/>. Læst 18.8.2020.
- Jóansson, Tórður
2012 Brethren in the Faroes. An Evangelical Movement, its Remarkable Growth and Lasting Impact in a Remote Island Community. Tórshavn: Fróðskapur.
- Lemons, J. Derrick (ed.)
2018 Theologically Engaged Anthropology. Oxford: Oxford University Press.
- Luhrmann, Tanya M.
2012 When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God. New York: Vintage Books.
- Mahmood, Saba
2005 Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press.
- Marshall, Ruth
2010 The Sovereignty of Miracles. Pentecostal Political Theology in Nigeria. *Constellations* 17:197-223. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.2010.00585.x>.
- Martin, David
2002 Pentecostalism. The World their Parish. Oxford: Blackwell.
- Mayblin, Maya & Magnus Course
2014 The Other Side of Sacrifice. Introduction. *Ethnos* 79:307-19. <https://doi.org/10.1080/00141844.2013.841720>.
- Meyer, Birgit
1998 "Make a Complete Break with the Past". Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse. In: R. Werbner (ed.): *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the Power of Critique*. London: Zed Books.
- Mittermaier, Amira
2012 Dreams from Elsewhere. Muslim Subjectivities beyond the Trope of Self-Cultivation. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 18:247-65. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2012.01742.x>.
- Mosko, Mark
2010 Partible Penitents. Dividual Personhood and Christian Practice in Melanesia and the West. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16:215-40. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01618.x>.

Robbins, Joel

- 2001 Secrecy and the Sense of an Ending. *Narrative, Time and Everyday Millenarianism in Papua New Guinea and in Christian Fundamentalism. Comparative Studies in Society and History* 43:525-51. <https://doi.org/10.1017/S0010417501004212>.
- 2002 My Wife Can't Break Off Part of Her Belief and Give It to Me. *Apocalyptic Interrogations of Christian Individualism among the Urapmin of Papua New Guinea. Paideuma* 48:189-206.
- 2004 *Becoming Sinners. Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society.* California: University of California Press.
- 2007 Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. *Current Anthropology* 48:5-38.
- 2017 Keeping God's Distance. Sacrifice, Possession, and the Problem of Religious Mediation. *American Ethnologist* 44:464-75. <https://doi.org/10.1111/amet.12522>.
- 2020 *Theology and the Anthropology of Christian Life.* Oxford: Oxford University Press.

Ruthven, Jon Mark

- 1993 *On the Cessation of the Charismata. The Protestant Polemic on Post-Biblical Miracles.* Tulsa: Word & Spirit Press.

Shoaps, Robin A.

- 2002 "Pray Earnestly". The Textual Construction of Personal Involvement in Pentecostal Prayer and Song. *Journal of Linguistic Anthropology* 12:34-71.

Taylor, Charles

- 2007 *A Secular Age.* Cambridge, MA, & London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Tomlinson, Matt

- 2014 *Ritual Textuality. Pattern and Motion in Performance.* Oxford: Oxford University Press.

Voloshinov, Valentin Nikolaevich

- 1986 *Marxism and the Philosophy of Language.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Webster, Joseph

- 2013 *The Anthropology of Protestantism. Faith and Crisis among Scottish Fishermen. (Contemporary Anthropology of Religion).* New York: Palgrave Macmillan.
- 2017 Praying for Salvation. A Map of Relatedness. *Religion* 47:19-34. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1225905>.

ENQUETE

BØN SOM VINDUE

SIDSEL MARIE

I mit arbejde med de esoteriske, mystiske dimensioner af den russiske østortodokse kristendom er jeg ofte stødt på en skepsis fra uindviede, der dømmes den private og kontemplative religiøse praksis som antisocial, udelukkende egen-nyttende og dermed uetisk. Formålet med nærværende skrift er at diskutere denne doms gyldighed gennem en todelt refleksion over forholdet mellem bøn og etik.

Indledningsvis vil jeg præsentere en for mange måske ubekendt mystisk, østortodoks kristen bønstradition ved navn „hesykasme“.¹ Jeg vil vise, hvorledes denne traditions særegne bønpraksis indeholder en afgørende dydsetisk dimension, der betoner karakteropbyggelse. Denne ide læner sig op ad en nyere retning i religionsantropologi, som netop ser bøn som et led i etisk livsførelse og moralsystemer hos tænkningstraditioner, hvor bøn indtager en central placering (se fx Asad 1993; Mahmood 2001; Robbins 2004; Henkel 2005; Naumescu 2012; Bandak 2017; Luehrmann 2017). Flere af disse arbejder tager afsæt i den sene Michel Foucaults ideer om selvets teknologier (1988), hvor subjekters aktive kultivering af en særlig etisk relation til selvet og verden er et centralt omdrejningspunkt (se også Foucault 1990, 1997). Jeg vil tage udgangspunkt i hesykasmen og foreslå, at dennes bønform giver anledning til en praksisorienteret og oplevelsesbaseret etik hos den bedende, og at den hesykastiske etik herved udtrykker en yderliggående gennemførelse af den individbaserede soteriologisk motiverede etik i ortodoks kristendom mere bredt. Slutteligt vil jeg udvide min refleksion over bøn som et muligt tyngdepunkt i den bedendes etiske liv ved at sammenstille den hesykastiske bønpraksis med stoisk og zarathustriansk bøn, hvor karakteropbyggelse og selverkendelse ligeledes påskønnes.

Hesykasmen og hesykastisk bønsspraksis

Vi kan spore hesykastiske ideer og bønsspraksis helt tilbage til det 4. århundredes kristne anakoreter, de såkaldte ørkenfædre, der udvandrede til den egyptiske og syriske ørken for her at hengive sig til et liv i bøn og askese i forsøget på at modtage Guds nåde. Der skulle imidlertid gå et årtusinde, før hesykasmen i det senbyzantinske rige officielt blev anerkendt som en særegen forgrening af den østlige ortodokse teologi og dermed for alvor slog rod i både gejstlig og menig bevidsthed (Strezova 2014). Efter et par hundrede års dvale, hvor hesykasmen primært levede blandt munke og eremitter, indtraf endnu en hesykastisk vækkelse; denne gang i det prærevolutionære Rusland.² I dag udfolder traditionen sig primært blandt det årtusinde gamle og relativt uforstyrrede munkefællesskab på Athosbjerget i det nordlige Grækenland, hvor hesykastisk praksis og teologi har været stærkt forankret siden senbyzantinsk tid. I løbet af de seneste to årtier har den østkristne mystik dog også langsomt vundet indpas udenfor Athos-klostrenes mure – særligt i Rumænien, Bulgarien, Serbien og Rusland – hvor hesykasmen har manifesteret sig i både religiøs og spirituel praksis samt som neopatrisk politisk ideologi (Payne 2011; Petcu 2016).

Hesykasmen kan bredt betegnes som en esoterisk forgrening af den østlige ortodokse kristendom, der betoner den enkeltes vej til dennesidig forening med det hellige gennem asketisk, ensom livsførelse samt bestandig kontemplation af Guds væsen opnået ved uafbrudt bøn (Meyendorff & Meyendorff 1974:iii-iv; Gavriilyuk 2013). På samme måde som i den mere generelle ortodokse kristendom er målet for den hesykastiske praksis at vokse til lighed med Gud og igen deltage i det guddommelige at finde frelse. Det, der afholder mennesket fra denne guddommeliggørelse, er både moralsk fordærv, uregulerede lastefulde drifter samt menneskets tilbøjelighed til at miste sin angrende og bønfoldende rettedhed mod Guds tilstedeværelse. Kroppen, sjælen og intellektets distraherende passioner og laster såsom ignorance, grådighed, vrede, stolthed, glemsomhed, frivolitet og dovenskab bliver således barrierer for åndelig udvikling og frelse. I hesykasmen udgør bønnen det primære værktøj til både bekæmpelse af disse laster, frigørelse fra verdslige distraheringer og rumination samt kultivering af dyb meditation på Gud. Bønnen indtager altså en helt central plads i hesykastisk soteriologi, idet det er ved hjælp af bøn, at den praktiserende kan bevæge sig gennem de tre stadier, der kendetegner spirituel udvikling i hesykastisk teologi: renselse (*katarsis*), erkendelse (*theoria*) og guddommeliggørelse (*theosis*). Gennem kontemplativ og vedholdende bønssrecitation nærmer den bedende sig Gud ved først at rense sindet og sjælen fra overflødige tanker, drifter, begær og al lidenskab, der ikke har Gud som sit objekt (gennemgå *katarsis*). Dette tillader herefter den praktiserende at tilegne sig *theoria* – ren kontemplation og fuld oplysning af

Guds væsen og skabelsesværk – for til slut at opnå enhedsoplevelse, theosis, hvor skellet mellem den bedende og Gud ophører (Ware 2011:299-301). Den hesykastiske bønsspraksis kan derfor karakteriseres som en apofatisk fordybelsespraksis, idet den bedende ved hjælp af bøn forsøger at eliminere al mental aktivitet associeret med forestillinger, emotioner og tankestrømninger (Ware 1986 [1979]: 163-64). Heraf følger det, at hesykastisk bøn ikke er videre oplagt som fællesbøn i den kollektive andagt. Den bedes fortrinsvis i ensomhed, hvor den praktiserende kan forsvinde ind i fuld introspektion. Derudover er det karakteristisk for den hesykastiske bønstradition, at bøn ikke forbeholdes kirkegang eller fastlagte klokkeslæt. Idet idealet for den praktiserende er at forblive i uafbrudt meditation på Guds verdslige tilstedeværelse, stiler hun efter konstant at være i bøn.

Den mest benyttede bøn til denne uafsladelige bønsspraksis er *jesusbønnen*, også kendt som *hjerkebønnen*, hvis ordlyd almindeligvis er: „Jesus Kristus, Guds søn – forbarm dig over mig, en synder“.³ Bønnen reciteres i takt med vejtrækningen, mens den bedende bestræber sig på at flytte recitationens udspring fra stemmebåndet og talen, forbi intellektet og tanken til hjertet, hvorfra jesusbønnen gentages dybfølt og ustandselt for at fiksere en bestandig rettedhed mod Gud. Der er altså ikke tale om en ikke-involveret fremsigelse af et tomt mantra. Tværtimod består den ideelle bønssrecitation i hesykasmen i et fuldkomment, dedikeret engagement af hele den bedendes krop og sjæl med henblik på disses udvikling.

I den mystisk-kristne, hesykastiske antologi, *Philokaliaen*, finder vi flere steder udførlig vejledning til opøvelsen af en sådan bønsspraksis (eksempelvis Munken Nikiphoros:192-206; Evagrius Eneboeren:53-72). Dette hænger sammen med værket overvejende vægt på personlige, indre dimensioner af den religiøse oplevelse fremfor systematiserede, ritualiserede eller på anden måde institutionaliserede overbevisninger og praksisser. *Philokaliaen* adskiller sig sådan fra andre kristne tekstsamlinger som følge af dens betydelige fokus på en ikke-paradisisk, men nutidigt forankret radikal transformation og oplysning af *den enkelte* gennem oplevelsesbaseret indsigt i og viden om det helliges natur. Teksterne i antologien påskønner *deltagelse* via guddommeliggørelse som forudsætning for at få kendskab til det hellige; en deltagelse, der først og fremmest beror på, at den praktiserende transformerer sit eget selv for at kunne imitere Guds moralske ophøjethed. Gud kan i denne forstand hverken nås gennem metafysisk spekulation eller kollektiv gudsyndelse, og frelse kan ikke findes ved lejlighedsvis bønsspraksis eller uengageret moralsk doktrinfølge. Tværtimod må den enkelte begive sig ud på sin egen bønbelagte sti af omfattende åndelig udvikling mod fuld moralsk mimesis i søgen efter frelse og sammensmeltning med det hellige.

