

Hvad er religion?¹

En samtale med Hans Jørgen Lundager Jensen – og en del andre

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

ENGLISH ABSTRACT: *In addition to a panegyric praise of Hans Jørgen Lundager Jensen for his accomplishments, I discuss what lies at the core of religion. Contrary to a fideistic notion and by means of a conversational triangulation with Durkheim, Wittgenstein, and Frazer, I argue for both the emotional and cognitive dimension. The emotional aspect necessarily implies an epistemological dimension, but the latter overdetermines the former. To understand both present and past forms of religion, we need to give up the notion of 'faith' and 'belief' as the essence of religion and replace them with 'faithfulness' and 'investing faithfulness into'. Paradoxically, such an understanding enables us to see close connections between ancient forms of religion and contemporary ones.*

DANSK RESUMÉ: *Ud over at fremhæve Hans Jørgen Lundager Jensens betydning som lærer og som repræsentant for det klassiske universitet diskuterer jeg, hvad religion i grunden er. Det sker i dialog med Durkheim, Wittgenstein og Frazer. Jeg kritiserer det kulturelt dominerende religionsbegreb for at ligge under for en propositionel, fideistisk forståelse og viser, hvordan det også kendetegner megen religionssociologi, religionspsykologi og kognitionsvidenskab, der kommer til kort, både når det gælder førmoderne og nutidige former for religion. Skal man forstå religion, må man tage udgangspunkt i en affektiv opfattelse af den som et emotionelt genopladningsbatteri, som både gruppe og individ investerer deres følelser i, hvorved de konstitueres som kulturelle og sociale væsener og som kollektiv.*

KEY-WORDS: *Fideistic notion of religion; affective notion of religion; religion as faithfulness; Durkheim; Wittgenstein; Frazer*

¹ Den trykte version af artiklen er beklageligvis ikke identisk med den elektroniske udgivelse, da redaktionen af festskriftet ved en fejltagelse bragte en forkert version.

En personlig præambel

Når jeg tænker på min intellektuelle udvikling, er der to lærere – ikke kun undervisere – der dukker op i erindringerne. Ole Davidsen førte mig ind i semiotikken og åbnede religionsvidenskaben og antropologien for mig, så jeg forstod, at ingen ordentlig teologi kan være disse discipliner foruden. Hans Jørgen Lundager Jensen lærte mig tidligt i studiet, hvad akademisk vidsyn, intellektuel nysgerrighed og engagement betyder.

I mit andet studieår var vi tre studerende, som *con amore* læste hittitisk i transkription med Hans Jørgen, fordi han ønskede at lære sproget ikke mindst for at studere hittitiske ritualer på grundsproget. Det var *nakussi*-ritualet, han var optaget af, fordi det havde ligheder med syndebrukritualet i Leviticus 16. Det var i samme periode, Hans Jørgen var grebet af René Girard og hans teori om mimetisk begær, betydningen af udstødsesmekanismer som begærafledning og konfliktovrvindelse i menneskelige samfund. Med Rigmor Kappel Schmidt havde han et uforglemmeligt forløb, hvor vi læste spansk baroklitteratur, Georges Batailles *Histoire de l'œil*, Rudolf Ottos *Das Heilige* og Aksel Sandemose. Der var højt til loftet og Hans Jørgen lærte os, at intet kulturelt fænomen er for småt til at tages alvorligt, og at forudsætningen for at forstå det komplekse skal søges i det simple. Der var ikke megen struktur eller formulerede rammemål bag forløbet; men der var rum for fri tænkning og forskning. Som klimaks fulgte et besøg af Girard. Han besad mange af de samme dyder, som kendetegner Hans Jørgen. Efter undervisning gik han i Theos Bar og talte med os studerende. Han var lun, beskeden og interesseret. Det var ikke altid i studiet, man havde oplevelsen af at løfte sig over harehøjde; men mødet med Girard var en stjernestund og løftede barren for faglighed og intellektuelt udsyn.

