
Magt og religion i religionsvidenskaben¹

LINDA WOODHEAD

ENGLISH ABSTRACT: *This essay was written for a research seminar at the University of Aarhus, and it retains the characteristics of an exploratory paper designed to provoke further thought and debate rather than deliver conclusions. My brief is a wide one: to consider the conceptualization and reconceptualization of religion in theoretical discourse, particularly in sociological theory. I begin by looking at factors which are prompting a reassessment of how we frame religion, and proceed to identify and review some of the existing models of religion in sociological study. I demonstrate some of the difficulties these models are encountering in making sense of recent religious development, and propose a fresh approach which builds on existing work, but takes the power dimension of religion more seriously. In this context, I propose a refined definition of religion. Finally, and with the aid of some illustrations formulated as concise theses, I try to convince the reader that by taking power more seriously, we succeed in producing a more powerful tool of analysis.*

DANSK RESUMÉ: *Mange hidtidige forsøg på at definere religion og nå frem til en adækvat religionsforståelse har ikke i tilstrækkelig grad taget magtaspektet i betragtning. I artiklen udvikler jeg gennem problematisering af eksisterende teorier en ny religionsdefinition, der i højere grad tager magtaspektet i betragtning. Jeg påviser nogle af de vanskeligheder, som de eksisterende modeller støder på, når de skal få mening ud af den nyeste religiøse udvikling. Endelig spidsformulerer jeg min forståelse gennem fem prægnante teser, som illustrerer nødvendigheden af at tage magtaspektet alvorligt, hvis man skal forstå religion i dag.*

KEY WORDS: *Religion, Definition of Religion, Models of Religion, Sociology of Religion, Power, Secularism, Secular*

- 1 Artiklen er oversat fra engelsk af Anders Klostergaard Petersen i samarbejde med Hans Jørgen Lundager Jensen.

*Every way of classifying a thing is but a way of
handling it for some particular purpose.*

William James (1897/1903, 70).

Dette bidrag er skrevet til et forskerseminar ved Aarhus Universitet, og jeg har ønsket at bevare det som et udkast, hvis formål er at stimulere til yderligere eftertanke og debat snarere end at levere færdige konklusioner. Min problemstilling er bred, nemlig at overveje hvordan religion bliver betragtet og defineret teoretisk, særligt i sociologien. Jeg vil begynde med at se på faktorer, som kan begrunde, at vi genovervejer, hvordan vi *framer* religion,² og dernæst vil jeg identificere og vurdere forskellige sociologiske religionsmodeller. Jeg vil påvise nogle af de vanskeligheder, som disse modeller støder på, når de skal få mening ud af den nyeste religiøse udvikling. På dette grundlag vil jeg foreslå en ny tilgang, som nok bygger på den eksisterende forskning, men som i højere grad tager magtdimensionen i religion betragtning. Endelig vil jeg ved hjælp af forskellige eksempler forsøge at overbevise læseren om, at vi ved i højere grad at tage magtaspektet i betragtning kan nå frem til et mere effektivt analytisk religionsbegreb.

Drivkræfter bag en ny framing af religion

Hvorfor skal vi på nuværende tidspunkt overveje et nyt begreb om religion? Jeg mener, at der er en række nyere udviklingstræk, som har vist, at der er begrænsninger i de måder, som religion hidtil er blevet forstået på. Problemet er i en nøddeskal, at de bestående religionssociologiske tilgange har vist sig ikke at være tilstrækkelige til at beskrive, forklare og slet ikke forudsige de nyeste tendenser i det religiøse landskab.

1. 'Religionens genkomst': andengenerations religiøse identiteter i Europa

Den øgede synlighed og vitalitet i de såkaldte immigrantreligioner i Europa har skabt et indlysende problem for de gængse akademiske tilgange til religion. Det er imidlertid ikke immigrantreligionen i sig selv, som har skabt et problem for de eksisterende teoridannelser. Disse har ikke vanskelighed ved at håndtere hverken religionsmigration *per se* eller den måde, den bruges på for at fastholde en kulturel identitet i et fremmed miljø. Det problematiske er derimod den fortsatte og intensiverede religiøsitet blandt

2 *Framing* er et teknisk begreb i samfundsvidenskaberne, der betegner, at et givet fænomen er placeret i en særlig kontekst eller betragtes ud fra et særligt perspektiv, og at fænomenet herved får eller fremtræder med bestemte betydninger eller værdier (o.a.).

hinduer, sikher og muslimer på tværs af flere generationer. Ud fra de hidtidig dominerende teorier ville man ikke have forventet, at børn og børnebørn af indvandrere, hvoraf mange er fuldgældige borgere i deres nye lande og kulturaliseret gennem sprog og uddannelse, viser sig mere religiøse end deres forældre og bedsteforældre. I fx Storbritannien kritiserer mange anden- og tredjegerations muslimer deres forældres religiøsitet for at være uægte og 'kulturelt tilpasset' og søger i stedet en renere og mere korantro form for religiøsitet. De fortæller også, at religion er af større betydning for dem og mere grundlæggende for deres identitet, end tilfældet er for deres forældre (O'Beirne 2004). De eksisterende teorier har fundet det vanskeligt at forklare dette forhold, hvis det ikke skulle være et eksempel på, at religionen tjener til at støtte en afgrænset kulturel enklave – hvilket ikke synes at være tilfældet. Faktisk er anden- og tredjegerations religion i mange europæiske lande i påfaldende høj grad offentlig. Den stiller krav og agerer i det offentlige rum, og den søger større offentlig og politisk anerkendelse (Al Azmeh & Fokas 2007).

2. Religionens forandring: spiritualitet

Mange teoretiske tilgange har desuden problemer med at forholde sig adækvat til væksten i de forskellige former for 'spiritualitet' i det senmoderne samfund. Man regner nu med, at spiritualitet aktivt engagerer 2-5 % af befolkningen. Tilhørsforholdet (dem, som hævder at være 'spirituelt ikke-religiøse') dækker omkring 10 til 20 %, mens de, som tror på 'en slags ånd eller livskraft' (*World Value Survey*) eller 'Gud som noget i den enkelte person snarere end noget et sted derude' (*RAMP*), udgør mellem 20 og 40 % (for diskussion og datakilder, se Sointu & Woodhead 2008). Nogle forklaringer fremstiller dette fænomen som religionens sidste krampetrækning, inden den reduceres fra en 'egentlig' kirkeagtig religion til et diffust og vagt 'kultisk' udtryk (fx Finke & Stark 1992; Bruce 1996 og 2000). I denne entropiske forklaring er spiritualitet religionens sidste stoppested inden den fuldstændige sekularisering. Spiritualitet fortolkes som en degraderet form for 'sløret' religion, der mangler kendetegnene ved en egentlig religion som fx hierarkisk autoritet (skriftlig og klerikal), afgrænsede bekendelsesdannelser, institutionelle former, socialiseringsmåder og klare grænser. Som Bruce formulerer det:

[The New Age] elicits only slight commitment and little agreement about detail. It thus makes a shared life unlikely. It has little social impact. It has little effect even on its adherents. It does not drive its believers to evangelise. It is vulnerable to being diluted and trivialised... eclectic to an unprecedented degree and dominated by the principle that the sovereign consumer will decide what to believe... a low-salience world of pick-and-mix religion (2002, 91, jf. 105).