Bøn som vindue

Hvor den nyere antropologiske litteratur har vist mange eksempler på, hvordan bøn bør ses som en etisk praksis, vil jeg skubbe denne samtale videre ved at spekulere over, hvorvidt bøn også kan bruges som et vindue og endda en komparativ ramme til at undersøge etikens divergerende udformninger i forskellige religiøse traditioner.

For at gøre dette må vi genbesøge enquetens første afsnit omkring hesykasmens grundaspekter. Her fremskrev jeg, at hesykasmen er en tradition karakteriseret ved en påskønnelse af den enkeltes mystiske oplevelse af mødet med Gud. Denne generelle tilbøjelighed i hesykasmen til at betone den enkeltes religiøse udvikling og oplevelse giver nemlig anledning til en særlig etisk diskurs, hvor individets etiske udfoldelse ligeledes er i centrum. Dette ser vi blandt andet ved et generelt fravær af delte moralske adfærdskoder i de hesykastiske skrifter (Horujy 2019:42, 54). I foucauldiansk terminologi kan vi sige, at etikken, forstået som intentionel selv-skabelse, spiller hovedrollen for hesykasmens moralsystem, mens de ordinerende normer for korrekt opførsel nøjes med at indtage en birolle. Det hesykastiske mål for den etiske praksis, theosis, kan ikke tilegnes ved blind efterlevelse af systematiserede moralske principper; det kræver en dedikeret etisk livsførelse, der må kultiveres af hvert enkelt subjekt gennem dedikeret bønspødspraksis.

Penduleringen mellem de eksterne koder for passende moralsk adfærd og subjektets interaktion hermed i form af selv-forandring har desuden en særlig frekvens i det hesykastiske moral system. Den etisk betonedede selv-transformation er en *evindeligt* bestræbelse, idet den søgte guddommeliggørelse kræver en radikal forsagelse af selvet, hvor den bedende konstant må være vågen for ikke at tabe Gud som det primære opmærksomhedsobjekt. For at opnå en moralsk renhed, der reflekterer Guds væsen, er det ikke tilstrækkeligt lejlighedsvist at søge aflad eller halvhjertet at følge moralske doktriner (Gregory Palamas:343-45). At akkvirere theosis kræver, at den praktiserende engagerer hele sit væsen og kultiverer indre askese ved at vogte sindet og rense sjælen gennem uafsladelig gentagelse af jesusbønnen (Demacopoulos 2013:273; Horujy 2019:49). Subjektets etiske praksis i det hesykastiske moralsystem kan altså forstås som en kontinuerlig, uendelig bestræbelse: På samme måde som jesusbønnen reciteres til uendelighed, må subjektets etiske selv-transformation ustandseligt reaktualiseres. Denne særegne, ustoppelige bønspødspraksis kan endvidere bruges som vindue til at belyse, hvordan den hesykastiske etik placerer sig i forhold til kristen-ortodoks etik mere bredt. Åndelig udvikling hos den hesykastiske novice påbegyndes gennem fuld dedikation til konstant bøn og kompromisløs træning af sind og krop ud fra den overbevisning, at forening med det hellige kræver ustandselig årvågenhed. Det er

svært at forestille sig en sådan praksis sameksistere med den almene ortodokse kristnes verdslige dagligdag fyldt med praktiske, familie- og samfundsmæssige forpligtelser, og den hesykastiske bønsmedierede etiske praksis kan derfor anskues som en vidtdrevet udførelse af den ortodokse kristendoms etiske påbud om den enkeltes indadskuende pilgrimsfærd mod frelse. Med andre ord kan den hesykastiske etik ses som en indre etisk komponent af en større, koncentrisk opbygget etik tilhørende den ortodokse kirke.

Ved at bruge bønningen som indgang til at forstå hesykasmens moralsystem kan vi således udpensle nogle væsentlige aspekter, herunder hvordan dette system og de teologiske refleksioner, som det opererer med, henstiller til og peger os i retning af en oplevelsesbaseret, praksisorienteret, ustandselig og dydsetisk fokusering. Vi kan altså bruge bøn som et metodisk greb til at tilgå den partikulære moralstruktur i hesykasmen. Mens bøn kan agere vindue til at forstå adskillige dimensioner hos den respektive tænkningstradition, det være sig eksempelvis dens sociale dynamikker, kosmologi og værdisystem, synes bøn at være særligt egnet til at belyse etik. Dette skyldes blandt andet, at bøn ofte indeholder ideer om det moralske gode, det dydige menneske og den rette livsførelse. Samtidig kan bønningen være en afgørende metode til at efterleve disse idealer – såsom i hesykasmen, hvor jeg vil påstå, at bønningen udgør tyngdepunktet for den bedendes etiske liv.

Bøn som et af etikkens tyngdepunkter

Lad mig for at underbygge min pointe kort give to andre eksempler på tænkningstraditioner, hvor bøn ligeledes kan ses som hovednerve for individets etiske liv.

I zarathustrismen bruges bøn blandt andet som en selvpåmindelse om at påtage sig ansvar for at opmuntre og udleve det gode gennem gode tanker, gode ord og gode handlinger. Bønningen er altså ikke, som den fra ateistisk side lejlighedsvis beskyldes for at være, en passiv anmodning om intervention baseret på en ansvarsfralæggende tilskrivning af alle kausalforbindelser til højere, transcendent magter. Tværtom kan den zarathustrianske bønpraksis ses som grundsten i en selvinitieret karakterudvikling – eller etisk subjektformation i foucauldiansk terminologi.

Vender vi os mod de græske stoikere, fremtræder bønningen ligeledes som selvets instrument til aktivt at handle på egen livudfoldelse, en slags individets selvoprustning. Dette ses eksempelvis i Marcus Aurelius' *Meditationer*, hvor den stoiske kejser blandt andet reflekterer over forholdet mellem skæbne, frihed, moralsk udvikling og bøn. En af kejserens slutninger er, at det at bede kan ses som

et samarbejde med de højere kræfter, hvor individet påtager sig et ansvar for sin egen moralske udvikling (Aurelius 2014:bog 12.14). Bønnen fungerer i kejserens optik som en indtrængende påmindelse til selvet om dets tilstræbte værdier og dyder; en bevidstgørende artikulation af de idealer, et individ sætter for egen udvikling, og den etiske adfærd, individet forsøger at efterleve (op.cit.bog 9.40).

Hermed er den stoiske og zarathustrianske bønnsform beslægtet med den hesykastiske, idet påkaldelsen af det hellige gennem bøn i alle tre tænkningsstraditioner kan fortolkes som en anmodning fra den bedende om støtte, styrke og indsigt til at ændre sin karakter. Bønnen kan siges at være en samtale med subjektets eget, fremtidige, bedre selv, et selv, der bliver synligt for den bedende gennem Guds hjælp. Nærmere betegnet er bønnen en dialogisk selverkendelse muliggjort og medieret af en ekstern kraft. Fælles for de tre traditioner er bønnens rolle som brændende tyngdepunkt for individets etiske liv og udvikling. Som en teknologi til at skabe selvindsigt og udvikling hjælper bønnen den bedende til at antage nye, „bedre“ former og legemliggøre idealer om det gode.

I hesykasmen er den personlige oplevelse af guddommeliggørelse i sig selv et endepunkt for den bedendes bestræbelse. Samtidig tjener denne transformationen et efterfølgende formål, der rækker ud over den bedende. At fjerne sig fra verden og andre ses som en nødvendig betingelse for at påbegynde åndelig udvikling i hesykasmen, men tilbagevenden for at hjælpe næsten til dennes rejse mod theosis præsenteres som den yderste dyd (Horujy 2019:57). Først når den enkelte har vendt sig mod sig selv og kultiveret hesychia samt ren kærlighed til Gud, kan hun elske næsten ubetinget og uselvisk (Ware 2004). Kærlighed til Gud og næsten ses derfor som gensidigt skabende i hesykasmen (se eksempelvis Maximos Bekenderen:54).

Dette forhold, at den hesykastiske bønnspraksis på trods af sin karakter som et individuelt og introspektivt foretagende har et klart socialt sigte og udkomme, synes vigtigt at påpege for videre antropologisk undersøgelse af bønnen som etisk praksis. En dybere forståelse af bønnens etiske dimensioner bør ikke kun bero på det aktuelle, personlige rum omkring bønnen, men tillige inkorporere praksissens bredere mellem menneskelige effekter.

Noter

1. Min udlægning af hesykasmen baserer sig primært på tekster af St Isaiah den Ensomme, Maximos Bekenderen, Munken Nikiphoros, Evagrius Eneboeren samt Gregory Palamas (se litteraturliste).
2. Opblomstringen skyldtes blandt andet udgivelsen af en russisk oversættelse af Philokalien i 1877 (Louth 2011:445-47) samt en stigende folkelig interesse for den russiskortodokse klosterlivserelse og staretsinstitution (hvor særligt erfarne og ældre munke agerer åndelig vejleder

for opsøgende). Epicenteret for interessen var Optina-Pustynj-klosteret beliggende 300 km sydvest for Moskva, hvor folkekære intellektuelle såsom Leo Tolstoj, Fjodor Dostojevskij, Ivan Turgenev, Nikolai Gogol og Vladimir Solovjov tog på åndelig retræte, lærte om de hesykastiske doktriner og hentede inspiration til deres værker (se eksempelvis Dostojevskijs karakter Fader Zosima i *Brødrene Karamazov* for en fremragende portrættering af en hesykastisk starets) (Gavrilyuk 2013:492; Gavrilkina 2011:449-50; Johnson 2010:36-39; Kornblatt 2009:18).

3. I dag forbindes jesusbønnen ikke alene med hesykasken. Bønnen er meget anvendt på tværs af kristne kirkesamfund og anses derfor som en økumenisk bøn. Hos den nyetablerede åndelige trospraksis Christfulness på Frederiksberg benyttes jesusbønnen eksempelvis som mantra under 20 minutters guidede mindfulnessmeditationer, der har til formål at påskønne selvudvikling i den enkelte gennem meditativ bøn (Madsen 2012).
4. Se desuden Luhrmann (2018) for en mere dybdegående analyse af bøn som metakognitiv praksis.
5. For en mere udførlig diskussion af forholdet mellem selvskabelse og selvtranscendens, se Hadot (2015 [1995]), Faubion (2013) samt Marie (2021).

Litteratur

- Asad, Talal
1993 Genealogies of Religion. Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Aurelius, Marcus
2014 Meditations. London: Penguin Books.
- Bandak, Andreas
2017 The Social Life of Prayers. Introduction. Religion 47(1):1-18. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2016.1225904>.
- Demacopoulos, George E.
2013 Ch. 18: The Mystery of Divine/Human Communion in the Byzantine Tradition. In: J.A. Lamm (ed.): The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism. Pp. 267-81. Chichester: Blackwell Publishing Ltd.
- Evagrius Eneboeren
345/6-399 On Prayer. 153 Texts. The Philokalia Vol. 1:53-72.
- Faubion, James D.
2013 The Subject that is not One. On the Ethics of Mysticism. Anthropological Theory 13 (4):287-307. <https://doi.org/10.1177/1463499613509991>.
- Foucault, Michel
1988 Technologies of the Self. In: L. Martin, H. Gutman & P. Hutton (eds): Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault. Amherst: University of Massachusetts Press.
1990 The Use of Pleasure. Volume 2 of the History of Sexuality. New York: Vintage Books.
1997 Ethics. Subjectivity and Truth. Vol. 1. Ed. Paul Rabinow. New York: The New Press.
- Gavrilkina, Konstantin
2011 Way of the Pilgrim. In: J.A. McGuckin (ed.): The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity. Vol. I. Pp. 449-50. Malden: Wiley-Blackwell.