Jeg havde aldrig Hans Jørgen som lærer i et obligatorisk fag, men jeg fulgte flere af hans extra-curriculære forløb for særligt interesserede. Karakteristisk for det klassiske universitet var netop lysten og muligheden for fri tænkning. Hans Jørgen var (og er) en mester i at smitte andre med begejstring for de ting, han selv brænder for. Jeg har nydt det privilegium at følge ham på en lang rejse. Fra Burkert, Girard, Vernant, Detienne, Sandemose, Milgrom, Durkheim, Rappaport, Donald, Sloterdijk, Bellah, Turner, Maryanski til Descola. Hans Jørgens forelskelse i Lévi-Strauss og Dumézil var før min tid. Jeg blev semiotiker, og derfor var strukturalismen aldrig nok for mig. Semiotikkens forsøg på at give totale forklaringer på al betydningsdannelse og dens sans for historisk kontekst var mere dragende. Det samme gjaldt i forhold til Dumézil, som blev i en indoeuropæisk kontekst; men i alle andre sammenhænge har Hans Jørgen og jeg delt helte. Derfor har det heller ikke været let at vælge, hvem jeg her skulle slå følge med for at hylde Hans Jørgen, men før jeg kommer så vidt, vil jeg riste en rune om tre ting, som han fortjener særlig applaus for. Alle er de i dag truet, hvis ikke afviklet. Den ene gælder den humanistiske grunddyd, at man læser på kildesprogene. Behersker man dem ikke, må man lære dem. Humaniora og teologi er godt på vej til at kaste denne reformatoriske og renæssancehumanistiske arv ud. Evnen til at læse tekster på andre sprog end engelsk kan ligge på et lille sted. Min gamle lærer og mentor i Tübingen, Martin Hengel, plejede at sige, at det ingen tid tager at ødelægge en tradition, men det kræver en reformation at genoplive den, hvis det overhovedet er muligt –

Hengel var, som ordvalget umiskendeligt viser, evangelisk-luthersk. Det har de sidste tyve år givet trist syn for sagn for.

Mere end andre har Hans Jørgen været eksemplarisk i sit utrættelige engagement i forskning og undervisning. Da Roy Rappaports posthume mesterværk, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, udkom i 1999, foreslog han, at han og jeg dannede et Ritualteoretisk Laboratorium for de interesserede (*coalition of the willing*, som Hans Jørgen kaldte det med et udtryk fra George Bush, som, så vidt jeg ved, vist i øvrigt ikke udgør en af hans helte). Det blev et mangeårigt forum, hvor vi mødtes for at drøfte og i fællig læse nye centrale værker. Vi var hurtige til også at inddrage *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* i arbejdet. Mange er de temanumre, der er udkommet i regi af Laboratoriet, og som har givet danske læsere mulighed for at stifte bekendtskab med den nyeste teoretiske litteratur inden for religionsvidenskab og beslægtede områder. Hans Jørgen har også her været et pejlemærke, som med ildhu og intellektuelt vidsyn og uden at hovere har været en modsætning til det moderne universitets arbejdsmarkedsmentalitet.

Hans Jørgen er et fyrtårn i sansen for undervisning. I en tid, hvor kolleger for skatteborgernes penge af politikere og universitetsledelse presses til at bruge deres tid på at skrive ansøgninger om frikøb til forskning og projekter, der ofte tilpasses den fremherskende tidsånd og derfor hurtigt fremstår bedagede, har han holdt fast i undervisning som universitetets væsentligste forpligtelse. Den undervisningsbaserede forskning, vel at mærke. Med begejstring har han givet sig i kast med obligatorisk og frivillig undervisning. Mange er de frivillige ekskursioner til Lübeck. Ofte er han i forbindelse med andres undervisning stillet op for at tale om Girard eller Lévi-Strauss. I en tid, hvor skrivning på engelsk ses som det eneste saliggørende, har han holdt stædigt fast i, at også dansk er et forskningsprog. Hans Jørgen har også været en rollemodel, når det gælder forskningsformidling på højskoler, i sognegårde eller andre steder. Hvis befolkningen og dermed skatteborgerne ikke forstår universitetets mål og med, kan vi lukke og slukke. Og så til sagen...

Hvad er religion?

Det kan være svært på fem sider at sige noget substantielt om et emne, der har været drøftet til hudløshed; men det er også en gammel Lundager Jensen-pointe, at hvis man ikke er i stand til at formulere sit standpunkt på bagsiden af et frimærke, har man ikke tænkt det ordentligt igennem.