Sådanne vurderinger kommer imidlertid til kort i forhold til flere forhold (Woodhead 2009). For det første kan religionshistorikere overbevisende dokumentere, at det, vi betegner som spiritualitet, stammer fra første halvdel af det 19. århundrede, og at det derfor ikke kan være et pludselig opstået fænomen (se fx Schmidt 2005; Albanese 2008). For det andet er sociologer begyndt at få øje på de sociale formationer, som faktisk danner sig omkring sådanne religionsformer, og de har problematiseret forestillingen om dem som rent individualistiske (fx Aupers & Houtman 2006). Endelig viser sådanne religioner ikke tegn på at uddø. Alt peger på fortsat vækst og udbredelse i takt med, at New Age forbindes med nye former for hedenskab – omfattende Wicca, revitaliseringer og naturreligion – og ‘tanke, krop og ånds’-religion (Vincett og Woodhead 2009).

3. Politisk Religion

Sociologien er også blevet overrasket over fremkomsten af religion som politisk kraft siden sen-1970'erne. Revolutionen i Iran i 1979 anføres ofte som det første eksempel, men hertil hører også fremkomsten af islam som politisk kraft i andre dele af Mellemøsten og andre dele af verden, ligesom den omfatter militante former for hinduisme og sikh-religion i Indien og i diasporasamfund, politiske og militante kristendomstyper i sub-Sahara og Sydafrika, kristendom i forhold til kommunisme, evangelikalisme som politisk kraft i amerikansk politik osv. (Haynes 2009). Politisk religion er ikke altid voldelig og tilstræber ikke nødvendigvis social-økonomisk forandring gennem statslige handlinger. Også politikere, økonomer og andre beslutningstagere er begyndt at tage politisk handlen blandt græsrodsgrupper, kvinder eller NGO'er i samarbejde med religiøse organisationer såvel i som uden for Vesten mere alvorligt. Intet af dette stemmer med den udbredte sociologiske opfattelse, at religionens rolle i differentierede moderne samfund er af stadig mindre politisk og offentlig betydning, idet religion i bedste fald spiller en rolle som kulturelt integrerende ‘civilreligion’ (Bellah & Tipton 2006) og i værste fald som privat syssel (Wilson 1988).

4. Bestående religionsformer: køn og alder

Det måske mest overraskende er, at der også er vigtige træk ved ‘traditionel’ religion, særligt ‘church-religion’, som de dominerende teorier ikke har været i stand til at forklare. Fx har de historisk etablerede protestantiske og katolske kirker i Europa og Nordamerika i lang tid udvist en særlig demografisk profil. Deres aldersprofil er betydeligt højere end det omgivende samfund, og kvinder er hyppigere aktive deltagere end mænd – i forholdet 3:2 (Woodhead 2007). Det er en påfaldende alders- og køns-sammensætning, som kræver en forklaring. Indtil nu har religionssociologien ikke blot

været ude af stand til at levere en tilfredsstillende forklaring, men har også generelt ignoreret problemet.

5. Sekularitet, sekularisme og 'nyateisme'

Endelig har religionsvidenskaben ikke været optaget af sekularitet (neutralitet eller indifferens i forhold til religion) eller sekularisme (modstand mod eller udgrænsning af religion). På en måde er det forståeligt, især hvis sekularitet alene forstås som fravær af religion. At behandle det på denne måde indebærer imidlertid, at man ignorerer de gensidigt sammenknyttede forbindelseslinjer mellem religion og sekularitet i moderne samfund, og at man er ude af stand til at give en forklaring på den nylige fremkomst af militante antireligiøse former for ateisme (Asad 2003). Det burde være en naturlig opgave for en religionssociologi, der vil være på højde med sin tid, at redegøre for begreber som 'sekulær', 'sekularisme', 'sekularitet' og 'laïcité' såvel som sekularisering, deres tværkulturelle historie, deres betydninger og de måder, de har manifesteret sig på (Turner 2009).

Dominerende religionsmodeller

Hvilke fremherskende religionssociologiske modeller er det da, som udfordres af de nye udviklinger i det religiøse landskab? Jeg mener, at de kan inddeles i fire hovedtyper.

Den første er en religionsmodel med fokus på identitetsdannelse og afgrænsning. Denne model er i sociologien selvfølgelig tættest forbundet med Émile Durkheim, for hvem religion og samfund var uadskillelige størrelser. Religion er stedet, hvor samfundet spejler sig selv, bekræfter sin sammenhæng, fornyer sine følelsesmæssige bånd, markerer sine grænser, skiller sig selv ud, hvorved det bliver til. I Durkheims berømte definition betegner religion "a unified system of beliefs and practices relative to sacred things, that is to say, things set apart and forbidden—beliefs and practices which unite into one single moral community called a Church, all those who adhere to them" (1912/1965, 62). Interessant nok har denne religionsmodel været noget marginaliseret i religionssociologien siden Durkheim, i al fald det seneste tiår. Den er blevet kritiseret for at være for snævert funktionalistisk, for at være alt for omfattende og vag til at kunne operationaliseres i religionsvidenskabelige analyser (hvad kan ikke medregnes som religion?), og for at være etnocentrisk (ikke alle samfund anvender en dualistisk sondring mellem det hellige og det profane). Sekulariseringsteoretikere som Bryan Wilson og Steven Bruce tager den alvorligt, ikke så meget som en skildring af moderne religion, men som en beskrivelse af, hvad der i moderniseringsprocessen er gået tabt. For dem begge hjælper sammenbruddet af lokale solidaritetsbånd til at forklare reli-

gionens tilbagegang. I takt med at samfundene moderniseres, opløser differentiering og samfundsmæssiggørelse de lokale bånd og i denne proces besegles kirkereligionens skæbne.