- Gavrilyuk, Paul L.
2013 Ch. 32: Nineteenth- to Twentieth-Century Russian Mysticism. In: J.A. Lamm (ed.): *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*. Pp. 489-500. Chichester: Blackwell Publishing Ltd.
- Gregory Palamas
1296-1359 Three Texts on Prayer and Purity of Heart. *Philokalia* Vol. 4:343-446.
- Hadot, Pierre
2015 [1995] *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Singapore: Blackwell Publishing.
- Henkel, Heiko
2005 Between Belief and Unbelief Lies the Performance of Salât. Meaning and Efficacy of a Muslim Ritual. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 11(3):487-507. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2005.00247.x>.
- Horujy, Sergey S.
2019 The Two Sorts of Hesychast Ethics. *Russian Studies in Philosophy* 57(1):40-69. <https://doi.org/10.1080/10611967.2019.1545974>.
- Isaiah den Ensomme
489/91 On Guarding the Intellect. *Twenty-Seven Texts. Philokalia* Vol. 1:21-28.
- Johnson, D.L. Christopher
2010 *The Globalization of Hesychasm and the Jesus Prayer. Contesting Contemplation*. London: A&C Black.
- Kornblatt, Judith Deutsch
2009 *Divine Sophia: The Wisdom Writings of Vladimir Solovyov*. Ithaca: Cornell University Press.
- Louth, Andrew
2011 *Philokalia*. In: J.A. McGuckin (ed.): *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Vol. I. Pp. 445-47. Malden: Wiley-Blackwell.
- Luehrmann, Sonja
2017 *Praying with the Senses. Contemporary Orthodox Christian Spirituality in Practice*. Bloomington: Indiana University Press.
- Luhrmann, Tanya M.
2018 Prayer as a Metacognitive Activity. In: J. Proust & M. Fortier (eds): *Metacognitive Diversity. An Interdisciplinary Approach*. Oxford University Press.
- Madsen, Ole Skjerbæk
2012 *Christfulness*. Frederiksberg: Areopagos Forlag.
- Mahmood, Saba
2001 Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of “Salât”. *American Ethnologist* 28(4):827-53. <https://doi.org/10.1525/ae.2001.28.4.827>.
2005 *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Marie, Sidsel
2021 Hesychastic Practices of and beyond the Self. *The Ethical Aspects of Self-Transformation. Pan-Sophia* 4:106-39.

- Maximos Bekenderen
1st century Four Hundred Texts on Love. *Philokalia* Vol. 2:53-100.
- Meyendorff, Jean & John Meyendorff
1974 Byzantine Hesychasm. *Historical, Theological and Social Problems*.
London: Variorum Reprints.
- Munken Nikiphoros
13th century On Watchfulness and the Guarding of the Heart. *Philokalia* Vol. 4:192-206.
- Naumescu, Vlad
2012 Learning the “Science of Feelings”. *Religious Training on Eastern Christian Monasticism*. *Ethnos* 77(2):227-51. <https://doi.org/10.1080/00141844.2011.595809>.
- Payne, Daniel P.
2011 The Revival of Political Hesychasm in Contemporary Orthodox Thought. *The Political Hesychasm of John Romanides and Christis Yannaras*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Petcu, Liviu
2016 The Reception of Hesychasm in the Romanian Culture. *International Journal of Orthodox Theology* 7(1):62-84.
- Robbins, Joel
2004 *Becoming Sinners. Christianity + Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
- Strezova, Anita
2014 *Hesychasm and Art. The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*. Canberra: ANU Press.
- Ware, Kallistos
1986 [1979] *The Orthodox Way*. Crestwood: St. Vladimir’s Seminary Press.
2004 *Seek First the Kingdom. Orthodox Monasticism and Its Service to the World*. *Theology Today* 61:14-25.
2011 Hesychasm. In: J.A. McGuckin (ed.): *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Vol. I. Pp. 299-306. Malden: Wiley-Blackwell.

EFTERORD

EN AFSLUTTENDE REFLEKSION VEDRØRENDE MARCEL MAUSS' SKRIFT OM BØNNEN

BJØRN THOMASSEN

Dette særnummer af *Tidsskriftet Antropologi* handler om bønner. Det handler om at bede. Hvordan vi beder, hvornår vi beder, med hvem vi beder, til hvem vi beder. Derfor leder særnummeret også helt naturligt tilbage til Marcel Mauss' forfatterskab. Det var nemlig Mauss, der i slutningen af 1800-tallet pegede på bønner som et centralt omdrejningspunkt for de gryende socialvidenskaber. Og så alligevel ikke. Mauss valgte bønner som sit tema i 1897, i en alder af 28, da han skulle skrive sin specialeafhandling („these de doctorat“). Det skulle vise sig at blive et skæbnesvangert valg. Mauss startede ud med en ambitiøs plan. I et stort anlagt flerbindsværk ville han dække både bønnens historiske oprindelse og dens praksisformer i en lang række kulturområder fra Australien til Indien. Mauss kæmpede med projektet i over ti år uden på nogen måde at blive endog halvt færdig. Det eneste, han fik skrevet, var et udkast til en introduktion og til den første diskussion om bønnens oprindelse svarende til cirka en fjerdedel af det oprindelige projekt. Til sidst gav han op. I 1909, 12 år efter at have påbegyndt arbejdet, lod Mauss udkastet cirkulere som en privat udgivelse i en lukket kreds af venner og bekendte. Formentlig blev der trykt blot seks kopier. En egentlig publikation så teksten først i 1968 i forbindelse med udgivelsen af Mauss' *Ouvres*. Og først i 2003 blev teksten oversat og udgivet på engelsk på initiativ af W.S.F. Pickering og med et glimrende forord af selvsamme (Mauss 2008¹).

Det var heller ikke, fordi Mauss i mellemtiden fandt på et bedre tema til sin afhandling. Han fik ganske enkelt ikke afsluttet sin uddannelse.

Der er to grunde til, at denne personlige fiasko må undre. For det første var Mauss en af de mest brillante forskertalenter i sin generation. Hans senere skrifter, fx om gaven, er med rette at betegne som klassikere. For det andet var Mauss ideelt positioneret til at få sat sin akademiske karriere på skinner. Onklen Emile Durkheim havde nemlig udset ham til sin arvtager. Andre lovende tænkere i perioden såsom Arnold van Gennep havde svært ved at slå igennem i den akade-

miske verden, fordi de af den ene eller anden grund blev marginaliseret og udstødt af Durkheim, der skulle sætte sig så tungt på socialvidenskaberne (Thomassen 2016). Med Mauss forholder det sig altså lige omvendt. Han var hovedpersonen i opbygningen af sociologi og antropologi i Frankrig (og grundlagde senere Institut for Etnologi i Paris i 1925 sammen med Lucien Levy Bruhl og Paul Rivet). En mere central placering inden for det akademiske landskab kunne man simpelthen ikke få på det tidspunkt, hverken i Frankrig eller noget som helst andet sted i verden.

Set i bakspejlet kan man roligt sige, at det var synd og skam, at Mauss ikke fik færdiggjort sin afhandling, ikke bare fordi det lange mislykkede forløb kom til at præge Mauss negativt, men også fordi Mauss faktisk havde fat i noget vigtigt. Mauss anskuer bønnerne som noget helt og aldeles fundamentalt. Han mere end antyder, at bønnerne kan betragtes som en vigtig nøgle til studiet af religion. Som Mauss starter sit skrift: „Af alle religiøse fænomener er der meget få, der, selv når de blot betragtes udefra, giver et så umiddelbart og rigt udtryk af liv og kompleksitet som det fænomen, bønnerne er“ (Mauss 2008:1). Bønnerne er, som Mauss slår fast fra start, „et af det religiøses liv centrale fænomener“ (op.cit.21). Derfor undrer Mauss sig med god grund over manglen på systematiske studier af bønnerne. Hvis Mauss havde færdiggjort sit ambitiøse projekt, ville studier af bønnerne med stor sandsynlighed have etableret sig som et centralt genstandsfelt i det 20. århundredes antropologi. Men sådan skulle det altså ikke komme til at gå. Pickering kunne således i 2003 indlede sin introduktion til Mauss' tekst med i store træk at gentage, hvad Mauss havde skrevet hundrede år tidligere: „Det er bemærkelsesværdigt, at bønnerne som et selvstændigt tema for forskning stort set ikke har været studeret af antropologer for slet ikke at tale om sociologer“ (Pickering 2008:1). Og dette er værd at understrege: Det er bønnerne, af alle religiøse praksisser, der ikke finder plads i sociologien og antropologien i dens formative periode.

Jeg vil i dette korte efterord ikke gå videre ind i selve Mauss' tekst, ej heller diskutere bønnerne som etnografisk fænomen – det gør artiklerne i dette særnummer hver især på så glimrende vis. Jeg vil i stedet pege på nogle af de omstændigheder, der kan være med til at forklare, hvorfor projektet skulle volde så mange kvaler for Mauss. Kort og godt: Hvordan kan det være, at Marcel Mauss aldrig kunne få færdiggjort sin afhandling om bønnerne?

Selv om Mauss' skrift om bønnerne i store træk forsvandt i den store glemmebog selv inden for religionssociologien, er spørgsmålet naturligvis blevet stillet af andre (se Bert 2020 for en nylig diskussion). En udbredt, men temmelig problematisk antagelse er, at forklaringen ligger i Mauss' personlighed og temperament, hans efter sigende mangel på beslutsomhed og systematik. Durkheim står således

tilbage som den seriøse grundlægger af sociologien, Mauss som en talentfuld, men „playful bohemian“ (Pickering 1998:43-44). Dette bekræftes på overfladen af de beskyldninger, som Durkheim kontinuerligt rettede mod sin nevø, nemlig at han sløse sin ellers så lovende karriere væk.