Hans Jørgen og jeg er durkheimianere. Derfor deler vi mange forståelser og har en række fælles helte som Clifford Geertz og Roy Rappaport (Petersen & Lundager Jensen 2020). Det forudsætter imidlertid et religionsbegreb, der hverken i akademisk sammenhæng, i medierne eller i offentligheden generelt er særligt udbredt, men som imødegår den misforståelse, at religion primært tænkes som propositionelle udsagn om verdens beskaffenhed. Nogle vil hævde, at problemet ikke gælder religionsvidenskab, men også her er der grund til at holde tungen lige i munden. Inden for dele af religi-

onshistorien har man haft et opgør med det problematiske religionsbegreb, men løsningen har været alt andet end tilfredsstillende. I stedet for at omdefinere kategorien ender man med at forkaste den: "Der var ikke noget begreb om religion i den før-moderne verden, altså var der ikke religion" (se Petersen 2020 for en grundlæggende kritik). På den måde har man ikke alene skyllet barnet ud med badevandet, men har gjort sig skyldig i just den essentialisering, man beskylder modparten for at ligge under for. Man har reificeret en religionskategori og som konsekvens deraf forkastet den. Religionsvidenskaben generelt kan heller ikke melde hus forbi, fordi det problematiske religionsbegreb baseret på tanken om religion som propositionelle udsagn præger store dele af religionssociologien, religionspsykologien og kognitionsforskningen. Det er næppe sådan, man vil formulere det, men det er grundlæggende den forståelse, der ligger bag mange religionspsykologiske og sociologiske arbejder. Zuckermans *Society without God* (2008) er et slående eksempel.

I grundige interviews har Zuckerman spurgt 'danskerne' om deres religiøsitet. Spørgsmålene modsvarer en *fideistisk* religionsopfattelse, at religion basalt drejer sig om tro forstået som netop propositionelle udsagn om verdens indretning. Da 'danskerne' ikke overreder kirken og svarer nej til at tro på en række centrale kristne doktriner, når Zuckerman frem til, at man såmænd godt kan være lykkelig uden religiøsitet, fordi Danmark i nyere tid ofte indtager pladsen i *World Happiness Report* som det lykkeligste land i verden. Det er en let karikeret fremstilling, men ingen, som har læst bogen, vil kunne hævde, at karakteristikken skyder forbi. Hvad er problemet? Nøjagtigt det samme, som lå bag Ateistisk Selskabs puerile buskampagne i 2016. En opfordring til at melde sig ud af Folkekirken lød: "Tror du virkelig, at gud skabte himlen og jorden på syv dage?" Ånden fløj højt. Man var ikke kommet længere end side et i Bibelen. Havde man gjort sig den ulejlighed at læse Gen 2, 1-2, havde man vidst, at Gud efter endt gerning faktisk hvilede på den syvende dag. Også her forstås religiøse repræsentationer som propositionelle udsagn om verden, som man forholder sig til som sandhedsdomme – korresponderende med videnskabelige udsagn, men med den forskel, at religiøse eksemplificerer dårlig videnskab. Det er tankevækkende al den stund, vi forsøger at lære vore studerende om intellektualismens fejlslutning typisk eksemplificeret ved Tylor og Frazer.

Zuckerman kunne have overvejet, hvorfor 74,3 procent af den samlede danske befolkning er medlemmer af Folkekirken og derfor betaler et pænt beløb i kirkeskat. Vi plejer at tage betalingsvillighed alvorligt. Han kunne have spurgt, i hvilke sammenhænge danskere kommer i berøring med Folkekirken og hvilken betydning, det har for dem. Nuvel, flere vil indvende, at ser vi på Folkekirkens medlemstal har det været jævnt nedadgående i mange år? Bekræfter det ikke Zuckermans tese? Ikke hvis man udfører *thick description*, som Geertz kaldte det, eller dybdeanalyse, som jeg betegner det. For faldet i medlemmer må korreleres med antallet af migranter og flygtninge, som er kommet til Danmark i samme periode. Dersom de to tal matches, ligger medlemstallet på ca. 87 procent for etniske danske (forstået som medlemmer af Folkekirken med fødsel i Danmark i mere end to generationer). Her vil nogen sige, at disse medlemmer blot er 'kulturkristne', som ikke ligefrem slider på kirkens bænke, men