Identitetsmodellen er langt mere indflydelsesrig i religionsantropologien. Den bruges stadig i mange studier, inklusive analyser af nutidig social udvikling i komplekse samfund – se fx David Lehmans analyse af globaliserende religionsformer og de forskellige måder, hvorpå de nedbryder og gendanner sociale grænser (Lehman 2009), eller Timothy Jenkins studier af engelsk menighedsliv (Jenkins 1999). I religionssociologien har Hans Mol udviklet en teori om 'identitet og det hellige', som trak meget på Durkheim, men den har ikke haft større gennemslagskraft (Mol 1976). Der er imidlertid sket det, at identitet som kategori eller begreb har vundet fodfæste i en del af den nyeste religionssociologi, ikke umiddelbart inspireret af Durkheim og hans disciple, men gennem indirekte indflydelse fra teoridannelser omkring undersøgelse af dannelse og opretholdelse af social identitet i den almene sociologi. Derfor er identitetsbegrebet ofte ikke tilstrækkeligt teoretisk gennemtænkt. Det anvendes på mangfoldige måder og i forskellig skala. Nogle gange betegner det individuel selvidentitet, andre gange gruppeidentitet, og atter andre gange samfundsmæssig identitet. Da det ikke er formuleret i en klar teoretisk ramme, forbliver dets metodiske forudsætninger vage, og det kan bruges i forbindelse med alt fra medieanalyse til interviews og deltagerobservation. Sådanne anvendelser er ligeså meget en hindring som en hjælp til at videreudvikle forståelsen af religion i dag. At hævde, at religion har at gøre med identitet, er at stille spørgsmål snarere end at besvare dem.

En anden model ser religion som et middel til at skabe mening og i særdeleshed som et basalt, kognitivt klassifikatorisk instrument til at strukturere virkeligheden. Denne opfattelse er ikke fuldstændig forskellig fra Durkheims forståelse, for også han så religion som grundlag for klassifikationssystemer og kultur. Men 'menings'- eller 'tros'-modellen fremhæver det kognitive på bekostning af det sociale og emotive på en måde, som Durkheim ikke ville have gjort. Jeg vil hævde, at denne model har været den dominerende inden for religionssociologien i flere tiår, delvist under indflydelse af Peter Berger, hvis bog, *The Sacred Canopy* fra 1967, repræsenterer et af de væsentligste teoretiske arbejder om religion i efterkrigstidsperioden, og yderligere påvirket af Bergers efterfølgende publikationer. Ifølge denne forståelse udgør religion et betydningssystem, som skaber mening med og i verden og, som overdækker kontingenserfaringer med en baldakin af hellighed og taget-for-givethed. Religion er først og fremmest et trossystem. Det undermineres ikke så meget af sociale sammenhænges sammenbrud som af fremkomsten af den moderne verdens kognitive pluralisme, hvor individer kun vanskeligt kan undgå at komme i kontakt med en mangfoldighed af trossystemer. I Bergers tidlige arbejde hævdede han, at pluralismen underminerede religionen. I senere arbejder har han argumenteret for, at pluralismen ikke har medført, at folk ikke længere tror, men at den har ændret den måde, hvorpå de tror (Berger 2002). Bergers arbejde har åbenlyse forbindelser til Max Webers tilgang til religion, for så vidt som Weber forstod religion (i moderne samfund) som en kulturel, kognitiv

kraft, der bidrager til at skabe mening med verden ved at tilbyde betydning og værdier og hellige symboler, der kan inkarnere disse. For Weber var det derfor bl.a. muligt at klassificere religioner på grundlag af deres teodiceer, dvs. de måder, hvorpå de kan forklare det uforklarlige for herigennem at gøre livet meningsfuldt. Når religiøse verdensforståelser i kølvandet på rationaliseringen bliver utroværdige, bliver religionen udfordret.

Som Durkheims teori forsimples i nutidig tale om religion som identitet, finder disse mere sofistikerede kognitive religionsskildringer udtryk i mindre nuancerede tilgange, som reducerer religion til et sæt af trosforestillinger. Den mest grelle udgave ser religion som et trossystem om virkelighedens indretning helt svarende til videnskabelige forestillinger – den eneste forskel er, at religiøse overbevisninger er mindre præcise eller slet og ret falske. Et flertal af legalitetsbaserede religionsdefinitioner behandler også religion som noget, der vedrører tro, og som troende må tage 'alvorligt', hvis det skal tælle som religion. Forenklede opfattelser af religion som blot et 'kulturelt' fænomen har også en tendens til at tilslutte sig ideen om, at religion er at forstå som et sæt af trosforestillinger.

En snæver forståelse af 'religion som tro' er givetvis den svageste af de religionsmodeller, jeg her analyserer, og den er med rette gjort til genstand for betydelig kritik. Nogle forskere har påpeget dens etnocentrisme (fx Asad 2003), mens andre har foreslået, at den assimilerer alle religioner til en form for protestantisme (fx Balangangadhara 1994; jeg vil anfægte, at det overhovedet gælder for protestantismen i dens bredeste betydning). Andre har påpeget, at religion har meget mere med praksisser og praktisk håndtering af uheldige og ulykkelige forhold end med tro at gøre (fx Reader & Tanabe 1998, om religion i Japan). En ny teoretisk betoning af kroppens, ritualets og kropslige handlingers betydning for religion leverer yderligere ammunition til kritikken (Mellor & Shilling 1997). Det gælder også understregningen af religion som materiel kultur (fx McDannell 1995). Riis og Woodhead (2010) argumenterer for, at følelser igen gøres til en del af religionsvidenskabens genstandsområde, og hævder, at snævert troscentrerede religionsbeskrivelser ikke alene tilsidesætter den socio-fænomenologiske viden, men at de også ignorerer aktuelle tendenser i neurologisk og lingvistisk forskning, der viser, at menneskelig kognition, herunder selvbevidst rationalitet, er langt tættere knyttet til følelser, kroppen og social handlen, end rationalistiske forståelser har anerkendt. Som 'identitetsmodellen' er også 'trosmodellen' tilbøjelig til at indtage en ureflekteret individualistisk form, der reducerer religion til et blot og bart spørgsmål om personlig mening.

En tredje religionsmodel betragter religion som et værdisystem. På mange måder er det den mindst moderigtige model både religionsfagligt og generelt. Dog har den haft en hæderkronet historie i sociologiske religionsstudier. Skønt det ikke var deres primære fokus, havde både Durkheim og Weber en levende fornemmelse for religionens normative dimension og den mest berømte talsmand for denne tilgang, Talcott Parsons, var inspireret af dem begge. For Parsons er religion først og fremmest en kilde til samfundsmæssige værdier (fx 1935; 1979). Dette er afgørende, eftersom social handling

for Parsons er værdiorienteret, og fordi social sammenhængskraft er betinget og underbygget af en gruppes fællesskab om værdier. Religion er fundamental for et fungerende samfund, fordi den repræsenterer de fælles mål, som sikrer sammenhængskraften og som kan fastholde den på trods af funktionel differentiering. I modsætning til Weber ser Parsons derfor ikke modernisering som religionsopløsende, men som religionsforandrende. Det moderne amerikanske samfund er for Parsons utænkeligt uden dets forankring i det liberalprotestantiske værdisystem (1968).

I en vis udstrækning lever Parsons 'værdimodel' videre blandt hans elever. Den i religionssociologien mest prominente, Robert Bellah, udviklede Parsons begreb om en amerikansk 'civilreligion' og udformede i *Habits of the Heart* (1985) en taksonomi for amerikansk religion og kultur på baggrund af civilreligionens værdiorienteringer. Bellahs medarbejder, Steven Tipton, er en anden repræsentant for denne tilgang (fx 1982). I Europa blev en tilgang, som tog værdier alvorligt, institutionaliseret gennem *European Values Surveys* og senere *World Values Surveys*, som begge har rødder i (katolsk) religionssociologi. Ikke desto mindre har – dens store potentiale til trods – en værditilgang til religion ikke været i stand til at inspirere religionssociologien i samme grad som meningsmodellen, og den er heller ikke blevet anvendt til at forstå sekularisering eller nyere religiøse forandringer.