Pickering gennemgår i sin introduktion til bogen om bønnen andre mulige årsager til Mauss' kvaler. Der er således ingen tvivl om, at Mauss løb ind i et velkendt problem: Andre antropologer blev ved med at komme ham i forkøbet. En stor del af hans datamateriale havde de australske klansamfund som omdrejningspunkt. Men Mauss havde ikke selv indsamlet de etnografiske data, og andre antropologer arbejdede i samme periode på det selvsamme materiale, blandt andet Spencer og Gillen og lingvisten og den lutherske missionær Carl Strehlow. I modsætning til Mauss havde Strehlow boet i Sydaustralien i flere år og havde lært sig selv tre af de indfødte sprog – en ekspertise og indsigt, som Mauss slet ikke kom i nærheden af (Stehlow var i øvrigt den første til at oversætte Det Nye Testamente til et af de indfødte sprog, dieri). Fordi de australske klansamfund i antropologiens begyndelse blev anset for at udgøre det mest „primitive“ eller „elementære“ slags samfund, man havde kilder på, udkom der omkring århundredeskiftet og ind i det 20. århundrede en lang række forsøg på at beskrive og fortolke deres religiøse riter og praksisformer, ofte i håbet om at etablere en teori om religionens dybere væsen og årsag. Mange andre store navne, deriblandt Arnold van Gennep, Sigmund Freud og naturligvis Durkheim selv, skulle i begyndelsen af det 20. århundrede kaste deres øjne på de australske klansamfund. Jo længere Mauss blev ved med at arbejde på materialet, desto større et problem havde han med strømmen af nye data fra andres feltarbejde og med nyhedsværdien. Derfor måtte Mauss kontinuerligt sætte spørgsmålstejn ved de foreløbige analyser og ved kvaliteten af de indkomne data. Ikke mindst kan man formode, at Mauss begyndte at betvivle den evolutionistiske præmis om klansamfundenes status som stående på det første „udviklingstrin“, en præmis, som åbenlyst gennemsyrrer Mauss' tilgang, og som er lige så tydelig i Durkheims senere værk om religionernes elementære former (Durkheim 1995 [1912]; se også diskussionen i Howard Morphys „Concluding Anthropological Reflections“ i Mauss 2008:149-50).

Men som Pickering selv noterer (Pickering 2008:4), skulle det dog være mærkeligt, om Mauss allerede inden århundredeskiftet valgte at droppe et så stort anlagt projekt, udelukkende fordi en tysk lingvist i samme periode skrev og publicerede om de australske klansamfund. Det kan ganske enkelt ikke være hele forklaringen. At Mauss blev ved med at anse bønnen som noget helt centralt for studiet af religion, kan der heller ikke sås tvivl om. Mauss designede og underviste i 1902 et kursus i bøn ved Ecole Pratique des Hautes Etudes, der bar titlen „En teori om bønnens elementære former (Australien, Melanesien)“ (se Fournier 2006:93).

Pickering konkluderer derfor, at det må forblive et mysterium, hvorfor Mauss' projekt aldrig blev til noget, et mysterium, som Mauss tog med sig i graven. Men som Pickering også noterer, og som jeg i det følgende vil understrege yderligere, har hele affæren omkring denne ikke-udgivelse utvivlsomt at gøre med Mauss' komplicerede forhold til sin onkel, Emile Durkheim.

Når denne diskussion har interesse i dag, er det naturligvis ikke blot af biografiske årsager. For antropologer har familiesladder jo en værdi i sig selv, og værdien bliver ikke just mindre, når den omhandler grundlæggerne af vores disciplin. Men den latente konflikt mellem Mauss og Durkheim peger også ind i nogle centrale metodiske og teoretiske diskussioner, der i sidste ende handler om, hvilken slags disciplin antropologien kan og bør være. Her er det indledningsvis værd at bemærke, at Mauss var i fornemt selskab i forhold til fejlsslagne specialeafhandlinger. Hans student og gode ven, Robert Hertz (1881-1915), formåede nemlig heller ikke at færdiggøre sit speciale, som ironisk nok handlede om synd og forsoning. Pickering (2008:2) bemærker sammenfaldet, men gør intet ud af det. Det vil jeg vende tilbage til forned, for i min læsning kan det hjælpe os til at opklare mysteriet.

Marcel Mauss og Emile Durkheim: en kompliceret historie

Mauss' adgang til det akademiske liv var på alle måder gået igennem Durkheim. Som 18-årig rejste Mauss til Bordeaux for at studere filosofi under Durkheim. Durkheim forblev indtil sin død i 1917 en omnipresent figur i Mauss' liv, både privat og arbejdsmæssigt. Durkheim var et slags familieoverhoved, en rolle, der blot blev bestyret, efter Mauss mistede sin fader i 1898. Durkheim anså Mauss som sin nærmeste discipel, student og medarbejder. Durkheim kaldte endog Mauss for sit alter ego (Fournier 2006:20).

Da Mauss i starten af 1890'erne flyttede til Paris for at færdiggøre sin uddannelse i religiøse studier, betød det på ingen måde en løsrivelse fra Durkheim, tværtimod. Durkheim havde på det tidspunkt identificeret religion som det genstandsfelt, omkring hvilket han ville opbygge sin sociologiske videnskab. At Mauss valgte at specialisere sig i religionsvidenskab, var helt i tråd med onklens ønske og behov. Durkheim blev ved med at følge Mauss' liv og arbejde ned til den mindste detalje, selv på geografisk afstand. Det kan man blandt andet se i de breve, Durkheim skrev til Mauss i perioden (gengivet i Durkheim 1998; Mauss' breve til Durkheim gik desværre tabt under Anden Verdenskrig).

Arbejdsrelationen til Durkheim blev om muligt endnu mere tæt fra 1898, hvor Durkheim grundlagde tidsskriftet *L'Année Sociologique* med Mauss som sin tætteste og vigtigste medarbejder. Og det er altså i samme periode, at Mauss vælger at skrive sin afhandling om bønnen.

Valget faldt ikke i god jord hos Durkheim. Mauss sendte et først udkast af sit manuskript til Durkheim, som viste sig ekstremt kritisk over for hele projektet (Pickering 2008:2). Mauss var i samme periode sammen med sin ven Hubert gået i gang med et ambitiøst essay om offeret (Hubert & Mauss 1898), et studie, som Durkheim anså for aldeles centralt for etableringen af religionssociologien. Durkheim var besat af ideen om offeret og offerritualer som et slags fundament for det sociale liv (en yderst problematisk antagelse, som Mauss senere blev klar over). Durkheim fulgte Hubert og Mauss tæt og intervenerede direkte i deres arbejde og insisterede på, at essayet skulle have ordet „funktion“ i titlen, som retteligt blev til „Et essay om offerets natur og funktion“ (se november/december 1998-brev fra Durkheim til Mauss i Durkheim 1998:181). I flere af de breve, som Durkheim skriver til Mauss i perioden, opfordrer Durkheim direkte Mauss til at prioritere arbejdet med Hubert og dernæst arbejdet med deres tidsskrift. Som Durkheim skriver i et brev fra januar 1898: „Jeg mener, at undersøgelsen [om offeret] er aldeles vigtig, og at du skal hellige dig fuldstændig til den. Din afhandling og alt det andet må vente“ (se Fournier 2006:70; se også 18. december-brev af Durkheim i Durkheim 1998:185).

I andre breve demotiverer Durkheim Mauss via en næsten nådesløs kritik. Mens han viser faderlig opmærksomhed, kritiserer han samtidig Mauss for ikke at besvare alle hans breve og for ikke at holde ham informeret om hvert eneste skridt i sit arbejde. En række breve skrevet af Durkheim fra 1900 er særligt afslørende om en voksende konflikt mellem de to (Durkheim 1998:241-50; se også vores diskussion i Szokolczai & Thomassen 2019:71-73). Presset på Mauss er konstant, næsten dagligt. Durkheim beskylder Mauss for at „spilde sin tid“ med „uvigtige forhold“ og for ikke at udføre alle de opgaver, der er blevet ham pålagt. Durkheim instruerer løbende Mauss om, hvad han „bør“ gøre, forkaster hans egne ideer som „latterlige“ (8. januar-brev, Durkheim 1998:243), bebrejder ham for hans „ukvalificerede forsømmelighed“ og beskylder ham direkte for at lyve (udateret januarbrev, *opcit.*244). Durkheim blander vrede, desillusion og selvmedlidenhed: „Jeg vil ikke spilde min tid på at fortælle dig, hvor ked af det jeg er på dine vegne, for det vil alligevel ikke røre dig“ starter et andet brev (*ibid.*), der slutter med ordene „Jeg er ked af din ufølsomhed“ og et PS: „Uret tikker.“ At beskyldte Mauss for ikke at være i stand til at afslutte sin afhandling og samtidig insistere på, at han skal prioritere arbejdet med ofring og de mange opgaver forbundet med deres tidsskrift, kan af gode grunde ses som et næsten arketypisk eksempel på et batesonsk double bind.

Robert Hertz: Mauss' åndsfælle og skæbnepartner

At Mauss' problem med specialet i høj grad kan tilskrives det til stadighed mere komplekse forhold til hans berømte onkel, bekræftes af et andet forhold: nemlig at Robert Hertz (1881-1915), en anden af Durkheims elever og nærmeste medarbejdere, heller ikke formåede at færdiggøre sin afhandling. Det er vigtigt at huske på, at alt dette foregår inden for den afgørende periode, hvor Durkheim bevidst prøver at etablere et både metodisk, teoretisk og institutionelt grundlag for sociologien og antropologien. Durkheims programmatisk bog om selvmordet udkom i 1897 (og det var i øvrigt også i dette tilfælde Mauss, der i Paris havde skaffet Durkheim det statistiske materiale via Gabriel Tarde), men derefter kaster Durkheim i høj grad sit blik på religionen.

Hertz' talent var ubestrideligt, og det var tydeligt for alle omkring ham. Hertz var syv år yngre end Mauss og blev fra starten af sine studier hans elev. Mauss så op til ham fra det øjeblik, de mødte hinanden, og opfattede ham snarere som en ligeværdig samtalepartner („Han var allerede en mester blandt mestrene“ (Mauss om Hertz)). Kort efter sin *aggregation* i filosofi i 1904 begyndte Hertz arbejdet på sin specialeafhandling, ligeledes under Durkheims supervision. Akkurat som Mauss blev han heller aldrig færdig. Hertz' speciale bar titlen „Synd og ekspiation i primitive samfund“ („Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives“). Ligesom Mauss blev Hertz fra 1905 inddraget af Durkheim til at forestå det store og vigtige arbejde med tidsskriftet *Année Sociologique*. Mauss og Hertz blev nære venner og fandt i hinanden en gensidig inspiration. Formelt set var dette helt, som det skulle være, for sammen med Hubert udgjorde Mauss og Hertz indercirklen i den durkheimske skole. Men det er kun en del af historien.

Det var Mauss, der tog initiativ til at få Hertz' ufærdige arbejde udgivet i 1922, og han skrev selv både forord og efterord til udgivelsen. Mauss stod i dyb gæld til Hertz. Mauss understreger, hvordan det ufærdige speciale var skrevet „En smule under indflydelse af Durkheim, men først og fremmest ved hjælp af den rette ånd, logikken, og dyb meditation“ (Mauss i Hertz 1922:16). Durkheim er da også kun nævnt (men ikke diskuteret) en enkelt gang i Hertz' speciale. Og da Hertz for alvor tager hul på diskussionen om syndens væsen, er det ikke Durkheim, han går i dialog med, men derimod Nietzsche (op.cit.22). En mere bandlyst forfatter inden for den durkheimske skole finder man nok ikke. I efterskriftet til Hertz' ufærdige tekst (Mauss i op.cit.55-59) citerer Mauss med dyb respekt en række af Hertz' efterladte noter, som Mauss kalder for en veritabel „skat“, et „eksempel“, som videre generationer bør bygge videre på. Mauss' undervisning ved Collège de France i årene 1932-37 er eksplicit dedikeret til Hertz' arbejde, som Mauss tydeligvis ønsker at videreføre – ikke bare substantielt, men

også i den „ånd“, som Hertz for Mauss var det ypperste eksempel på (se Mauss' noter til undervisningsplanen i op.cit.60-64).