det begreb er meningsløst for teologer og religionsvidenskabere, for hvilken kristendom er ikke kulturkristendom, og hvornår har der eksisteret andet? Målestokken i kategorien er en skelnen mellem tros- og kulturkristendom, men hvorfra kommer den, hvis ikke fra pietisme og vækkelsesbevægelser? Ikke det bedste udgangspunkt for en saglig analyse med et videnskabeligt neutralt begrebsapparat. Som om folk i forne tider rendte hus og hjem ad vej for at komme til tempel eller kirke. I dag som tidligere kommer mennesker, som de er flest, til helligstedet, når de har grund til det. Jovist, har der været og er perioder med betydeligt mere sammenrend i kirken, men det har typisk været i sociale sammenhænge, hvor der enten har været stærkt socialt pres i form af intern censur som sladder i det mindre samfund eller ekstern censur som kirketugt udøvet af statsmagten. Historisk er det enkelt både at forklare fremkomsten af et individualiseret, fideistisk religionsbegreb og dets normative anvendelse i navnlig teologi og dele af religionsvidenskaben, men det gør ikke kategorien brugbar, hvis man vil forstå religion. Derfor må man, som Hans Jørgen og jeg er overbeviste om, have fat i et andet religionsbegreb, det durkheimiske.

Her er tanken, at menneskelige fællesskaber forudsætter religion. Ingen gruppe uden religion. Det skyldes, at mennesket er et dobbeltvæsen i en spænding mellem selvished og kollektiv, for socialiteten kommer for en pris. Selvet må give afkald på egne begær og lyster for at blive del af gruppen (Lundager Jensen 2005, 9; Petersen 2019, 473-77). Først i tre- til seksårsalderen er børn i stand til at anlægge et vi-perspektiv på egne og den andens handlinger. Det kan andre menneskeaber ikke. De kan aflæse den andens intentioner, men de er ikke i stand til at vurdere den andens og egne begær ud fra et tredje, overordnet perspektiv, gruppens (Tomasello 2019, 204-11). Det forudsætter religion, for religion er *in nuce* kollektivets basale værdier, normer og idealer, som den enkelte må bøje sig for, hvis vedkommende ønsker at være en del af gruppen. Guden, guderne eller forfædrene er emblematiske udtryk for fællesskabet, hvilket ikke – i en misforstået udlægning af Durkheim – indebærer, at det guddommelige kan reduceres til kollektivet. Det kan det ikke, for det guddommelige er netop det, gruppen ikke er, men som den skal stræbe mod at blive. Durkheim taler om grupperus eller effervesens. Det er der en dyb pointe i, for religion skal primært tænkes affektivt. Det er et spørgsmål om gruppen, som investerer følelser i et batteri, hvis energi de efterfølgende kan tappe, indtil batteriet i kulten på ny må oplades (jf. Durkheim 1912, 330, jf. 497, 596). Det er basalt set, hvad der sker i en kristen gudstjeneste. Den er på en og samme tid genopladning og energiaftapning. Gruppen elektrificeres i kulten, hvor de mange i forening investerer deres grundlæggende følelser i det batteri, som udgør gruppens emblem. Når gruppen igen spredes for alle vinde og de enkelte vender tilbage som individer i hver deres selvstændige verden, kan de tappe af den opladede energi, men den vil uafsladeligt forsvinde, og derfor må den også med jævne mellemrum atter genoplades – for både individ og kollektiv.

Mange har over for Durkheim indvendt, at med en sådan forståelse er der intet, der ikke falder ind under kategorien religion. Det er i og for sig rigtigt, men det gør ikke opfattelsen mindre relevant. For det første har kultur og religion i det meste af