Vi kommer nu til den fjerde religionsmodel, som jeg vil betegne modellen for 'sociale relationer'. Her ligger betoningen på mønster- eller strukturskabende sociale relationer. Skønt den er i familie med identitetsmodellen, ligger vægten her ikke så meget på afgrænsning i forhold til andre som på relationer inden for religiøse grupper. Nogle gange rettes fokus alene mod relationer mellem medlemmer af et virksomt fællesskab, og religioner kan adskilles fra andre mønstre for sociale relationer, fordi de binder mennesker sammen med særligt stærke bånd og/eller uddifferentierer dem skarpt fra andre (fx i analysen af nogle nyreligiøse bevægelser). Mere hyppigt finder man her en forståelse af, at religioner ofte involverer (a) ikke alene sociale relationer mellem medlemmer af et levende fællesskab, men også relationer med forfædre, afdøde hellige mænd og kvinder og sagnagtige/traditionelle skikkelser og (b) relationer med 'overnaturlige' eller superhumane væsener og/eller et højeste Væsen. I den religionssociologiske tilgang er modeldannelser bygget på 'super-sociale relationer' imidlertid forholdsvis sjældne, dels fordi den bevæger sig uden for en aktuell beskæftigelse med observerbare sociale relationer, dels fordi trosbaserede modeller er mere populære. Denne tilgang er mere almindelig i religionsvidenskabelige, herunder fænomenologiske tilgange, og i religionsantropologien. Religionsantropologen Morton Klass er et eksempel på anvendelse af en model, som bygger på 'super-sociale-relationer', når han i bogen med den rammende titel *Ordered Universes* skriver:

Religion in a given society will be that instituted process of interaction among the members of that society – and between them and the universe at large as they conceive it to be constituted – which provides them with meaning, coherence, direction, unity, easement, and

whatever degree of control over events they perceive as possible (1995, 38; mine kursiveringer).

Klass ønsker at nedbryde den gængse skelnen mellem naturlig og overnaturlig, som han ser som en moderne *scientistisk* og etnocentrisk opfattelse, der tvinges ned over andre kulturer. For landmanden i Trinidad er *di* (markens ånd, den persons ånd, som først dyrkede marken) mindst lige så væsentlig og ikke kategorialt forskellig fra gods-ejeren. Begge skal have ofre og behandles med respekt. Begge er størrelser, som landmanden aldrig har mødt, men som ikke desto mindre udgør en del af det netværk af dagligdagens sociale relationer, han er involveret i, og som kræver ofre. Hvis vi vil forstå landmandens religion, skal vi ikke påtvinge den en liberal, institutionaliseret skepticism.

Klass' model – som modellen, der bygger på sociale relationer i almindelighed – har imidlertid sin egen begrænsning, fordi den er optaget af sociale relationer på bekostning af materielle genstande, omgivelser og materielle symboler. Den er reduktionistisk ved at ignorere denne dimension. Overvej fx et studie af kristendommen, som ikke tog kirkebygninger, deres indre udstyr, liturgisk udsmykning, religiøse klædedrager, sakramenter, døbefonte, prædikestole, bibler, musik, billeder af Jesus og helgenerne, andre, pilgrimssteder, grave, fødselsscener, lys, helgenskrin, helgengrave, ritualer, korset, Vatikanet osv. alvorligt. Antropologer har i almindelighed haft større forståelse for disse tings betydning end religionssociologer, og vi kan derfor gribe til Clifford Geertz' berømte religionsdefinition, hvis vi vil have en bredere forståelse, som yder i det mindste religionens symbolske dimension mere retfærdighed:

(1) a system of symbols (2) which acts to establish powerful, pervasive and long-lasting moods and motivations in men (3) by formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic (1971, 4).

Selv denne definition kan imidlertid inden for rammerne af Geertz' eget senere arbejde kritiseres for en noget begrænset forståelse af symboler (og for manglende opmærksomhed over for sociale relationer). Kritikken af Geertz har to retninger. For det første overbetones den kulturelle dimension, mens den materielle underbetones. Resultatet er, at symboler underordnes menneskelig kultur, idet de ses som en udvidelse af denne. Denne kritik, der ikke går på Geertz specielt, men på kulturstudier generelt, er overbevisende fremført af Schiffer (1999). Fra et arkæologisk synspunkt har han argumenteret kraftigt for en tilgang, der tager 'materielt liv' mere alvorligt på dets egne præmisser. Som Schiffer har vist, kan materielle genstande i sig selv kommunikere med stor effekt og ikke kun, når de gøres til tegn i et mere omfattende menneskeligt betydnings-system. For det andet kan Geertz kritiseres for at reducere religion til et system af internt referentielle symboler. Herved nedtones symbolernes ikoniske relationer til det, de repræsenterer, dvs. netop det som kan gøre virkeligheden nærværende.

En anden måde at formulere dette på i det sprog, som jeg har foreslået, er at hævde, at Geertz' definition er en 'symbol og menings'-model snarere end en model med afsæt i 'sociale relationer', og da slet ikke en model, som inddrager 'super-sociale relationer'. Geertz synes at reducere religion til en leg med symboler i et lukket og selvreferentielt kulturelt system. Det er en åbenlys kognitiv model, som står i risiko for at glide tilbage i den samme snævre idealistiske referenceramme som 'religion som tro'-modellen, som jeg omtalte ovenfor. Jeg forstår Asad sådan, at det er en tilsvarende kritik, han fremfører mod Geertz, når han kritiserer Geertz for ikke at ville forstå religiøs handlen på dennes egne præmisser, når han løsriver religion fra dens materielle, kropsliggjorte forankring og når han ignorerer magtdimensionen (Asad 2003; Scott & Hirschkind 2006). Skønt den er værdifuld ved at tage symboler og følelser alvorligt, trænger Geertz' model ikke langt nok ind i de kropsliggjorte og situationsbetingede sociale, super-sociale og materielle relationer, som udgør et religiøst liv – og ej heller i struktureringen af den magt, som er indeholdt i sådanne relationer.