Mauss var udmærket klar over Nietzsche betydning for Hertz, for de havde læst og diskuteret Nietzsche igennem mange år. Fra starten af deres venskab læste Mauss og Hertz sammen de „forbudte“ figurer, der lå uden for fransk positivisme og tysk neokantianisme, blandt andet Bergson og Péguy. I det stille og uden nogen som helst form for åben konfrontation bevægede de sig væk fra Durkheim i søgen efter nye ideer (Riley & Besnard 2002:5). En af de figurer var Nietzsche.

Som Alexander Riley (1999) påviser, læste Mauss, Hertz og andre studerende omkring dem Nietzsche i flere intensive perioder. Nietzsches værk om moralitetens genealogi, som Hertz diskuterer i sit speciale, forblev et centralt tema i korrespondancen mellem Mauss og Hertz i løbet af krigen, en korrespondance, der fortsatte helt op til Hertz' ulykkelige død i et slag under Første Verdenskrig den 13. april 1915. Kort forinden skriver Hertz i et brev fra fronten til sin kone Alice (januar 1915): „I mine drømme om fremtiden ser jeg et Europa frigjort fra den 'deutsche Professor' [Kant], som var vores forfærdelige arketype“ (Riley 1999:192); en arketype, der i Frankrig blev formidlet af ingen ringere end Durkheim.

Det er og forbliver et fortolkningsspørgsmål, men det forekommer mig, at den mest overbevisende forklaring på Mauss' og Hertz' mislykkede afhandlinger er: De vidste, at deres afhandling ikke kunne undslippe Durkheims „opmærksomme øjne“; derfor måtte de forsøge at efterleve hans og omverdenens forventninger, men dette var ikke kompatibelt med deres intellektuelle integritet. Derfor måtte de lade deres projekter forblive ufuldstændige, alt imens de fandt på alle mulige undskyldninger undervejs.

Tilbage til den religiøse praksis

Lad mig her være eksplicit, hvad angår en ofte problematisk reception af Mauss' værk. Mauss er naturligvis alment anerkendt som en afgørende figur i antropologien, „antropologiens fader“, men han placeres alt for ofte som en mellemfigur mellem Durkheim og Lévi-Strauss, altså som en medierende figur i et triumvirat, der sammen definerer den „franske antropologiske skole“. Mauss „videreførte“ den durkheimske skole, som det så ofte siges, og var samtidig „forløber“ for strukturalismen. Denne standardberetning om Durkheim-Mauss-Lévi-Strauss-trilogien indkapsler fejlagtigt Mauss' værker i funktionalisme og strukturalisme, en afkodning, der ganske enkelt forhindrer et reelt engagement i Mauss' arbejde og dets teoretiske potentiale (Thomassen 2012a). Som vi har argumenteret (Szokolczai & Thomassen 2019), kan man snarere læse Mauss som en dyb og

refleksiv selvkritiker, der forsøger at arbejde sig ud af onklens skygge, samtidig med at han også efter Durkheims død bliver set som hovedmanden bag den durkheimske skole. I flere af Mauss' senere værker, fx essayet om „personen“, fortsætter dobbeltspillet: Mauss starter et essay med at identificere den durkheimske skoles position i forhold til det givne genstandsfelt, som han tilsyneladende vil applicere, men snarere end at bekræfte de durkheimske metodiske principper skriver han sig stille og roligt ud af dem.

Når man læser Marcel Mauss' skrift om bønnen, kan man næsten ikke lade være med at stille et spørgsmål, som på overfladen kan virke irrelevant: Bad han selv? Det er velkendt, at Marcel Mauss omkring 18-årsalderen holdt op med at være praktiserende jøde til sin moders store fortrydelse. Men Mauss' skrift om bønnen indeholder alligevel en „forstående“ tilgang. Mauss' tilgang til religion er på ingen måde subjektiv – han giver ingen direkte eksempler taget fra sit eget liv, og hele sproget er præget af et eksplicit ønske om nøgtern videnskabelighed. Det er ikke på nogen måde et teologisk skrift. Mauss vil definere sit objekt, så det kan studeres komparativt. Sproget er teknisk og objektivt. Men samtidig er Mauss' tilgang ikke religiøst umusikalsk.

For Mauss er bønnen en praksis: I bønnen både „handler og tænker den troende“, som Mauss skriver (2008:22). Og allerede her fornemmer man, hvor svært forenelig bønnen er med Durkheims eksternalitetsprincip (nemlig Durkheims berømte diktum, at det sociale faktum består af måder at handle tænke og føle på, som ligger *uden for* individet). Naturligvis har bønnen en både kropslig og psykologisk dimension. Selv når en bøn forekommer som en ren mekanisk gentagelse, „så er den stadig et udtryk for et minimum af religiøse ideer og følelser“ (Mauss 2008:22). Nogle mennesker beder aldrig. Nogle gør det dagligt og helt systematisk. Nogle gør det i specifikke situationer eller på specifikke tider på året. Og så er der mennesker, der beder, når de rammes af en sindsstemning, som når de fyldes med afmagt og sorg eller dybfølt taknemmelighed over verdens skønhed. Mauss forfølger ikke denne psykologiske dimension, men han forkaster den heller ikke. Og netop denne psykologiske dimension, som Durkheim så radikalt ønskede at adskille fra sociologien, er, hvad Mauss meget senere indoptager i sit habitusbegreb som en del af „kroppens teknikker“. Det skal ikke glemmes, at Mauss giver den mest præcise definition af habitusbegrebet i en forelæsning for det franske selskab for psykologer i 1934. Og for Mauss handler habitus ikke om en durkheimsk „kollektiv bevidsthed“, der udøver „tvang“ over individet, men snarere om en *praktisk ræson*, som *samtidig* er at placere på det kollektive og det individuelle niveau (Mauss 1973; Mauss' mest radikale og åbne opgør med Durkheims kollektivism kom til udtryk i hans skrift om bolsjevismen og den russiske revolution; se diskussion i Thomassen 2012b).

Mauss' ufærdige værk om bønnen kan på den vis ses som det første skridt i bevægelsen væk fra den selvsamme durkheimske skole, som han på ironisk og skæbnesvanger vis blev udnævnt som repræsentant for – og det stadigvæk i dag. Men det er et tøvende skridt, og Mauss tør ikke tage det fuldt ud. Men så kan vi andre jo gå planken ud. Ved hjælp af den rette ånd, logikken, og dyb meditation.

Note

1. Alle citater fra Mauss' værk om bønnen er fra anden udgave af den engelske oversættelse. Oversættelser til dansk er min egne.

Litteratur

Bert, Jean-François

2020 Priez, priez, il en restera toujours quelque chose. *Revue des sciences sociales* 64: 164-71.

Durkheim, Emile

1995 *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.

1998 *Lettres à Marcel Mauss*. Introduced and annotated by P. Besnard and M. Fournier. Paris: PUF.

Fournier, Marcel

2006 *Marcel Mauss. A Biography*. Princeton: Princeton University Press.

Hubert, Henri & Marcel M. Mauss

1964 [1898] *Sacrifice. Its Nature and Function*. Foreword by E.E. Evans-Pritchard. Chicago & London: The University of Chicago Press.

Hertz, Robert

1922 *Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*. *Revue de l'histoire des religions, Annales du Musée Guimet*. Paris: Ernest Leroux.

Mauss, Marcel

1973 [1935] *Techniques of the Body*. *Economy and Society* 2(1):70-88. <https://doi.org/10.1080/03085147300000003>.

1992 [1924-25] *A Sociological Assessment of the Bolshevism*. In: M. Gane (ed.): *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. London: Routledge.

Pickering, William

1998 *Mauss's Jewish Background*. In: W. James & N.J. Allen (ed.): *Marcel Mauss. A Century Tribute*. New York: Berghahn.

2008 *Introduction to an Unfinished Work*. In: M. Mauss. *On Prayer*. Pp. 1-15. New York: Berghahn.

Riley, Alexander T.

1999 *Whence Durkheim's Nietzschean Grandchildren? A Closer Look at Robert Hertz's Place in the Durkheimian Genealogy*. *Archives Européennes de Sociologie* 40(2): 304-30. <https://doi.org/10.1017/S0003975600007499>.

- Riley, Alexander T. & Philippe Besnard (eds)
2002 Un ethnologue dans les tranchées. Lettres de Robert Hertz à sa femme Alice (août 1914-avril 1915). Paris: CNRS.
- Szakolczai, Arpad & Bjørn Thomassen
2019 From Anthropology to Social Theory. Rethinking the Social Sciences. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thomassen, Bjørn
2012a Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep. Founding Moments of Sociology and Anthropology. *Social Anthropology* 20(3):231-49. <https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2012.00204.x>.
- 2012b Notes towards an Anthropology of Political Revolutions. *Comparative Studies of Society and History* 54(3):679-706. <https://doi.org/10.1017/S0010417512000278>.
- 2016 The Hidden Battle that Shaped the History of Sociology. Arnold van Gennep Contra Emile Durkheim. *Journal of Classical Sociology* 16(2):173-95. <https://doi.org/10.1177/1468795X15624191>.

REDAKTIONEN HAR MODTAGET

BOLOTTA, GIUSEPPE: *Belittled Citizens. The Cultural Politics of Childhood on Bangkok's Margins*. København: NIAS Press 2021. 252 sider. ISBN 978-87-7694-301-1. Pris: £ 22,50.

CHAPLIN, CHRIS: *Salafism and the State. Islamic Activism and National Identity in Contemporary Indonesia*. København: NIAS Press 2021. 240 sider. 978-87-7694-305-9. Pris: £ 22,50.

GRÜNEFELD, MARTIN: *Writing and Thinking in Contemporary Academia. The Poetics of Clarity*. London and New York: Routledge 2020. 168 sider. ISBN 978-1-138-31213-5. Pris: £ 29,59.

HØIRIS, OLE: „Den vilde“ i europæisk idéhistorie. Grænserne for menneskelighed. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag 2021. 298 sider. ISBN 978-87-7219-080-8. Pris: 299,95 kr.

MORTENSEN, HANNE OVERGAARD & STEFFEN JÖHNCKE (red.): *Antropologien på arbejde. En grundbog i antropologisk kunnen*. København: Samfundslitteratur 2021. 225 sider. ISBN 978-87-593-3553-6. Pris: 299 kr.

FORFATTERLISTE

Andreas Bandak er antropolog, lektor og centerleder ved Center for Komparative Kulturstudier, ToRS, Københavns Universitet. Han er blandt andet med til at lede projektet Den katolske etik og de globale moderniteters ånd finansieret af Velux Fonden.

Ida Hartmann er postdoc ved Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

Heiko Henkel er lektor på Institut for Antropologi i København. Han forbinder en langvarig interesse i den islamiske tradition (særligt i Tyrkiet og blandt muslimske minoriteter i Europa) med en interesse i moderne europæiske samfund og deres historiske genese og nutidige demokratiske udfordringer.

Marianne Viftrup Hedegaard er antropolog, ph.d., ekstern lektor ved Institut for Tværkulturelle og Regionale Studier, Københavns Universitet.

Kasper Jelsbech Knudsen er ph.d. i antropologi fra Aarhus Universitet.

Jan Jensen er ph.d.-stipendiat ved afdelingen for socialantropologi, University of Cambridge.

Sidsel Marie er kandidat i antropologi fra Institut for Antropologi, Københavns Universitet.

Simon Stjernholm är lektor i religionsvetenskap vid Köpenhamns Universitet. Tillsammans med Elisabeth Özdalga har Stjernholm redigerat *Muslim Preaching in the Middle East and Beyond. Historical and Contemporary Case Studies* (Edinburgh University Press 2020).