menneskehedens historie været sammenfaldende størrelser. Det er først med modernitet og sekularisering, at der sker en stadig uddifferentiering af kulturen i semi-autonome livssfærer som religion, økonomi, ret, underholdning, sport, etc. For det andet gælder, at menneskets kultur og socialitet er skrøbelig. Til forskel fra fx bier og myrer, der er eusociale, dvs. er genetisk programmeret til fællesskab og derfor ikke kan være andet end gruppeorienteret, er mennesker ultrasociale. Dybdebiologisk er vi despotiske, selvoptagne og ikke specielt sociale (se Turner et al. 2018). Det er ikke så let at elske den anden, og da slet ikke, hvis vedkommende genetisk er meget forskellig fra en selv. Biologisk er vi tribalister, som har svært ved at udstrække generøsiteten til dem uden for stammen. Ikke desto mindre har vi evolutionært gennem løbende udvidelser af vor følelsesmæssige palette udviklet tilpasninger for stadigt større grader af socialitet. Eller sagt på anden vis: Det er ikke mindst i kraft af religion, at vi er i stand til at indgå i mere stabile grupper, fordi religion gennem dens emblematiske orienteringspunkt forlener følelserne med den grad af stabilitet og permanens, der gør, at fællesskabet kan bestå over tid. Det gælder i det små i forholdet mellem to mennesker, hvor der også etableres regler, normer og idealer for relationen, ligesom mærkedage ritualiseres, og der typisk udveksles gaver som indeksikale ringe, der skal give relationen varighed og bestandighed. Det gælder på et større gruppeniveau som i politiske partidannelser. "Når jeg ser et rødt flag smælde", er måske ikke en salme, men funktionelt og indholdsmæssigt kommer den tæt på. Fra et funktionelt perspektiv er det også svært at se forskellen på en religiøs procession og en 1. maj-fejring i Fælledparken. Den afgørende forskel mellem religion *per se* og de mere magre eller tyndere former for religion er alene spørgsmålet om værditilskrivningen af ikke-menneskelige magter.

Durkheims fokus var af forskellige grunde på relationen mellem religion og fællesskab, men han var selsagt ikke blind for, at det affektive element må have et individuelt korrelat. Her kan man imidlertid med fordel bruge Wittgenstein, som godt nok aldrig hverken teoretisk underbygget eller udførligt udfoldet fremstillede opfattelsen. Men tre af hans tekster er særligt interessante. Det gælder primært hans *Bemerkungen über Frazers Golden Bough* fra 1931, der indgår i den sælsomme *Kringel-Buch* (Rothhaupt 2016, 44-47), og noterne til en forelæsningsserie om religiøs tro, han holdt i Cambridge omkring 1938. I det sidste tilfælde er der tale om en udgivelse foretaget på grundlag af noter taget af enkelte af Wittgensteins studerende. Det er muligt, at der er nuanceforskelle mellem de to tekster, sådan som Lars Albinus og Lars Madsen (2016) har hævdet, men det er ikke afgørende for mit ærinde her (jf. Petersen 2016). Basalt er det samme forståelse, man møder i begge skrifter, og som også finder støtte i *Philosophische Untersuchungen*, der blev til i perioden 1929-1945.

Det interessante hos Wittgenstein er netop fremhævelsen af det affektive aspekt. Religiøse repræsentationer er ikke verdensforklaringer, men følelsesudsagn: "There are instances where you have a faith – where you say 'I believe' – and on the other hand this belief does not rest on the fact on which your ordinary everyday beliefs normally rest" (1997, 54). Der er nu en gang, hævder Wittgenstein, forskel på, at forudsige noget om fremtiden som en vejrudsigt og så tro på dommedag. Forskellen består i, at

der kan føres evidens for det første, medens det ikke gælder det sidste. For kunne der det, ville det ødelægge hele pointen med Dommedag (56). Om dåben som afvaskning opstår der først en fejlslutning, hvis forestillingen udlægges som videnskab (KB nr. 121). Frazers fejltagelse består i, at han alene forsøger at gøre drabet på præstekongen i Nemi forståelig for andre, som tænker ligesom han (KB nr. 101), men deri viser han sit snæversyn og manglende forståelse for, at religiøse sprogspil ikke bygger på en teoridannelse. Wittgenstein nævner sin egen vane med at slå jorden med sin stok; men han tror hverken, at jorden er skyldig, eller at slaget hjælper. Han udtrykker i stedet sin vrede (KB nr. 120).