Gennem denne dialog med de eksisterende teoretiske tilgange er jeg kommet frem til at kunne præsentere en religionsmodel, som bygger på det bedste i disse tilgange og samtidig forsøger at undgå deres begrænsninger. Jeg er enig med Klass i, at religion er en indstiftet orden af relationer; men jeg udvider perspektivet til også at omfatte sociale, super-sociale og symbolske relationer, ligesom jeg lægger langt større vægt på magtdimensionen. For at give en komprimeret definition: *Religion er en normativt, struktureret interaktion mellem agenter, symboler og objekter, som sætter en magtstruktur.* Fordi religion hævder at repræsentere en grundlæggende orden af universet, har den en vis moralsk og ontologisk endelighed – det vil sige, at den hævder at repræsentere forholdene, som de virkelig er og bør være. I modsætning til trosmodellen hævder religionerne ikke kun at repræsentere en sådan strukturering, men også selv at frembringe den. De, der tager del i og tilslutter sig en religion, indgår i den værensorden, som religionen afspejler. De bringes derved i direkte kontakt med de i religionen 'ibende magter' – såvel menneskelige som supra-humane. Religioner fungerer ved at indsætte mennesker i nye relationsstrukturer, hvorved de tilbyder et anderledes perspektiv, identitet, støttestruktur, mulighed og potentiale. At blive indsat i den rette relation til universets egentlige magter – hvad enten det er et højeste væsen, en årvågen forfader, 'kærligheden', gudinden, en hellig mand eller præst, en 'søster-i-Kristus' etc. – betyder ikke alene opnåelse af en større forståelse af livet, men også en større kontrol med livet (det er også vigtigt at vide, hvordan man hensigtsmæssigt skal forholde sig til universets onde magter).

Ved at anskue religion i det perspektiv, som deltagelse i et struktureret sæt af relationer giver, formidler denne model mellem de forskellige forståelser af religion som i dens kognitive, kropslige, følelsesmæssige etc. dimensioner. Relationel deltagelse indbefatter det hele. Den er næsten altid til en vis grad holistisk, fordi den omfatter følelser, kropslig praksis og trosforestillinger. I virkeligheden vil bestemte religioner – eller hyppigere specifikke strømninger inden for dem – betone et element frem for et andet. Fx vil religioner i rige og skriftbaserede samfund med fuldtid-præsteskaber

ofte betone den skriftlige, teologiske og trosbaserede religionsdimension – i det mindste for den religiøse elite. I modsætning hertil vil fattiges religion, som ikke har råd til en præstelig kaste, eller som gør oprør imod den, lægge mere vægt på emotionelle og kropsliggjorte handlinger. Alle verdensreligioner rummer eksempler på sådanne forskellige tendenser – inden for fx protestantismen findes hele spektret fra oplevelsesbaserede og kropsliggjorte former for pentekostalisme til ordbaserede, højteologiske versioner af calvinisme. Den foreslåede religionsmodel formidler også mellem forskellige forståelser af de funktioner, som religion kan have. Den har ikke noget problem med at anerkende, at religion skaber mening, sammenhæng, enhed, grænser, værdiorientering og trøst. Men den insisterer på, at religion også ud over disse – og ofte i sammenhæng med dem – tilbyder handlekraft og kontrol over eget liv til religiøse individer, religiøse ledere, religiøse grupper og fællesskaber og nogle gange endog til hele samfund. Nogle religioner drejer sig mest om individuel myndiggørelse og kontrol over eget liv (det gælder fx mange former for nutidig religiøsitet), andre drejer sig om kollektiv myndiggørelse eller myndiggørelse af den religiøse elite. Det vil være nødvendigt at analysere hver enkelt religion for at præcisere, hvilken form for myndiggørelse den fremmer, hvordan den fordeler og strukturerer magt, i hvilket omfang systemet er stabilt eller ustabil, og hvordan det er knyttet til større formationer af social magt.

Denne religionsforståelse opererer ikke med en klart optrukket linje mellem et religiøst og et ikke-religiøst domæne, og det vil altid være et spørgsmål om fortolkning – og ofte diskussion om – hvad der bør defineres som religion. Imidlertid er det mest indlysende særlige træk ved religioner det forhold, at de involverer forbindelse med “the universe at large as they conceive it to be” (se Klass ovenfor), “a general order of existence” (se Geertz ovenfor) eller, som Geertz endnu bedre formulerer det andetsteds, at religion “moves beyond the realities of everyday life to wider ones which correct and complete them” (1971, 27). Religion er derfor indskrevet i et mere omfattende sæt af socio-materielle relationer, end det gælder fx for en moderne arbejdsplads, et universitet eller en forening. Endvidere gør religioner, som Geertz’ kommentar lægger op til, krav på at repræsentere, præfigurere og inkarnere basale former for orden – former som ligger hinsides hverdagslivets kontingente og ufuldstændige relationer, og som giver adgang til sandere, mere virkelige, mere vedvarende, mere oplysende, mere magtfulde former for orden, der kan belyse, rense og korrigere hverdagslivets relationer. Religion tilbyder en skabelon for livet. Den kaster lys over livet ved at vise, hvor magten i virkeligheden ligger (som gode såvel som onde kræfter), og den gør det muligt for mennesker at træde i forbindelse med magten ved at forstå, ære, tilbede, formilde, tiltrække, manipulere, skælde ud på, reflektere over, frembringe ofre til, forelske sig i den osv. – alt afhængigt af den enkelte religion.

Selv om den model, jeg her foreslår, rummer en forståelse af religion som ‘strukturerede socio-materielle relationer’, er betoningen af magtrelationer så central, at det er mere rimeligt slet og ret at betegne den en ‘magtmodel’. Det fremhæver netop det element, som synes mest ignoreret i de fire modeller, jeg har diskuteret ovenfor. Det

ligger ganske vist implicit i 'identitetsmodellen', at religion myndiggør sine tilhængere særligt over for ikke-medlemmer og andre grupper, men den tager ikke interne magtdynamikker i betragtning. 'Trosmodellen' ignorerer magtaspektet fuldstændigt. 'Værdimodellen' har potentialet til at tage magt alvorligt, fordi sociale relationer struktureres normativt; men denne mulighed er endnu ikke blevet udnyttet. Den model, som bygger på sociale relationer, har den største mulighed for at tage magt alvorligt; men heller ikke i den er potentialet blevet udnyttet – ikke engang af Klass eller Geertz. Ved at udnytte denne mulighed kan den model, jeg her foreslår, med rette kaldes en 'magtmodel', idet jeg med 'magt' helt enkelt tænker på potentiale og formåen, dvs. evne til at gøre noget. Det skulle være fremgået, at magt ikke primært er noget, der knytter sig til den enkelte person. Magt frembringes i og gennem et sæt af strukturerede sociale og materielle forbindelser.³

Operationalisering af en religionsvidenskabelig magtmodel

Som allerede William James hævdede i det citat, jeg har indledt denne artikel med, er enhver klassifikation af en ting ikke andet end en måde at håndtere den på med et bestemt formål for øje. Værdien af en given religionsmodel – inklusive den jeg her har foreslået – skal måles på dens evne til at kaste lys over de nyeste religiøse udviklinger, som jeg har beskrevet ovenfor, og som de hidtil anvendte modeller ikke i tilstrækkelig grad har været i stand til at fortolke, forklare og forudsige. Jeg vil her vise min models potentiale gennem præsentation af en række teser, som magtmodellen sætter os i stand til at formulere. Jeg vil begrænse mine eksempler til en europæisk kontekst.