Bjørn Thomassen er antropolog og professor mso i socialvidenskab ved Institut for Samfundsvidenskab og Erhverv, Roskilde Universitet. Thomassen leder projektet Den katolske etik og de globale moderniteters ånd finansieret af Velux Fonden. Han har udgivet *From Anthropology to Social Theory. Rethinking the Social Sciences* (2019).

DANSKE RESUMEER

Ida Hartmann: Med bønnen som våben. Politisk konflikt og flertydigt religiøst engagement i Tyrkiet

Denne artikel undersøger, hvordan bøn praktiseres og forandres i en sammenhæng gennemsyret af politisk konflikt og eksistentiel usikkerhed. Baseret på mere end et års feltarbejde i Istanbul viser artiklen, hvordan medlemmer af den tidligere magtfulde sunnimuslimske Hizmet-bevægelse anvendte bønner til at forstå og handle i en dramatisk konflikt med den tyrkiske regering, og hvordan den eskalerende konflikt omformulerede deres forhold til bøn. Artiklen foreslår, at i denne etnografiske sammenhæng konstituerede bønnen et „flertydigt“ religiøst engagement, der åbnede for skiftende forståelser af forholdet mellem guddommelig magt og menneskelig handlekraft. Denne flertydighed gjorde det muligt for de mennesker, som artiklen beskriver, at bevæge sig mellem forskellige måder at forstå og handle i den politiske konflikt på og dermed løbende tilpasse sig et politisk landskab under hastig forandring. Med bønnen som etnografisk prisme fremhæver artiklen således en form for islamisk engagement, der hverken er rigtigt eller fragmenteret, men derimod indadtil flertydigt og udadtil i dynamisk dialog med en omskiftelig politisk virkelighed.

Søgeord: bøn, islam, Tyrkiet, politisk konflikt, menneskelig handlekraft

Marianne Viftrup Hedegaard: En bøn til kroppen. Når medarbejdere mærker efter med mindfulnessmeditation

I denne artikel tager jeg udgangspunkt i mit feltarbejde i to danske virksomheder i årene 2016-2019, hvor mindfulness implementeredes som et sekulært stresshåndteringstilbud. Bønsteorier i den antropologiske faghistorie er oftest udviklet med baggrund i religiøse praksisser og med fokus på monoteistiske traditioner. Mindfulness, derimod, betragtes og beskrives i en dansk sammenhæng oftest som sekulært eller spirituelt og tilbyder en interessant indgang til studier af grænserne mellem det religiøse og det sekulære i bønssarbejde, da mindfulness samtidig har sit grundlag i religiøse buddhistiske praksisser. Artiklen viser, at mindfulnessmeditationer ikke blot forsøger at afstresse, men at indstille kroppen på en særlig etisk-afektiv måde, som tillader mindfulnessudøvere at skabe forbindelse med sig selv og omverdenen på en hensigtsmæssig måde. Kursisterne træner en sensibilitet, som gør dem i stand til at mærke efter uden at lade sig mærke

for meget med det, de mærker. Kroppen er både medium og mål i meditationen, som ikke er et arbejde, der skal rette deltagere mod en transcendent sfære eller guddom. Meditationerne skal derimod hjælpe deltagere med at være til stede på en nærværende måde i deres profane hverdag. Den mindfulde krop er således ideelt set i kontakt med sin egen skrøbelighed uden at blive for påvirket af den, hvilket har særlige implikationer i en arbejdsammenhæng, hvor kroppens duelighed er tæt koblet til produktivitet og bundlinje. Jeg argumenterer derfor for, at arbejdet med at afstresse kroppen gennem mindfulnessmeditation har som formål at skabe en sekulær sensibilitet, hvor den ansatte kan selvregulere og holde sygdom nede selv i et accelereret og stresset arbejdsmiljø.

Søgeord: mindfulness, meditation, sekulær sensibilitet, etisk-affektiv disciplinering, arbejdsliv

Simon Stjernholm: „Närmre Allah“

I antropologiska studier av islamisk bön har den vädjande, åkallande och relativt informella *du‘a*-bönen ägnats markant mindre uppmärksamhet än *salat* och *dhikr*. Denna artikel bidrar till studiet av muslimsk fromhet genom en analys av hur ideal och praktik rörande privat *du‘a* kan konstituera ett annorlunda bedjande subjekt jämfört med de ideal och praktiker som kopplas till *salat*. Artikeln analyserar två föreläsningar av danska muslimska predikanter som bägge fokuserar på att instruera sina lyssnare i att utföra *du‘a*. Dessa predikanter strävar efter att artikulera islam i överensstämmelse med deras – ofta unga – danska muslimska publiks behov, uppfattningar och kunskapsnivåer. Föreläsningarna framfördes ursprungligen i en sunnitisk respektive en shi‘itisk moské och har därefter distribuerats online. Samtidigt som de två föreläsningarna skiljer sig åt beträffande deras referenser till traditionella auktoritativa källor uppvisar de också likheter. Båda framhäver den processuella effekten av *du‘a* på den bedjande snarare än dess potentiella materiella resultat, uppmanar sin publik att utföra *du‘a* i avskildhet för att utveckla en uppriktig intimitet med Gud, och uppmuntrar till att integrera *du‘a* i vardagslivet för att öka ens tillit till och närhet till Gud. Artikeln visar att danska muslimer instrueras i *du‘a*-praktiker som passar väl in i en religiös kultur präglad av protestantism. Därutöver indikerar artikeln möjliga frågeställningar för framtida forskning om muslimsk fromhet med fokus på faktiskt utförande av *du‘a* samt de betydelser som bönen tillskrivs av muslimer i både Danmark och andra jämförbara kontexter.

Søgeord: islam, Danmark, predikan, bön, *du‘a*, innerlighet

Kasper Jelsbech Knudsen: „Tror de, Gud er døv?“ Lyden af bøn som social kritik i det sydlige Ghana

Denne artikel omhandler bøn som en vigtig, men også omstridt praksis blandt en gruppe karismatiske kristne i Accra, Ghana. Den etnografiske empiri, som præsenteres og diskuteres her, centrerer sig nemlig om en grundlæggende spænding, der iboende i karismatisk bøn. På den ene side opfatter adskillige karismatiske kristne bønningen som en centripetal praksis, hvis mål er at forme moralske og disciplinerede kristne individer. Disse individer kan herefter på en centrifugal måde bruge bønningen til at omforme det urbane samfund til at blive mere ordnet og velstående. Af denne grund er den karismatiske bøn ofte meget højlydt for at kunne nå og påvirke så mange mennesker uden for kirken som muligt. På den anden side er den selvsamme højlydte bøn, som den høres fra mange af Accras karismatiske kirker, blevet et problem for de karismatiske kristne. Flere oplever den overvældende larm som en form for kamp om både det fysiske og det spirituelle rum i Accra og dermed som selve årsagen til den manglende orden og disciplin – moralsk og spirituel, som er med til at skabe socioøkonomiske problemer i det urbane Ghana. Modsat tidligere studier af pinse- og karismatisk kristendom argumenterer nærværende artikel for, at bøn opleves som en central praksis – ikke så meget, fordi bøn utvetydigt skaber et brud mellem de troendes liv, før de blev omvendt og efter, eller brud mellem forskellige kristne grupper. Argumentet er snarere, at bøn opleves som en central praksis, fordi gennem bønningen kan de troende kontinuerligt positionere deres karismatisk kristne liv og identitet i relation til de bredere sociale forandringer, der påvirker deres liv og tro.

Søgeord: bøn, lyd, Ghana, karismatisk kristendom, centripetal, centrifugal

Jan Jensen: Indstillet på et mirakel. Karismatisk bøn på Færøerne

I denne artikel udforsker jeg idéen om karismatisk bøn, sådan som den udleveres i pinsekirker på Færøerne. Jeg viser, hvordan denne bøn kan ses som del af en større cirkulation af velsignelser og mirakler, og jeg argumenterer for, at denne slags bøn forbereder de individuelle troende til at tage del i, hvad de ser som Guds evige tilstedeværelse omkring dem. Artiklen kombinerer indsigter fra nylige debatter indenfor kristendomsantropologi såsom spørgsmål om mediering, guddommeligt nærvær, det kristne subjekt og skæringspunktet mellem teologi og antropologi.

Søgeord: Færøerne, karismatisk kristendom, mirakler, bøn, tilbedelse, subjunctive indstilling

ENGLISH SUMMARIES

Ida Hartmann: With Prayer as Weapon. Political Conflict and Ambiguous Religious Engagement in Turkey

This article explores how prayer is mobilized and reshaped within a context marked by political conflict and existential uncertainty. Drawing on more than a year of ethnographic fieldwork in Istanbul, the article shows how members of the once powerful Sunni Muslim Hizmet community use prayers to understand and navigate in a dramatic falling out with the Turkish government and how the escalating political conflict reconfigures their engagement with prayer in turn. In this setting, the article argues, prayer constitutes a manifold and malleable form of religious commitment, which opens up for shifting modes of understanding divine power and human agency and shifting ways of engaging with worldly life and orienting oneself towards the afterlife. This malleability enabled the people presented in this article to adapt and adjust to a political landscape undergoing rapid change. Throughout the article, prayer thus operates as an ethnographic prism for showing a mode of Islamic commitment that is neither fixed nor fragmented but internally plural and in dynamic dialogue with the surrounding society.

Keywords: prayer, Islam, Turkey, political conflict, human agency

Marianne Viftrup Hedegaard: A Prayer for the Body. When Employees Meditate

Inspired by discussions in anthropology on the religious and the secular body and the cultivation of ethical and affective sensibilities through prayer this article investigates practices of mindfulness meditation in two major Danish workplaces. Teachers and HR managers alike frame engagements with mindfulness as secular in these corporate settings introducing the Buddhist-inspired practices of contemporary mindfulness as a profane way to deal with daily pressures and work-life stress. Yet, the employees who engage with mindfulness meditation express that something more is going on than stress relief. The article suggests that mindfulness meditation is a prayer that turns inward configuring the meditators own body as both the source of suffering and healing. Rather than reaching out praying for otherworldly intervention employees who meditate reach inward and address the body through breath work and meditation, visualization and introspection so that they will be able to let go of the kinds of affective states that are causing

stress. Acquiring a mindful body this way is a balancing act between engaging with and detaching oneself from thoughts, feelings, and embodied sensations. The mindful body is ideally in touch with its vulnerabilities without becoming too affected by them. Drawing inspiration from Talal Asad's work on pain and the secular body the article shows that balancing your embodied sensibility this way is tied to moral ideas about the good person. I, therefore, argue that calming down your body through mindfulness meditation at work also involves ethical-affective disciplining to become a good employee who self-regulates and sticks out increasingly stressful conditions at work.