Lad så Wittgenstein ligge. Det er en før-teoretisk, filosofisk fremstilling af religiøse repræsentationer, der i pointeringen af det affektive trækker på samme hammel som Durkheim, men hvor fokus ligger på det psykologiske og ikke sociologiske aspekt. Jeg deler grundlæggende Durkheims og Wittgensteins opfattelse – alle indbyrdes forskellige til trods; men som Hans Jørgen i en revitalisering af Frazer har vist (2018), er der hos ham vigtige indsigter, der bør fastholdes. Igen pointerer jeg, at religiøse repræsentationer primært er affektive, men det ændrer ikke ved, som Frazer så, at de har en kognitiv dimension. Emblemet udgør jo netop ét frem for et andet (Durkheim 1912, 212, 158-67). Meget må fare hos Frazer, men pointeringen af det kognitive element i religiøse repræsentationer kan man ikke se væk fra. Så meget desto mere, når man betænker de sidste 20 års religionsvidenskabelige kognitionsforskning. Mennesket er på et endnu mere basalt niveau, end Frazer forestillede sig, tilbøjelig til at søge efter intentionalitet, også i sammenhænge, hvor der ikke er videnskabeligt belæg for det. Giver det mening at forsøge at lave en triangulering af de fremdragne tænkere og nå frem til en religionsforståelse, der indeholder de nævnte elementer hos hver af dem? Det mener jeg. Jeg kan ikke udfolde argumentationen her, men hvis man, som ikke mindst Teresa Morgan har påvist i forhold til græsk og latin (2015), har blik for, at antikke begreber som πίστις / πιστεύειν (græsk), *credo* / *fides* (latin), יְמוּנָה / יָמוּן (hebraisk: *hā'ēmîn*, af *√'mn*), ΝΑΨΤΕ / ΤΑΝΨΟΥΤ (koptisk: *nahte/tanhout*) og ܚܘܡܐ / ܚܘܡܐ / ܚܘܡܘܬܐ (syrisk: *hymn* / *hymnw* / *hymnwʿ*), der sædvanlig oversættes med 'tro' og 'tro på',² i stedet bør oversættes med 'loyalitet', 'trofasthed', 'investere sin trofasthed hos', 'sætte sin lid til', så har det konsekvenser – også for autoriserede oversættelser! Vi mangler en samlet begrebshistorisk fremstilling af skiftet fra 'trofasthed' til 'tro', fra 'forlene trofasthed hos' til 'tro på', men et godt bud er den augustinske vending og dertil hele den virkningshistoriske betydning, som reformation, oplysningstid, pietisme og navnlig vækkelsesbevægelser har haft for opfattelsen af begreberne og for religionsforståelsen generelt.

2 Det gælder fx samtlige danske bibeloversættelser, hvad man må begræde, for der er ganske enkelt tale om fejloversættelser fra de respektive originalsprog.

En kort afslutning

Vender vi tilbage til den antikke forståelse, er det paradoksalt, at vi måske ikke er så langt væk fra flertallet af folkekirkemedlemmers kristendom. Det gælder tilslutning til en oldgammel tradition, en identifikation med denne og en brug af den i specifikke sammenhænge, hvor den skænker mening, glæde og trøst og rekonstruerer fællesskabet, som det sker ved overgangsritualer, ved dødsfald og håndtering af afdøde, i forbindelse med kontingensspørgsmål som "hvorfors har jeg mistet mit arbejde", "hvorfors er min søn blevet uhelbredelig syg", "hvorfors har mine forældre slået hånden af mig", osv. og i sammenhæng med moralske spørgsmål. "Tror du på Gud Fader, den Almægtige?" Spørgsmålet er meningsløst, hvis man tænker det som propositionelt udsagn svarende til: "Tror du på den anden termodynamiske lov?". Men det giver god mening, hvis det opfattes som et spørgsmål om trofasthed rettet mod et bærende emblem. Når præster fortæller, hvordan flere vægrer sig ved at lade deres børn døbe med den begrundelse, at de ikke kan 'tro på alt det', der siges i ritualer og slet ikke stå inde for tilspørgslen i forbindelse med trosbekendelsen, peger det på problemet. Det er også baggrunden for, at Zuckermans bog og den religionsforståelse, den repræsenterer, efter min opfattelse er helt forfejlet, hvis man vil forstå religiøsitet i nutidens Danmark. Når man konfronteres med spørgsmålet: "Tror du på Gud Fader, den Almægtige?", vægrer mange sig ved at svare bekræftende på det, fordi udsagnet fortolket som en tilslutning til et propositionelt udsagn om verdens beskaffenhed er blamerende. Det er derfor også langt mere meningsfuldt, hvis man vil undersøge eksempelvis folkekirkelig religiøsitet i dag, at se på, om medlemmerne er villige til at betale for gildet. Og så er vi tilbage ved spørgsmålet om trofasthed som det helt grundlæggende i religion. Loyalitet og traditionsforankring er, hvad religion drejer sig om, og derfor gives der ikke menneskelige fællesskaber uden religion, for det er i religionstilblivelsen, gruppen skabes og fastholdes. Det gælder i Ateistisk Selskab som i Folkekirken. Skal man for alvor forstå det, må man anlægge den type *longue-durée*-perspektiv på kulturen, religionen, historien og evolutionen, som Hans Jørgen har viet sit faglige liv til. Det er vi mange, som har nydt godt af.