Tese 1: Religion tjener til at myndiggøre minoriteter i forhold til majoriteter

Med minoritet mener jeg her en kulturel minoritet, som er talmæssigt mindre end en samfundsmæssig eller kulturel majoritet. De væsentligste eksempler i Europa er immigrantsamfund, der er kendetegnet ved etnisk og religiøst at adskille sig fra det majoritetssamfund, hvor de bor, og hvor de kan nyde fuldt statsborgerskab eller blot være gæstearbejdere. Det mest iøjnefaldende eksempel er europæiske muslimer, men vi bør ikke glemme betydningen af andre religiøse minoriteter.

Et godt eksempel på den måde, hvorpå religion kan myndiggøre sådanne samfund, er sikhminoriteten i Storbritannien. Ifølge den engelske folketælling 2001 er der 336.179

3 Denne magtforståelse er i overensstemmelse med Foucaults indsigt, at magt udspiller sig i relationer, men den udvider forståelsen ved en større opmærksomhed på strukturerede, institutionaliserede mønstre for relationer (mennesker og ting), hvorved den også har større forståelse for 'arteriel' og 'capillær' magt (Sayer 2004).

sikher i Storbritannien, hvilket udgør 0,6 % af befolkningen. Sikherne kom til Storbritannien i 1950'erne som arbejdere fra Punjab. Mens de første immigranter var tilbøjelige til at nedtone deres religiøse identitet, indeholdt den anden immigrationsbølge i 1960'erne fra Østafrika en minoritetsgruppe, som havde erfaring med at forsvare sin egen identitet (Singh 2006). I første omgang koncentrerede forsøgene på at højne sikhernes status og magt i Storbritannien sig ligeså meget om et forsvar for etnicitet som om et forsvar for religion – trods det forhold, at oprettelsen af gurdwaras (dvs. sikhtemppler) og udøvelsen af sikhreligion var en nøgle til at håndtere overgangen til et liv i Storbritannien. Betoningen af etnicitet var lige så meget et resultat af, hvad der på det tidspunkt var muligt og virkningsfuldt i Storbritannien, som det var et resultat af en bredere sikhidentitet – fordi der dengang var en bevægelse mod racisme og en lov, der skulle forebygge etnisk diskrimination, mens der ingen lov var imod religiøs diskrimination, og der var begrænset politisk vilje til at anerkende og respektere religiøse forskelle.

For unge tredje- og fjerdegenerations britiske sikher i dag er religion derimod blevet den afgørende identitetsmarkør og et langt mere betydningsfuldt middel til at forsvare og kræve større anerkendelse og magt både som individer og som minoritetsgruppe. Det følgende eksempel belyser denne proces, og hvad der er på spil. Det drejer sig om to unge sikhkunstnere, som har opnået en vis national anerkendelse, og det er taget fra et interview i BBC med dem. Her beskriver de deres oplevelse med at studere kunsthistorie på universitetet:

The tutors didn't approve that we were developing very similar styles and made the typical assumption that, as twins, we were deliberately copying one another... the double standards of their attitude were made explicit when we looked around and saw all the other students in our year, busy creating clones of famous artists like Matisse and Gauguin... Somehow, *that* was deemed acceptable... In the middle of our final art examination the examiner suddenly snapped "Haven't you ever tried to be different?" It totally shocked us. His tone was so aggressive and it just seemed completely out of place... It dawned on us then, just how offensive others found our apparent lack of individuality because it was contrary to their Western view point... It got us thinking about the whole notion of Individuality and its prominence in Western society compared with the Asian emphasis on family and community. It's a theme we explore in our work through paintings like 'All Hands on Deck' which celebrates the ideal of the extended family as a sacred institution, particularly in Sikhism – which regards it as a training ground for cultivating a less self-ish and more spiritual society.⁴

Her bruges sikhidentiteten til at adskille sikhkunsterne fra hovedstrømningen i majoritetskulturen, der opleves som undertrykkende på trods af – eller netop på grund af – dennes insisteren på det moralske påbud om at være et særligt individ. Religion

4 www.bbc.co.uk/religion/religions/sikhism/living/scripts/secondgeneration2.html (set 8.6.2009) (red.)

myndiggør i denne sammenhæng medlemmer af en kulturel minoritet og giver dem dermed mulighed for at udtale sig offentligt og til at gribe til handling på egne præmisser og trods pres, som andre studerende kan være for magtesløse til at modstå. Den magt, der følger af en fornemmelse af moralsk korrekthed og overlegenhed og af en forståelse af at indgå i en relation til den sande gud, bør heller ikke undervurderes. Der er desuden stor magt og støtte, når medlemmer af religiøse samfund handler solidarisk og gensidigt støtter hinanden, herunder opretter egne institutioner og engagerer sig i kampagner for statsstøttede fordele. Potentialet er endnu større i et land, der nu formulerer mere eksplicite krav om respekt for religiøs identitet og hvor ny EU-lovgivning, som giver religionen nye beskyttelsesmuligheder, er ved at blive vedtaget.

Tilsvarende iagttagelser kan gøres i forhold til første og andengenerationsmuslimer i Storbritannien. Som med sikkerne var den første generation mere optaget af ikke at falde udenfor og de var også tættere forbundet med deres oprindelsessted og kultur. Mange yngre britiske muslimer revolterer nu mod deres forældres og bedsteforældres ønske om tilpasning og deres forsøg på kun at udfolde særlige handlinger i privatlivet og bag lukkede døre. De bevæger sig ud i det offentlige rum ved at appellere til den sande religion, islam, og de viser deres tilhørsforhold på forskellig måde, herunder deres klædedragt og hår- og skægstil. Muslimske kvinder, som ikke kun bruger hovedslør, men også ansigtsslør (*niqab*), er ofte højt uddannede og profilerede kvinder, som forfægter 'mit valg, min frihed, min ret' til at udtrykke deres religion (slogan fra 'Protect Hijab'-bevægelsen). Som nogle af disse kvinder forklarer, myndiggør slørdækningen dem på forskellige måder. Sløret forbinder dem direkte med Gud og relativiserer betydningen af menneskelige relationer, herunder relationer til det muslimske samfund, som måske tager afstand fra deres gøren og laden. Det giver kvinderne mulighed for at påberåbe sig mange af de fordele, som følger af at være en from datter eller hustru. Det tillader dem at træde ud i det offentlige rum, og det markerer en grænsedragning i forhold til den bredere kultur, der betragtes som moralsk laverestående.

Tese 2: Religion kan også tjene til at myndiggøre grupper med nominel minoritetsstatus

Religion kan også myndiggøre grupper, der er blevet tillagt minoritetsstatus, selv om de talmæssigt kan være en majoritet. Disse kan være en minoritet i forhold til en mere magtfuld gruppe, som har større adgang til eller kontrol over politisk, økonomisk eller fysisk magt, og som kan bruge en række tvangs- eller overtalelsesmidler til at bevare sin dominans, eller som kan udnytte en naturlig fordel. Kvinder og ældre er vigtige eksempler på en sådan tillagt minoritetsstatus i moderne samfund.

Mens religionssociologer tidligere har ignoreret det forhold, at ældre kvinder er den største enkeltgruppe af kirkegængere, eller har antaget, at de er de sidste overlevende af en næsten uddøende kirkegængereneration, åbner magtmodellen andre

interessante muligheder. Det kan tænkes, at religion i de senmoderne samfund udgør en af de få sociale sfærer, hvor disse grupper med tillagt minoritetsstatus er velkomne, værdsatte og i stand til at udøve en form for handlen og at gøre en forskel; hvor de fortsat kan sidde i udvalg, træffe beslutninger, give råd og hjælpe andre mennesker; hvor de kan indgå i relationer, som giver anerkendelse og myndiggør både i forhold til andre og til gud.

Tilsvarende kan en magtmodel meget lettere give meningsfulde fortolkninger og forklaringer på fremkomsten af nye former for spiritualitet og for det oversete forhold, at ca. 80 % af de aktive udøvere er kvinder (Heelas & Woodhead 2005). Spiritualitet er måske den første religion i Vesten, som i overvejende grad drives af kvinder for kvinder. Dens former, ritualer, opmærksomhed og interesser spejler klart denne profil. En sådan religion tilbyder kvinder respekt, anerkender deres 'interesser', både spirituelle, mentale og fysiske, og tilbyder mange parallelle former for helbredelse og myndiggørelse. Den er særligt appellerende til midaldrende middelklassekvinder. Det er ikke overraskende, at netop denne gruppe, i fraværet af seriøse konkurrenter til disse funktioner, er vokset så hurtigt (Sointu & Woodhead 2008).

Tese 3: Sekulær magt slår tilbage

Det er blevet almindeligt at tale om fremkomsten af en 'postsekulær' tidsalders frembrud. Er det meningsfuldt? Ja, i den forstand, at sekularisme ikke længere er et umærket, dvs. neutralt begreb. Ved sekularisme forstår jeg ikke blot en politisk orden, der vedrører adskillelsen mellem stat og religion, men også en ideologi, som identificerer sig selv i modsætning til et religiøst engagement, og som i visse former er aktivt fjendtlig over for religion. En sådan sekularisme er ikke kun fravær af religion. Den har sine egne positive værdier, som adskiller forskellige varianter af sekularismen. De omfatter: ytringsfrihed, libertarianske værdier; videnskabelig scientisme; universel humanisme; feminisme; konkurrerende individualisme.

Nogle af disse værdier er inkarneret i strukturerede socio-materielle domæner som fx foreningen *British Humanist Association*. Andre er dominerende inden for andre større socio-materielle domæner som institutioner som fx universiteter, medieorganisationer, visse NGO'er og statsinstitutioner. En vis form for sekularisme er næsten lig religion, fordi den tilbyder en generel forståelsesramme og har en klar opfattelse af 'universet som helhed, sådan som de opfatter det' (Klass), og en 'generel værensorden' (Geertz). Der er dog den centrale forskel, at denne type skabeloner ikke anerkender udvidede relationer med superhumane eller ikke-menneskelige væsener, som mange religiøse mennesker gør. Denne forskel skildres hyppigt som en modsætning mellem fx fornuft og irrationalitet, modernitet og tradition, det civiliserede og bagstræberiske, det oplyste og uoplyste, det frie og det undertrykte, det åbne og det lukkede. Hvor sekularisme er kulturelt fremherskende i moderne samfund, tenderer den også i retning af at være

umarkeret og at mangle sans for sit eget historisk kontingente sæt af værdiforpligtelser.

Der er ikke tvivl om, at sekularisme og sekulære institutioner er dominerende i de vesteuropæiske lande. Modernitetens historie er en stadig overtagelse af magt fra religiøse, monopollignende institutioner (Woodhead 2002). Det bør derfor heller ikke komme som nogen overraskelse, at nyere religiøse forsøg som de ovenfor nævnte på at vinde magt trods deres relative betydningsløshed i den større social-politiske sammenhæng af nogle sekulære institutioner og interesser opfattes som en direkte trussel. Vi bør ikke overraskes over den konstant negative mediedækning af religion, nye statsinitierede forsøg på at kontrollere religion, ofte under dække af sikkerheds- og antiterrorlovgivning, ny statsinteresse i islamisk teologi og forsøg på at advare mod og censurere den og heller ikke over fremkomsten af den nye ateisme. Ved at anskue religion og sekularisme fra et magtsynspunkt bliver sådanne fænomener lettere at fortolke – ud fra en magtkamp mellem to meget forskellige forestillinger om værensorden.

Tese 4: Sekulariseringsteori skal ses i denne kontekst

Sekulariseringsteorier er ikke neutrale, værdifri, upartiske og videnskabelige, men er selv del af en sekulær, progressiv ideologi, som har del i, hvad den forudsiger. Det indgår implicit i mange sådanne teorier, at religionens tilbagegang ikke kun er en forandring, men også et fremskridt til en mere rationel og/eller egalitær situation. David Martin fremhævede for mange år siden denne ideologiske fordom i sekulariseringsteorien (1969). Det betyder ikke, at sekulariseringsteorier ikke fortsat kan være sande, eller at de ikke har været i stand til at kaste lys over fænomenet, men det indebærer, at de i mange situationer har overvurderet sig selv og deres indhold, som det klart ses i dag, når nogle teoretikere nægter at anerkende islams religiøse vækst og nye former for spiritualitet som 'egentlig religiøse'. Det viser med al tydelighed, at højtskattede værdier og værdi- og magtkonflikter er på spil.

Tese 5: Vi ser historiens ironi: omslaget i forholdet mellem det religiøse og det sekulære

En gang nød kristendommen kulturelt monopol i Europa og besad en stor del af den politiske og økonomiske magt. Fra det 17. århundrede og frem blev denne orden kritiseret først af radikale religiøse grupper og siden, fra den sidste del af det 19. århundrede af nye former for ateisme. I det 20. århundrede brød mange sekulære eliter (dele af middelklassen, især mænd) sig løs fra religion og opnåede uafhængig magt. I denne proces blev religion i stigende grad kontrolleret af 'sekulær' magt og bortvist fra en række offentlige områder. På den måde har sekularismen og ikke religionen fået

magten og den værner om sine privilegier over for religionen. Sekularismens triumf sikres gennem fortællinger, der beretter om fornuftens kuldkastelse af overtroen, frihedens sejr over undertrykkelse, egalitarianismens triumf over sexismen og andre former for diskrimination.

Vi har imidlertid i den seneste tid kunnet notere en omkalfatring, hvor religiøse minoriteter er begyndt at kritisere sekulære majoriteter. De bruger ofte quasisekulære midler som fx menneskerettigheder og antidiskriminationslovgivning. Endvidere er religiøse grupper begyndt at anvende de samme argumenter og fortællinger, som en gang blev brugt imod dem: At de er en undertrykt minoritet, som ikke kan få taletid, hvis interesser ikke repræsenteres, og hvis liv undertrykkes af det herskende hegemoni. Sekularismen antog, at uretfærdig undertrykkelse alene var religionens prærogativ. Nu fremstår det mere plausibelt at mene, at enhver dominerende gruppe kan handle uretfærdigt, når den kommer til magten og bliver overbevist om sin egen naturlige eller gudgivne ret til at udøve den. Sådan svinger pendulet tilbage.

Konklusion

Jeg har analyseret en række religionsmodeller, som eksplicit eller implicit ligger til grund for aktuel religionsforståelse. Ud fra en vurdering af deres muligheder for at iagttage, fortolke, forklare og oven i købet forudsige nye udviklinger i det religiøse landskab har jeg foreslået en alternativ religionsmodel med vægt på magtdimensionen. Jeg har forsøgt at vise, hvordan en sådan model kan skære igennem de mange diskussioner om religionens væsen og funktion og inkorporere elementer fra bestående modeller. Endelig har jeg på en kort og skematisk måde søgt at illustrere, hvordan man ved at bruge denne model kan kaste lys over nogle ellers gådefulde træk ved religion i dag.

BIBLIOGRAFI

- Al-Azmeh, Aziz & Effie Fokas
2007 *Islam in Europe: Diversity, Identity and Influence*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Albanese, Catherine
2008 *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*, Yale University Press, New Haven and London.
- Asad, Talal
2003 *Formations of the Secular: Christianity, Islam and Modernity*, Stanford University Press, Stanford, Calif.
- Aupers, Stef & Dick Houtman
2006 Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality, *Journal of Contemporary Religion*, 21 (2), 201-22.
- Balangangadhara, S.N.
1994 *The Heathen in His Blindness: Asia, the West and the Dynamic of Religion*, Brill, Leiden.

- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler & Steven M. Tipton
 1985 *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley.
- Bellah, Robert & Stephen Tipton, eds.
 2006 *The Robert Bellah Reader*, Duke University Press, Durham and London.
- Berger, Peter L.
 1967 *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, Doubleday, Garden City, New York.
- 2002 Secularization and De-Secularization, in: Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami & David Smith, eds., *Religions in the Modern World*, Routledge, London.
- Bruce, Steve
 1996 *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford University Press, Oxford.
 2000 "The New Age and Secularization", in: Steve Sutcliffe & Marion Bowman, eds., *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 220-236.
 2002 *God is Dead. Secularization in the West*, Blackwell, Oxford, UK and Malden, USA.
- Durkheim, Emile
 1912/1995 *The Elementary Forms of the Religious Life*, The Free Press, New York.
- Finke, Roger & Rodney Stark
 1992 *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- Geertz, Clifford
 1971 "Religion as a Cultural System", in: Michael Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ASA Monographs 3, Tavistock Publications, London.
- Haynes, Jeff
 2009 *Routledge Handbook of Religion and Politics*, Routledge, London.
- Heelas, Paul & Linda Woodhead
 2005 *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford.
- James, William
 1897/1903 *The Will to Believe and other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green, New York.
- Jenkins, Tim
 1999 *Religion in English Everyday Life. An Ethnographic Approach*, Berghahn, New York.
- Klass, Morton
 1995 *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*, Westview Press, Boulder, San Francisco, Oxford.
- Lehmann, David
 2009 "Religion and Globalization", in: Linda Woodhead, Hiroko Kawanami & Christopher Partridge, eds., *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, 2. ed., Routledge, London.
- Martin, David
 1969 *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, Routledge and Kegan Paul, London.
- McDannell, Colleen
 1995 *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*, Yale University Press, New Haven, Conn.
- Mellor, Philip & Chris Schilling
 1997 *Re-forming the Body: Religion, Community and Modernity*, Sage, London.
- Mol, Hans
 1976 *Identity and the Sacred. A Sketch for a new Social-Scientific Theory of Religion*, Blackwell, Oxford.
- O'Beirne, Maria
 2004 *Religion in England and Wales: Findings from the 2001 Home Office Citizenship Survey*, Home Office Resesearch Study 274.

- Parsons, Talcott
 1935 "The Place of Ultimate Values in Sociological Theory", *International Journal of Ethics* 45, 282-316.
 1968 "Christianity", in: *International Encyclopedia of the Social Sciences* 2, 425-47.
 1979 "Religious and Economic Symbolism in the Western World", *Sociological Inquiry* 49, 1-48.
- Reader, Ian & George J. Tanabe
 1998 *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*, University of Hawaii Press, Honolulu.
- Riis, Ole & Linda Woodhead
 2010 *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford University Press, Oxford.
- Sayer, Andrew
 2004 "Seeking the Geographies of Power", *Economy and Society* 33 (2), 255-70.
- Schiffer, Michael Brian
 1999 *The Material Life of Human Beings: Artifacts, Behavior and Communication*, Routledge, London.
- Schmidt, Leigh
 2005 *Restless Souls. The Making of American Spirituality*, Harper San Francisco, San Francisco.
- Singh, Gurharpal & Darshan Singh Tatla
 2006 *Sikhs in Britain: The Making of a Community*, Zed Books, London.
- Scott, David & Charles Hirschkind, eds.
 2006 *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford University Press, Stanford.
- Sointu, Eeva & Linda Woodhead
 2008 "Holistic Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood", (co-authored with Eeva Sointu), *Journal for the Scientific Study of Religion* 47 (2), 259-76.
- Tipton, Steven M.
 1982 *Getting Saved from the Sixties*, University of California Press, Berkeley.
- Turner, Bryan
 2009 "Reshaping the Sociology of Religion: Globalisation, Spirituality and the Erosion of the Social", *Sociological Review* 57 (1), 186-200.
- Vincett, Giselle & Linda Woodhead
 2009 "Spirituality", in: Linda Woodhead, Hiroko Kawanami & Christopher Partridge, eds., *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, 2. ed., Routledge, London.
- Wilson, Bryan
 1988 "Secularization: Religion in the Modern World", in: Stewart Sutherland & Peter Clarke, eds., *The World's Religions: The Study of Religion, Traditional and New Religions*, Routledge, London.
- Woodhead, Linda
 2004 *An Introduction to Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge.
 2007 "Gender Differences in Religious Practice and Significance", in: James Beckford & N.J. Demerath III, eds., *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, Sage, Los Angeles, London, New Delhi, Singapore.
 2009 "Real Religion versus Fuzzy Spirituality: Taking Sides in the Sociology of Religion", in: Dick Houtman & Stef Aupers, eds., *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*, Brill, Leiden.

*Linda Woodhead, professor
 Dept. of Religious Studies, Lancaster University, UK
 Adjungeret professor ved Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*