Keywords: mindfulness, meditation, secular sensibility, ethical-affective discipline, working life

Simon Stjernholm: Muslim Preachers in Private Du'a

In anthropological studies of Islamic prayer, the petitionary, supplicatory and relatively informal *du'a* has received considerably less attention than *salat* and *dhikr*. This article contributes to the study of Muslim piety through an analysis of how the ideals and practices of private *du'a* may constitute a different praying subject than the ideals and practices of *salat*. The article analyses two lectures by Danish Muslim preachers focused on instructing its listeners in how to carry out *du'a*. These preachers seek to articulate Islam in ways that are resonant with the needs, views and knowledge levels of their – often young – Danish Muslim audience. The lectures were first delivered in a Sunni and Shi'i mosque respectively and then circulated online. While they differ in their references to traditional authoritative sources, the two lectures also show similarities. Both emphasise the processual effect of *du'a* on the supplicant rather than its potential material outcomes, urge their audiences to perform *du'a* in solitude in order to develop a sincere intimacy with God, and encourage integrating *du'a* in one's everyday life in order to increase one's reliance on and nearness to God. This article shows that Danish Muslims are instructed in *du'a* practices that fit well within a religious culture shaped by Protestantism. It furthermore points out possible lines of inquiry for future research on Muslim piety concerning the actual practices and meanings ascribed to *du'a* by Muslims in Denmark and other comparable contexts.

Keywords: Islam, Denmark, sermon, prayer, *du'a*, sincerity

Kasper Jelsbech Knudsen: “Do They Think God is Deaf?” Sound of Prayer as Social Critique in Southern Ghana

This article addresses prayer as an essential but also contested practice within a church community of charismatic Christians in Accra, Ghana. In particular,

the ethnographic material presented and discussed here centers around a fundamental tension inherent to charismatic prayer. On the one hand, among various charismatic Ghanaians prayer is thought of as a centripetal practice aimed at shaping moral and disciplined Christian subjects who can, in a centrifugal way, shape urban society to become disciplined, ordered and eventually more prosperous. As such, prayer is often practiced very loudly to reach and affect as many people as possible outside the church. On the other hand, the very loud sound of charismatic prayer as it emanates from many different churches in Accra has itself become a problem. The overwhelming noise is experienced as a competition for both physical and spiritual space and as such the emphasis on sound in prayer is, by some charismatics, thought to be the cause of a general lack of moral and spiritual discipline which leads to wider socioeconomic problems in urban Ghana. Unlike previous studies of Pentecostal and charismatic Christianity the main argument in this article is that prayer is thought of as an essential practice among these Ghanaians not because it unambiguously creates a distinction between people's pre-conversion life and their present born again identity, or even between different Christian communities. Rather, the power of prayer is that it allows people to continuously position their born again, charismatic life and identity in relation wider social changes that affect their lives and faith.

Keywords: prayer, sound, Ghana, charismatic Christianity, centripetal, centrifugal

Jan Jensen: Ready for a Miracle. Charismatic Prayer on the Faroe Islands

In this article, I explore the notion of charismatic prayer as it is seen among Pentecostal churches in the Faroe Islands. In so doing, I show how prayer can be seen as part of a wider circulation of miracles and blessings, and I argue that engaging in this type of prayer prepares the individual believer for partaking of what they see as an ongoing presence of God around them. The article combines insights from recent debates within the anthropology of Christianity, such as questions of mediation, divine presence, the Christian subject, and the intersection of theology and anthropology.

Keywords: Faroe Islands, charismatic Christianity, miracles, prayer, worship, subjunctive disposition

GAMLE OG KOMMENDE NUMRE

32. INDFØDTE behandler emnet indfødte, oprindelige folk eller 4.-verdensfolk inden for rammerne af de aktuelle antropologiske interessefelter kulturel identitet og kompleksitet. Indfødte folks vilkår i den moderne verden frembyder spørgsmål af både teoretisk, praktisk og politisk art.

33. DYR tager udgangspunkt i den ganske forbløffende mængde materiale, som den zoologiske verden bidrager med til vores kategoriseringer af omverdenen. I dette nummer bringes eksempler på, hvordan vi tænker, bruger, fremstiller og forestiller os dyr.

34. AIDS-forskningen i antropologien har udviklet sig fra en hjælpedisciplin for epidemiologien til kritiske analyser af videnskabelige og politiske „sandheder“ om hiv/aids og konstruktive undersøgelser af lokale forudsætninger for forebyggelse og omsorg.

35-36. FELTER er et festskrift med artikler om sjæleanliggender, etnografer, pornografi, repræsentation, rationalitet, identitet, kunst og verden, rum, metaforik, ceremonielle dialoger, ånder, kroppe og performance, halve mennesker, myter og kosmologi, objekter, totemisme, fysikkens erkendelseslære og menneskekulturerne mv.

37. MELLEEMØSTEN Udsolgt.

38. BØRN har kun sjældent været del af det antropologiske genstandsfelt. Her belyses antropologiske perspektiver på børn og unge: Hvordan opfattes børn, hvad indebærer socialisering, og hvilke perspektiver og erfaringer har børn i forhold til deres omgivelser forskellige steder i verden?

39. MAD OG DRIKKE viser nye vinkler på de symbolske betydninger og sociale normer, som regulerer, hvad der indtages, hvornår, hvordan, sammen med hvem og i hvilke mængder.

40. OVERGANG ser på den antropologiske videnskab og den videnskabelige antropologi anno 2000. Hvilke erkendelser har overlevet 1980'ernes faglige selvansagelse, og hvilke epistemer hører fortiden til? Hvilke klassiske antropologiske dyder kan dårligt undværes, og hvad er forholdet mellem anvendt antropologi og grundforskning?

41. ILLUSION har ofte negative konnotationer i retning af indbildning og forvrænget virkelighedsopfattelse. Her fokuseres på illusion som et empirisk forhold, dets kreative element i sociale og kulturelle sammenhænge samt dets virkemidler og konsekvenser.

42. DANSKHED Mens antropologer og andre analytikere dekonstruerer nationale fællesskaber, egenskaber og identiteter, polemiserer dette nummer ved at undersøge, hvordan og hvorvidt danskheden faktisk *er*: danske dufte, toner, omgangsformer, filmskatten og højskolesangbogen med mere. Er der tale om særligt danske forhold eller blot om forhold i Danmark?

43-44. SAMLING undersøger samlinger og samlere og overvejer begrebernes betydning for antropologien. Kategorier bringes sammen i nye konstellationer: museale dyrekategoriseringer, frimærkesamlinger, etnografiske samlinger, komplette samlinger, plane-spottere, klunsere, jæger-samlere og kunstsamlere.

45. KRITIK sætter fokus på den engagerede videnskab og videnskabsmand. Kritisk antropologi er ikke ny, men øget forskning og deltagelse i løsning af samfundsproblemer synes at skærpe den kritiske bevidsthed og kravet om stillingtagen. Hvad betyder det for den videnskabelige erkendelse og metode?

46. VOLD undersøger, hvorledes vold indgår i menneskers forestillinger og dagligliv. Temaet præsenterer et kontinuum af vold – mellem enkelte individer til vold omfattende en hel befolkning og afspejles i artikler om vold mod kvinder, overgreb på indfødte folk, civile lynchninger, borgerkrig, befrielseskrig og statsterror.

47. BYER I undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelserne af Abomey, Hanoi, Hby, Honolulu, København, København, Marseille, Máskat, Montreal og Mumbai.

48. BYER II undersøger med bidrag fra antropologer, litterater, arkitekter og kunstnere en række konkrete byer og overvejer fænomenets betydning for antropologien. Forskelligartede byundersøgelser udfoldes i beskrivelserne af Nuuk, Paris, Rio de Janeiro, Sarajevo, Shanghai, Skopje, Sun City, Sun City, Teheran og Århus.

49. PENGE handler om fjer, muslingeskaller, medaljoner, jetoner, betalingskort, bankoverførsler, mønter, sedler og andre værdier, som vises frem, gemmes væk, øremærkes og udveksles. Penge påvirker relationer og samfund og er derfor anledning til moralske og politiske problemstillinger om fællesskab og individualitet, magt og afmagt, ulighed og hierarki, følelse og marked.

50. SLÆGTSKAB er som antropologisk forskningsfelt i de sidste årtier blevet kraftigt udfordret. Nye betingelser forårsaget af udviklingen inden for den lægevidenskabelige forplantnings- og genteknologi samt presset fra ændrede globale forhold, gamle og nye krige og sygdomsepidemier skaber rum for helt nye kreative tankegange og praksis i slægtssammenhæng.

51. ARBEJDE er et „institutionaliseret“ begreb, i den forstand at betydningen af ordet ikke er noget, vi almindeligvis tænker over, men nærmere noget, vi tænker *med*. Det giver anledning til overvejelser om og perspektiver på, hvordan arbejde skal begribes, samt hvordan begrebet tillægges mening i forskellige sociale og kulturelle sammenhænge – i en tid, hvor arbejdet synes at fylde stadig mere i vores liv og bevidsthed.

52. HUKOMMELSE er et socialt fænomen med et vigtigt politisk aspekt. Udtrykt i repræsentationer af fortiden danner hukommelse, social og kollektiv, udgangspunktet for et samfunds selvforståelse og legitimering. Et samfunds „hukommelse“ refererer ikke nødvendigvis til et verificerbart fænomen i fortiden. Den kollektive hukommelse er kreativt skabende og udtrykker sig ud over i samfundsformer i materiel kultur og i kroppe.

53. KOGNITION tager bestik af den „kognitive revolutions“ betydning for aktuel antropologisk forskning. Værdien af dette nye teoretiske paradigme demonstreres og diskuteres i antropologiske analyser af religion, sprogtilegnelse, drømme, videnskabelig viden m.m.

54. LYD Udsolgt.

55. PERSON er ikke i sig selv antropologiens centrale omdrejningspunkt, det er derimod *relationen* mellem mennesker. Felten er fuld af mennesker, som vi umiddelbart identificerer som særskilte personer med egne livshistorier og -mål. Men hvad er egentlig en person? Hvordan skal vi forstå forholdet mellem individet og det sociale? Eksisterer der et „vi“ før et „jeg“ – eller forholder det sig omvendt? Hvorledes håndterer antropologien møder mellem forskellige personopfattelser? Nummeret undersøger sådanne spørgsmål og de metodiske, teoretiske og politiske udfordringer, der følger heraf.

56. KULTURMØDE bruges i stigende grad til at beskrive og forklare, hvordan personer med forskellig etnisk, kulturel eller national baggrund bringes sammen og undertiden støder sammen. Begrebet „kulturmøde“ blev fundet analytisk ufrugtbar og derfor opgivet i antropologien i 1960'erne. I de senere år har ikke-antropologiske kulturstudiefag været med til at sætte nye dagsordener for, hvilke temaer og angrebsvinkler der kan være relevante for at forstå det mudrede felt, som man – i mangel af bedre? – på ny betegner kulturmøder.

57. LOV OG RET Krav og ønsker fra individer og hele befolkningsgrupper formuleres i stigende grad inden for rammerne af et rettighedssprog, og en retlig forståelseshorisont spiller en stadig større rolle. Hvordan påvirker denne udvikling antropologiske studier af lov og ret? Dominerer rettighedsdiskursen i lige så høj grad på det empiriske plan som på det ideologiske? Er rettigheder mere tale end handling? Og hvordan spiller andre, ikke-legale forestillinger om retfærdighed sammen med retssamfundets juridiske univers?

58. SYGDOM vil belyse sammenhænge mellem forskellige fællesskabs/kulturers sygdomsopfattelser og håndteringer af sygdomme: Hvilke konflikter og løsninger opstår i og mellem forskellige fællesskaber, og hvilken placering gives eller tiltager de syge sig? Hvordan medvirker fællesskaberne til produktionen af sygdom, og hvilke muligheder har såvel det samlede fællesskab som de enkelte individer for at forebygge og behandle sygdomme?

59/60. HUS OG HJEM Hjemmet udtrykker et forhold mellem mennesker og mellem mennesker og materialitet, her især huset, som er ladet med betydning i form af bl.a. tilhørsforhold og ejendomsret. Det understøtter identitet og fællesskaber i form af familieliv, men er også platform for differentieringer mellem køn og generationer. Hjemmet er kort sagt et socialt og kulturelt fænomen, som udfoldes i form af forskellige praktikker – det er noget, man gør.

61. MAGI spillede en vigtig rolle i den klassiske antropologi som en indfaldsvinkel til forståelsen af de indfødtes særlige symbolske og rituelle handlinger for at nå ønskede mål. Siden er det blevet almindeligt at betragte magi mere bredt som et af mange forsøg på at håndtere usikkerhed i det moderne samfund. Magi kan således betegnes som en særlig form for menneskelig handling, hvor bestemte ord, genstande eller fænomener tillægges en indflydelse eller kraft, som ligger ud over ordene, genstanden eller fænomenet i sig selv. Magi er det kreative felt, hvor ønsker og håb kan udtrykkes og måske lede til eftertragtede mål.

62. SKOLE Skolen vil altid være et udtryk for et bestemt samfund med dets særlige værdier og strukturer. Den vil have til hensigt at bidrage til formationen af dette samfund ved at søge at skabe gode borgere. Derfor udgør skolen en arena, hvor der dagligt kæmpes om, hvilke kulturelle værdier, hvilken fortolkning af historien og hvilke samfundsmæssige normer der skal være gældende. Skolen bidrager dermed til komplicerede eksklusions- og inklusionsprocesser både i materiel, social og kulturel forstand og dermed til konstruktionen af forskellige former for medborgerskab.

63. FREMTID. Orienteringen mod fremtiden er en orientering mod verden med konkrete udtryk. Forholdet til fremtiden kan ses som et udgangspunkt for handling. Samtidig er uvished og mangel på kontrol over fremtiden en realitet

for store dele af verdens befolkning. Ideen om fremtiden kan derfor også være præget af desillusion, magtesløshed og håbløshed.

64. KLIMA Antropologien har gennem tiden beskæftiget sig med økologi som kulturelt og politisk fænomen og i det hele taget stadig afsøgt grænserne eller gensidigheden mellem natur og kultur. Klimaforandringerne tvinger endnu en gang antropologer til at udforske forholdet mellem mennesker og deres omgivelser, når ekstreme vejrbegebenheder, ændringer i årstidsmønstre, udsving i forekomster af naturressourcer og andet er blevet hverdag for mennesker kloden rundt.

65-66. TAVSHED Det kan undertiden være svært at identificere tavsheder i en aktuel, dominerende tradition, fordi vi typisk er en del af den. Men man kan uforvarende komme til at tale om det usigelige, og andres reaktioner vil snart gøre en opmærksom på, at man er ude i noget farligt. Man vil måske blive tiet ihjel eller disciplineret på anden vis. Tavsheder er ofte foruroligende og sigende. Men hvad siger de? Hvad dækker de over?

67. VERDEN(ER) Udsolgt.

68. OVERSKRIDELSER sætter fokus på et af antropologiens klassiske begreber (transgression) og udforsker forholdet mellem grænse og overskridelse og de bevægelser i kategoriseringssystemer og mulighedsrum, det medfører at krydse en grænse eller trodse et forbud. Hvad er overskridelser, og hvad kan begrebet bruges til? Er det grænserne, der fremhæver overskridelserne, eller overskridelserne, der fremhæver grænserne? Hvordan bruges begrebet overskridelse i nutidigt antropologisk arbejde?

69. FÆNOMENOLOGI belyser krops- og hverdagsfænomenologiens rolle i antropologisk teorihistorie og diskuterer og illustrerer traditionens metodiske og analytiske potentiale og begrænsninger. Et centralt mål for den fænomenologisk inspirerede forskning er at redegøre for de kulturelle grundantagelser og kropsliggjorte færdigheder, der organiserer menneskets prærefleksive engagement med omverdenen. Denne ambition rejser vigtige metodologiske spørgsmål omkring produktion og skriftlig formidling af viden om de aspekter af det sociale liv, der normalt undslipper refleksion og fortolkning.

70. OPTIMERING sætter fokus på menneskets stræben efter at selvudvikle, forandre og forbedre ved hjælp af en mangfoldighed af teknologier og medicinske produkter og servicier, som får afgørende betydning for menneskers selvforståelse og gør kroppen, livet og selvet til et personligt projekt. Tendensen er særligt tydelig inden for sundhed, selvudvikling og kropslig og mental perfektion. Temanummeret går i dybden med eksempler på optimeringspraksisser og de sociale og kulturelle sammenhænge, de eksisterer i, og undersøger, hvordan de forskellige

teknikker og praksisser påvirker hverdagsliv og forståelsen af, hvad det vil sige at være menneske.

71. BEHANDLING stiller skarpt på begrebet behandling, som synes at være det umiddelbare og selvfølgelige svar på mange og meget forskelligartede sociale problemer i dagens Danmark. Hvad forventes samfundet at tilbyde som modtræk til eller afhjælpning af problemer som fx alkoholmisbrug, narkomani, ludomani, spiseforstyrrelser, sexafhængighed og vold? Svaret er behandling. Et ansvarligt samfund kan ikke undlade at tilbyde behandling. Men hvad er behandling egentlig for en størrelse? Hvad betyder behandling? I hvilken udstrækning giver det mening at tale om behandling af diverse identificerede sociale problemer?

72-73. VELFÆRDSSTATEN præsenterer antropologiske bud på, hvordan velfærdsstaten, dens udvikling og forandringer kan forstås. Med udgangspunkt i Ove Kaj Pedersens bog *Konkurrencestaten* (2011) vil temanummeret diskutere konkrete empiriske cases fra de forskellige sektorer af velfærdsstaten og samfundslivet.

74-75. INNOVATION fremlægges og analyseres typisk ud fra et vestligt markedsorienteret perspektiv med fokus på økonomisk værdiskabelse. Dette nummer præsenterer antropologiske perspektiver på innovation og belyser innovative praksisser og forståelser på tværs af etnografiske kontekster. Det byder på 1) kritiske analyser af innovation som begreb i nutidens markedsorienterede samfund, 2) antropologiske bidrag fra vestlige og ikke-vestlige samfund og 3) diskussioner af en tilsyneladende tæt kobling mellem innovation og antropologi, herunder konkrete eksempler på antropologers arbejde med innovation.

76. GENRE udspringer af MEGA-seminaret i 2015, hvor arrangørerne slog et slag for en debat om antropologiske genreeksperimenter under rubrikken „alvorlig leg“. Målet for temanummeret er at fortsætte den „alvorlige leg“ med praksis og fremstilling. Det vil derfor være en platform for forsøg med og refleksioner over nye etnografiske metoder og eksperimenterende fremstillingspraksis.

77. ANTROPOLOGISK ETIK diskuterer vores rolle som forskere og stiller spørgsmålet: Hvem producerer vi egentlig viden for, og hvad er de etiske, sociale og politiske konsekvenser af vores forskningspraksis? Nummeret tager afsæt i nyere debatter om antropologiens relevans. Hvordan udvælger vi bestemte forskningsområder, og hvis interesser reflekterer det? Hvordan navigerer vi mellem forskelligartede krav til vores forskning? Hvad vil det egentlig sige, at antropologi som akademisk disciplin er forpligtet på sine felter?

78. DYSTOPIER Vi lever i en tid, hvor dystopier er blevet en fremherskende politisk teknologi. Dette nummer sætter fokus på dystopierne og særligt brugen

af skræmmende skildringer af samfundsformer og scenarier i forskellige sociale og politiske sammenhænge. Det analyserer således dystopier – i politik, i miljø og klima, i religion og teknologi, deres form, iscenesættelse og politiske anvendelse. Hvordan kan vi beskrive og begribe de refleksioner over menneskets, naturens og samfundets skrøbelighed, som dystopierne indebærer? Og hvad er effekten af dystopier som ny politisk teknologi?

79. DATA Hvordan identificeres og indhentes data, og hvordan behandles data implicit og eksplicit analytisk? Og hvad sker der, når data bliver „big“? Temanummeret beskæftiger sig med nye tilgange til og forståelser af videnskabelige data i antropologien og samfundsvidenskaberne i bredere forstand. I antropologien arbejdes der på forskellige måder med data, og temanummeret vil bringe disse forskellige måder frem i lyset samt diskutere og måske udvide rammerne for, hvad antropologisk viden kan bestå i.

80. UNDSKYLD Undskyldninger har fået stadig mere plads i nationale selvfortællinger. Flere stater er gået ind i arbejdet med at adressere de mere tvivlsomme kapitler i deres historie. Fortidens kolonimagtslande har delvist påtaget sig skyld for tidligere henlagte forbrydelser, for eksempel Frankrigs undskyldning til dets tidligere caribiske kolonier og statsminister Lars Løkke Rasmussens tilnærmelsesvis undskyldning for Danmarks rolle i slavehandlen i Dansk Vestindien. Dette nummer omhandler hele og halve undskyldninger, for eksempel i forbindelse med postkoloniale familiehistorier og repatriering af kulturarv.

81-82. TEKNOLOGI undersøger samspillet mellem mennesker og teknologi. Feltet spænder vidt fra fænomener som robotter, droner, overvågning og bioteknologi til energi, klima, transport, sociale medier og medicinske teknologier. Teknologi har altid været en del af det antropologiske projekt, men i nyere tid har det også givet anledning til faglig specialisering, der optræder under navnet teknoantropologi.

83. ARTER Fokus på (andre) arter inviterer til at kulegrave, hvad vi ved eller påstår at vide om mennesket, dets klassifikationer og relationer – og dets forhold til alt det, som i forskellige perioder har ligget uden for det menneskelige. I dette temanummer vil vi derfor kaste lys over nogle af de måder, hvorpå arter indgår i nye sociale relationer.

84. BØN Hvad vil det sige at bede? Hvilke ideer om virkning og virkelighed er indlejret i forskellige former for bønsspraksis? Og hvordan kan bøn fungere som en komparativ ramme for en antropologisk beskæftigelse med sociale dynamikker? Disse temaer ønsker vi at stille skarpt på i dette temanummer gennem en udforskning af konkrete typer af engagement med bøn.

85. VIRUS „En tsunami af virus truer“, kan man læse i medierne. COVID-19 har ramt os i foråret 2020, og de fleste har fået vendt op og ned på deres liv nærmest fra den ene dag til den anden. Hvad gør coronakrisen ved folk i Danmark og resten af verden? Hvordan reagerer de på smittefare og usikkerhed? Hvad gør den ved folks oplevelse af staten som markant aktør? Sker der en aktualisering af „samfundssind“ og nationalfølelse? Hvordan fungerer balancen mellem tvang og frivillighed? Hvad findes af konspirationsteorier?

86. ALDRING Aldring er et voksende antropologisk forskningsfelt. Dels er aldring ikke en tilstand, men en proces, som erfares hele livet, dels er aldring et uafværgeligt biologisk fænomen, hvis tolkning afhænger af den kulturelle og sociale kontekst. Hvordan formes aldring og alderdom i forhold til familien eller lokalsamfundet eller i mødet med sundhedssystemet og plejesektoren? Hvordan erfarer de ældre egen aldring? Hvordan rolle spiller faktorer som køn, familieforhold eller social baggrund for den enkeltes håndteringsstrategier?

