

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 inklade

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 bønnerne 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 bønnerne 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 ritualet, 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 bønnen ikke kun – og muligvis ikke primært – udtrykker alliancen med den lutherske protestantisme, men med et (religiøst markeret) nationalt fællesskab. At deltage i bønnen 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 bønsspraksis 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 bønner, 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 bønner 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, ritualen 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 bønner, 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 bønnen som et våben til at ændre verdens gang. I andre situationer er bønnen 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 bønnen 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 bøn-
nen burde udvirke – i det mindste i teorien. Det peger dog samtidig på den flek-
sibilitet eller smidighed, der gør sig gældende ved social praksis, hvor den so-
ciale kontekst bearbejdes gennem praksis, samtidig med at konteksten er med til
at forme, hvilken praksis der gøres og hvordan. At eksplicitere, 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 trans-
mission, finder sted (Bloch 2005). At sprog og praksis arves fra tidligere genera-
tioner, 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 bøn (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 prædiken-
er 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 over-
give sig til Gud gennem bøn. En udforskning af bøn som social praksis kan der-
for som anvist af Stjernholm med fordel også fokusere på vejledningen til bøn,
ikke kun på selve bønssagen. Vejledning til at forstå bønnens potentiale og invi-
tationen 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, salaah, er det mere nyligt, at den personlige bøn og frie
bøn, *du'a*, som her hos Stjernholm også er genstand for forskningsmæssig op-
mærksomhed (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 Hirschkind's (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 Foucault's 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 bønspødspraksis. I nogle kristne miljøer er bønnen 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. Selve det at mærke efter låner sig altså både til ikke-religiøs og religiøs praksis. Dette viser, at vi analytisk er nødsaget til at eksplicitere, hvordan bønnen som arvet sprog formaterer og kalibrerer mulighederne for at arbejde med kroppen.

Dette viser nok engang, at indlæring af bønnen 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 bønnen (Luehrmann 2018). Her er sang, liturgi, røgtelse, 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 mulighedshorison, bønnerne sætter op (Marshall 2009).

Selvom disse bønspørgsmål, hvis vi nu inkluderer mindfulness praksisser under betegnelsen her, udstikker en radikalt forskellig forventningshorison, 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 informanters 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 informanters 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 informanters 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 bønspørosen 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. Tonalities 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>.