LITTERATUR

Albinus, Lars

2016 "Wittgenstein, Frazer, and the Apples of Sodom", in: Lars Albinus, Josef G. F. Rothhaupt & Aidan Seery, eds., *Wittgenstein's Remarks on Frazer. The Text and the Matter*, De Gruyter, 339-365. <https://doi.org/10.1515/9783110455069-014>

Durkheim, Émile

1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Félix Alcan.

Jensen, Hans J. Lundager

2005 "Durkheim og den store teori", *Religion. Tidsskriftet for Religionslærerforeningen for Gymnasiet og HF* 2, 8-21.

- 2018 "James George Frazer: viktoriansk helt, 20. årh.s. skurk, nutidig mediator"
Religionsvidenskabeligt Tidsskrift 67, 77-104.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i0.104622>
- Madsen, Lars
- 2016 "Explanation and Impression", in: Lars Albinus, Josef G. F. Rothhaupt & Aidan Seery, eds., *Wittgenstein's Remarks on Frazer. The Text and the Matter*, De Gruyter, 249-268. <https://doi.org/10.1515/9783110455069-010>
- Morgan, Teresa
- 2015 *Roman Faith and Christian Faith. Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*, Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724148.001.0001>
- Petersen, Anders Klostergaard
- 2016 "Wittgenstein's Remarks on Frazer: An Emotional Philosophical Puppet", in: Lars Albinus, Josef G. F. Rothhaupt & Aidan Seery, eds., *Wittgenstein's Remarks on Frazer. The Text and the Matter*, De Gruyter, 369-402.
<https://doi.org/10.1515/9783110455069-015>
- 2019 "A New Take on Asceticism", *Numen* 56 (5-6), 465-498.
<https://doi.org/10.1163/15685276-12341551>
- 2021 "How Should We Understand Ancient Judaism?", *Journal for the Study of Judaism* 52, 105-125. <https://doi.org/10.1163/15700631-BJA10029>
- Petersen, Anders Klostergaard & Hans J. Lundager Jensen
- 2020 "Review-artikel: Alexandra Maryanski om Durkheim og religionens oprindelse", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 70, 189-204.
<https://doi.org/10.7146/rt.v0i70.121829>
- Rappaport, Roy R.
- 1999 *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511814686>
- Rothhaupt, Josef G. F.
- 2016 "Wittgensteins 'Bemerkungen über Frazers Golden Bough'. Verortung in Gesamtnachlass – Einbindung in die Philosophietradition – Editions- und Publikationsgeschichte", in: Lars Albinus, Josef G. F. Rothhaupt & Aidan Seery, eds., *Wittgenstein's Remarks on Frazer. The Text and the Matter*, De Gruyter, 11-83. <https://doi.org/10.1515/9783110455069-003>
- Tomasello, Michael
- 2019 *Becoming Human. A Theory of Ontogeny*, The Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674988651>
- Turner, Jonathan H., Alexandra Maryanski, Anders Klostergaard Petersen & Armin W. Geertz
- 2018 *The Emergence and Evolution of Religion: By Means of Natural Selection*, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315111995>
- Wittgenstein, Ludwig
- 1997 *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Cyril Barrett, ed., University of California Press.
- 2001 *Philosophische Untersuchungen. Ludwig Wittgenstein. Philosophical Investigations*.

The German Text, with a Revised English Translation, Blackwell Publishers.
2011 *Wittgensteins Kringel-Buch*, Josef G. F. Rothhaupt, ed., Ludwig-Maximilian
Universität.

Zuckerman, Phil

2008 *Society without God: What the Least Religious Nations Can Tell Us about God*, New
York University Press.

*Anders Klostergaard Petersen, lektor, cand.theol.
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet*