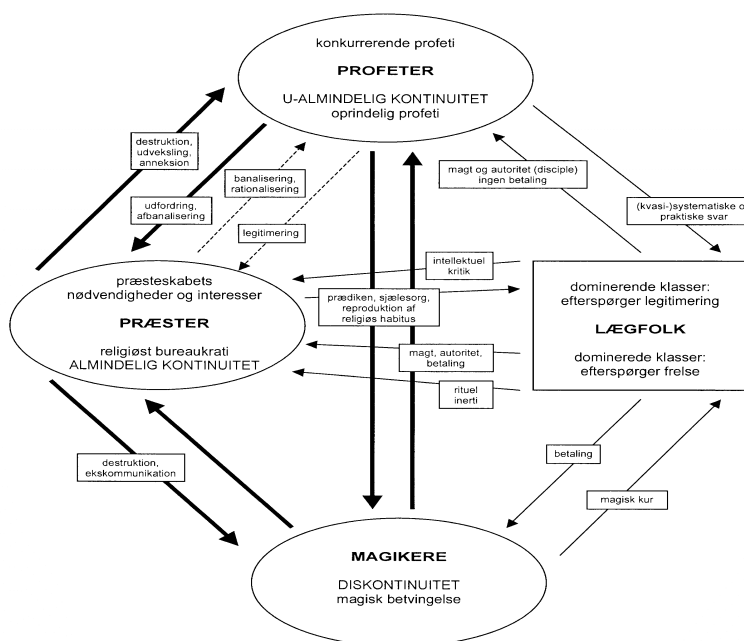


praktiskegrunde



Tema:

Det religiøse felt

1-2 / 2009

Tema: Det religiøse felt

Indhold

Redaktionens forord	5
Bourdieu om det religiøse felt <i>Lene Kühle</i>	7
Nye muslimer i det religiøse felt: Konvertitters ambivalente position <i>Kate Østergaard</i>	21
At navigere i det islamiske felt: Muslimske unge i det nordlige Ghana <i>Annette Haaber Ihle</i>	41
Skapandet av befrielsesteologins fader <i>Ulf Borelius</i>	61
Med og mod Max Weber. Bourdieus første religionssociologiske skitse <i>Kim Esmark</i>	75
En fortolkning af Max Webers religionsteori <i>Pierre Bourdieu</i>	87
Nyhedsbrevet # 38	105

Praktiske Grunde . Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab

Nr. 1-2 / 2009 . ISSN 1902-2271

Praktiske Grunde udgives af foreningen *Hexis • Forum for samfundsvidenskabelig forskning* og udkommer elektronisk fire gange årligt. Praktiske Grunde er et tværfagligt forum for analyse af sociale og kulturelle praksisformer, herunder deres sociale genese, strukturelle betingelser, virkemåder og relation til magt- og dominansforhold. Praktiske Grunde ser det som sin særlige opgave at fremme en kritisk og konstruktiv dialog mellem de mange forskere og studerende, der på vidt forskellige måder og i vidt forskellige faglige og institutionelle sammenhænge arbejder med inspirationen fra den franske sociolog Pierre Bourdieu.

Praktiske Grunde redigeres af et tværfagligt redaktionspanel og bringer fagfællebedømte forskningsartikler, oversættelser af centrale fremmedsprogede tekster, debatindlæg, anmeldelser og bogomtaler, samt meddelelser om konferencer, seminarer, studiegrupper o.l.

Manuskripter sendes i elektronisk form til: praktiskegrunde@hexis.dk. Se nærmere anvisninger på: www.hexis.dk.

Redaktionspanel Danmark

Ulf Brinkkjær (red.), Kim Esmark, Ole Hammerslev, Anders Høg Hansen, Kristian Larsen, Carsten Sestoft og Emmy Brandt.

Redaktionspanel Sverige

Donald Broady, Mikael Börjesson, Emil Bertilsson, Ida Lidegran.

Advisory board

Johs. Hjellbrekke, Universitetet i Bergen
Lennart Rosenlund, Universitetet i Oslo
Jan Frederik Hovden, Universitet i Bergen
Tore Slaatta, Universitetet i Oslo
Martin Gustavsson, Stockholms Universitet
Mikael Palme, Stockholms Universitet
Annick Prieur, Aalborg Universitet
Mikael Rask Madsen, Københavns Universitet
Lene Kühle, Aarhus Universitet
Peter Koudahl, DPU
Ida Willig, RUC
Lisanne Wilken, Aarhus Universitet
Yves Dezalay, CNRS, Paris
Antonin Cohen, University of Picardie, France
Frédéric Lebaron, Université de Picardie, France
Remi Lenoir, Director of the Centre de sociologie européenne, Paris
Niilo Kauppi, CNRS, Strasbourg
Franz Schultheis, Universität St. Gallen
Michael Vester, Leibniz Universität Hannover
Bryant Garth, Southwestern University, USA

Redaktionens forord

Det er ikke uden en vis stolthed redaktionen præsenterer dette dobbelt-temanummer om Bourdieu og det religiøse felt. Bourdieu opfattede ikke sig selv som religionsforsker og set i forhold til sit både omfattende og mangesidige værk skrev han heller ikke meget om religion. Alligevel spiller religionssociologien og mere specifikt forståelsen af netop det religiøse felt en meget væsentlig rolle for Bourdieus værk: hans tænkning, begreber og metaforer, men også helt konkret hans empiriske analyser af uddannelse, kunst, kulturel smag, det neoliberale samfunds elendigheder, osv.

Det foreliggende temanummer er en udløber af og opfølgning på seminaret *Bourdieu og det religiøse felt*, som Hexis afholdt i april 2008. Ambitionen med dette seminar var på den ene side at sætte Bourdieus ofte underbelyste religionssociologi under lup og på den anden side at præsentere nogle af de spændende empiriske studier af forskellige dele af det (de) religiøse felt(er), der trækker på inspirationen fra Bourdieu.

Den første artikel "Bourdieu om det religiøse felt" er skrevet af Lene Kühle. Den introducerer Bourdieus religionssociologi og diskuterer samtidig den kritik, den er blevet mødt med. Men artiklen går videre: Med afsæt i sin egen empiriske forskning og specifikt begrebet om "det religiøse magtfelt" forsøger Kühle at vise, hvordan Bourdieu kan berige forståelsen af en kompleks religiøs virkelighed i det moderne Danmark karakteriseret ved religiøs pluralisme og eksistensen af flere forskellige religioner.

I den næste artikel "Nye muslimer i det religiøse felt: Konvertitters ambivalente position" diskuterer Kate Østergaard Bourdieus teori og viser derefter, hvordan den kan anvendes i et konkret empirisk studie. Ved at fokusere på danske konvertitter til islam undersøger Østergaard specifikke forhold ved feltforståelsen, herunder om der kan siges at eksistere et muslimsk felt i Danmark.

Annette Haaber Ihle redegør i artiklen "At navigere i det islamiske felt: Muslimske unge i det nordlige Ghana" for sit feltarbejde i Northern Region i Ghana. Ihle forklarer, hvorfor unge muslimer i det vestafrikanske land øger deres religiøse engagement, samtidig med at de vil være en del af den moderne verden. Det religiøse engagement er steget på grund af en øget transnational cirkulation af islamiske ideer fra Mellemøsten.

I artiklen "Skapandet av befrielsesteologins fader" afdækker Ulf Borelius de forhold i den katolske kirkes transnationale religiøse felt, der gjorde at den peruvianske præst og teolog Gustavo Gutiérrez kom til at fremstå som befrielsesteologiens grundlægger på trods af, at han hverken var den første der anvendte begrebet "befrielsesteologi", eller den der opfandt befrielsesteologiens centrale ideer.

Kim Esmark redegør i "Med og mod Max Weber" for Bourdieus oprindelige teoretiske arbejde med den klassiske religionssociologi, særligt Max Weber, i 1960'erne. Esmark diskuterer, hvad det var for en kontekst, Bourdieu tog Weber op i, og forklarer hvorfor og hvordan Weber kom til at spille en central rolle for Bourdieus sociologi i almindelighed og for udviklingen af feltbegrebet i særdeleshed.

Artiklen kan læses som en introduktion til samme Esmarks oversættelse af Bourdieus første centrale religionssociologiske tekst "En fortolkning af Max Webers religionsteori" fra 1971 – en tekst, der lagde grunden til Bourdieus feltteori. Denne klassiske artikel, der nu for første gang foreligger på dansk, runder temasektionen af.

Praktiske Grunde. Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab

Med dette nummer åbner vi på flere måder også op for et forandret tidsskrift. Som det fremgår af forsiden, er der blevet føjet et "Nordisk" til navnet: *Praktiske Grunde. Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab*. Det afspejler ikke bare vores almindelige ambition om at kunne præsentere og diskutere Bourdieu-inspireret forskning fra hele Norden, men også mere konkret, at vi til vores egen og forhåbentlig også læsernes store glæde fra og med i år er blevet udvidet med en selvstændig svensk redaktion, som efter planen vil forestå et nummer hvert år. Herudover har vi fået et internationalt sammensat *advisory board*, som vil kunne støtte os i det fortsatte arbejde med til stadighed at udvikle tidsskriftet. Vi mener med andre ord, at *Praktiske Grunde* er godt rustet til fremtidens bibliometriske virkelighed – hvordan den nu end kommer til at se ud... Ved siden af sektionen for fagfællebedømte forskningsartikler bevarer vi samtidig Nyhedsbrevet som åbent og – håber vi – dynamisk medie for debat, kommentarer, opslag, meddelelser, tips om publikationer, kortere anmeldelser, essays og alle slags ufærdige tanker.

Ole Hammerslev og Kim Esmark

Bourdieu om det religiøse felt

Lene Kühle

Bourdieu on the religious field: Bourdieu's concept of the religious field has been heavily criticized for promoting a much too hierarchical and inflexible picture of religion. This article introduces what Bourdieu means by a religious field and argues that parts of the criticism reflect a too narrow understanding of what the concept of a religious field might imply. The notion of the religious field becomes however problematic in a situation of religious pluralism. In this case a concept of field of religious power, encompassing the relationship between positions in different religious fields may fruitfully be employed.

Key words: religious field, prophet, priest, sorcerer, field of power, criticism of Bourdieu, religion, pluralism

Bourdieu's forhold til religion var paradoksalt. Det er i hvert fald en pointe, som mange af de artikler der beskæftiger sig med Bourdieus forhold til religion, har (Dianteill 2003; Lassen 2004; Verter 2004). Og der er ganske rigtigt noget paradoksalt ved Bourdieus interesse for religion. På den ene side skrev han ikke voldsomt meget om religion (selvom han dog trods alt har skrevet ti større eller mindre artikler om handlende religion¹), og han skrev aldrig et større værk om emnet. Bourdieus forhold til religion er blevet beskrevet som fjendtligt, og hans værker om religion som nogle af hans mest reduktionistiske, mindst sofistikerede og mindst anvendelige (Urban 2003: 355, Verter 2003: 151). Omvendt var Bourdieus første videnskabelige publikation faktisk en artikel om religion, nemlig en analyse af Molières stykke om Tartuffe, en hykler, der benytter sit foregivne religiøse engagement til at forføre og bedrage. Væsentligere er det imidlertid, at Bourdieu selv fremhæver, at han fik den afgørende ide til begrebet felt netop ved at læse Webers religionssociologi: "I constructed the notion of field both against Weber and with Weber, by thinking about the analysis he proposes of the relations between priest, prophet and sorcerer." (Bourdieu 2000: 177). Men væsentligst er det måske, at mange af Bourdieus begreber og eksempler er hentet fra religionens verden: Ortodoksi, ritual, tro, sakralisering osv.

¹ Se Reys kritik af at mange kommentatorer underdriver Bourdieus produktion om religion (2007: 59).

er alle centrale for Bourdieus begrebsverden. Det er således blevet gjort gældende, at det er svært at "name another general social theorist for whom metaphors and examples culled from the study of religion consistently play so great a role" (Verter 2003: 150). Ud fra dette synspunkt er det måske ikke så overraskende, at Bourdieu selv beskriver Blaise Pascal, 1600-tals matematiker, men også religiøs filosof og mystiker, som sin store inspirationskilde (Rey 2007: 33-34). Institutionaliseret religion gav Bourdieu givetvis – som de fleste andre sociologer – dystre fremtidsudsigter: Som en kirke uden troende og truet af konkurrence fra psykologi og terapeuter, mens "de religiøse mekanismer", kondenseret i begrebet symbolsk kapital, lever videre i stort set alle aspekter af socialt liv. På den måde er Bourdieus forhold til religion ingenlunde paradoksalt, men afspejler tværtimod præcist de fleste moderne samfundsforskeres position: Religion som sådan hører til i traditionelle ikke-moderne samfund, mens religionens indhold lever videre i moderne "Ersatzreligioner" (som fx nationalisme hos Benedict Anderson og Ernest Gellner) eller i moderne magtteknologier generelt (fx som pastoral magt hos Foucault), og samfundsforskeren kan derfor rettelig enten se bort fra den eller hjælpe dens forsvinden lidt på vej med en omgang religionskritik.²

Mange nutidige samfundsforskere har indset, at det har været en fejltagelse at forvente, at religionen ville forsvinde, og at man derfor med god grund kunne se bort fra den. Den som i disse tider ser bort fra religion "do so at their great peril" som Peter Berger (1999: 18), en af sekulariseringsteoriens arkitekter, som i de senere år har skiftet holdning, udtrykker det. Vi ved endnu ikke, om Bourdieu nåede at få indarbejdet disse nye indsigter i sin forskning, men noget kunne tyde på det, eftersom noget af det sidste, han arbejdede med inden sin død i 2002, netop var religion. Men hvad han konkret skrev, får vi først at vide i løbet af de næste par år, når en omskrivning af Bourdieus største artikel om religion formodentlig vil udkomme posthumt (Rey 2007: 146).³

De fleste religionsforskere, der har beskæftiget sig med Bourdieu, har plukket et eller flere begreber fra Bourdieus værktøjskasse (Rey 2007: 136). Det er en udmærket tilgang til Bourdieu, så længe begreberne bruges på en måde, der relaterer til "the backdrop of his larger body of work" (2007: 136). Det er især de bourdieuske begreber om habitus og praksis, der har vist sig nyttige (Rey 2007: 128), mens der er færre der har kunnet finde anvendelse for "det religiøse felt", som er blevet kritiseret for kun at fungere i situationer med stærke hierarkier og stor magtkoncentration hos præsterne. Jeg vil imidlertid tage et specifikt udgangspunkt netop i det religiøse felts dannelse og struktur, som Bourdieu beskriver det i to artikler fra 1971, "Genèse et

² Bourdieu valgte primært den første position, selvom Bourdieus interesse for Tartuffe-skikkelsen kan forstås som en metaforisk kritik af institutionaliseret religion (Rey 2007: 61). Bourdieus forhold til religion var dog ikke udelukkende negativt: Islam betragtes særdeles positivt i studiet af kabylernerne i Algeriet (Rey 2007: 62-3).

³ Ifølge Rey drejer det sig om en omskrivning af "Genèse et structure du champ religieux", som sandsynligvis vil blive udgivet under titlen "Maxwell's Devil. Structure and Genesis of the Religious Field" i et samleværk om Bourdieus feltteori (Rey 2007: 146).

structure du champ religieux"⁴ og "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber"⁵ og diskutere brugbarheden af begrebet om det religiøse felt. Jeg vil begynde med at præsentere Bourdieus begreb om det religiøse felt, derefter vil jeg fremstille den modtagelse og kritik som Bourdieus religionssociologi har mødt blandt religionsforskere. Dernæst vil jeg diskutere rimeligheden af kritikken og præsentere argumenter for at dele af kritikken måske bygger på en misforståelse af Bourdieus tilgang, men i hvert fald på en snæver læsning af Bourdieu. På dette grundlag vil jeg skitsere en Bourdieusk eller Bourdieu-inspireret religionssociologi, som måske kan have betydning for en bredere reception eller måske nytænkning af Bourdieu.

Det religiøse felts dannelse og struktur

Bourdieu beskriver i artiklen "Genèse et structure" sit udgangspunkt som en kombination af indsigter fra Durkheim, nemlig den erkendelse, at tro og viden (repræsentationer) udtrykker sociale omstændigheder og fælleskaber, og fra Weber, nemlig at forskellige grupper har forskellige interesser. Når man læser Bourdieus religionssociologi er det dog inspirationen fra Weber, der fremstår tydeligst. Bourdieus religionssociologi hviler for det første eksplicit på Max Webers teori om udviklingen af religion fra magi gennem en rationalisering af det religiøse budskab. Rationaliseringsprocessen begynder med urbaniseringen, som muliggør en religiøs arbejdsdeling i form af opkomsten af et præsteskab, som har tid til og mulighed for at reflektere over den religiøse tradition og systematisere den. Bourdieu tager for det andet et eksplicit afsæt i Webers begreber om præst, profet og magiker. Hvor Weber ser disse tre idealtypiske skikkelser isoleret, så fremhæver Bourdieu vigtigheden af at se dem i relation til hinanden: Præstens position kan kun forstås, hvis man ser hvordan han forsøger at bekæmpe og marginalisere henholdsvis profeten og magikeren, mens disses budskaber og positioner ligeledes ikke kan isoleres fra den kamp de indgår i om monopolet på at forme lægfolkets religiøse habitus. Kampen mellem præst, profet og magiker bliver således for Bourdieu billedet på kampene i de forskellige felter, hvor forskellige positioner – hver ud fra sit volumen af kapital – kæmper om akkumulation af kapital, men ikke mindst om indholdet af den religiøse kapital: Bl.a. hvilken uddannelse kvalificerer til at virke som religiøs ekspert,⁶ hvilken legitimitet og autoritet en position har (fx biskop), hvilke teologiske bøger, man bør have læst (og kan referere fra), hvilken religiøs kunst og arkitektur, der udtrykker sofistikation (og hvilke der er platte eller "for opstyltede"), og hvilke ord og fysiske fremtoninger, der udtrykker religiøs dannelse og modenhed i modsætning til det

⁴ Oversat til engelsk som "Genesis and structure of the religious field" i 1991. Denne oversættelse er dog fejlagtig på centrale steder. En mere akkurat oversættelse fra 2000 findes på tysk. En dansksproget parafrase af teksten kan findes i Callewaert 1998.

⁵ Oversat til engelsk i en let kommenteret og redigeret udgave som "Legitimation and structured interest in Weber's sociology of religion" i 1987, til tysk i 2000 og til dansk i nærværende nummer af *Praktiske Grunde*.

⁶ Relevante eksempler kunne her være den aktuelle diskussion om det er nødvendigt for en teolog at beherske både latin, græsk og hebraisk eller diskussionen om "uuddannede" (og dermed illegitime) imamer.

sværmeriske og/eller populistiske. Den økonomiske kapital, som er til rådighed for individet, enten personligt eller gennem medlemskab i velhavende trossamfund, og den sociale kapital, som er forbundet med medlemskab af et teologisk slægtsdynasti (Lindhardt-klanen fx) eller kendskab, venskab og adgang til "at mødes over en kop kaffe", kan omveksles til religiøs kapital ved at muliggøre uddannelse, efteruddannelse og delagtighed i fastlæggelsen af religiøs kapital. Besiddelsen af religiøs kapital, som akkumuleret arbejde og magtpotentiale, afgør strukturen af det religiøse felt. Selvom Bourdieu med henvisning til Weber benytter tre begreber – præst, profet og magiker – til at beskrive forholdet inden for ekspertgruppen, ser beskrivelser af det religiøse felt undertiden bort fra magikeren (se fx Rey 2007: 78). Det er måske en naturlig konsekvens af, at Bourdieu generaliserer forholdet mellem præst og profet i begreberne ortodoksi og heterodoksi, mens Bourdieu tilsyneladende ikke på samme måde ser en generel position for magikeren i felternes generelle logik (se fx Bourdieu 1997: 118-119). Men magikerpositionen er på god vis med til at nuancere billedet af det religiøse felt.

Profeten og magikeren står begge i et modsætningsforhold til præsten, og "frelseskompetencer" er for begges vedkommende personbårne (i modsætning til præstens institutionelle adkomst til frelsesmidlerne) (Schultheis 2008: 41). Men hermed stopper ligheden. Hvor profeten tilbyder et produkt, som ligner præstens, i form af en eksplicit systematiseret doktrin som underlægger livet og verden en helhedsforståelse og arbejder for en systematisk integration af hverdagslivet omkring etiske principper, så arbejder magikeren på stedet med delvise og direkte midler på at løse problemer og helbrede sygdomme uden at have ambitioner om frelse (Bourdieu 1991: 25-26). Hvor præsten og profeten begge afviser, at deres budskaber og produkter kan købes for penge (selvom man naturligvis opfordres til at give en lille donation, men dette må ikke forstås som en betaling), gør magikerens afkald på direkte at kæmpe om den religiøse magt ham i stand til at modtage betaling for sine ydelser (Bourdieu 1991: 25). Profeten er ofte uddannet (og har dermed en habitus, der ikke er helt forskellig fra præstens), men forefindes ofte i en domineret position, fx tilhørende det lavere præsteskab, og netop denne position – qua sin analogi med den position, som dominerede klasser indtager i den overordnede samfundsorden – gør det muligt for ham i visse tilfælde at skaffe sig en større tilhængerskare. Profeten bryder med doxa, altså den usagte viden, for at omstrukturere feltets fordeling af kapital. Han kan kun skaffe sig tilhængere i det omfang, de kan genkende sig selv i ham, fordi hans habitus er i overensstemmelse med deres, og feltet er i oprør. Profeten er ikke en person med en særlig ekstraordinær personlighed, men en person i ekstraordinære omstændigheder. Han tilfører sjældent noget, som ikke allerede er en del af traditionen, men påstanden om et radikalt nybrud er ofte en del af profetens retorik (Bourdieu 1991: 34-5). Magikerens ambitioner er mindre. Han er forbundet med underklassen, især bønderne, og hans mål er ikke den symbolske magt, dvs. omvendelsen, men "to provide an expression for that which has no name in any scholarly language", nemlig den implicite praksisorienterede religiøsitet (Bourdieu

1991: 25). Om magikeren og magien siger Bourdieu, at magi er det, som man forsøger at ekskludere fra det religiøse felt. Dette gøres ofte ved at benævne det som magi eller som folkereligiøsitet, primitiv religion etc. Magikeren bidrager på sin vis selv til sin marginalisering ved at undsige systematiseringen af trosforestillinger og ritualer (teologiseringen) og bidrage med en verdensopfattelse – med appel til marginaliserede grupper i samfundet – af en ateoretisk og praktisk karakter. Men alene gennem sin eksistens indgår magikeren i kampen mellem eksperter, idet han/hun i sig selv indeholder modstanden mod at blive berøvet midlerne til religiøs produktion, som er iboende det religiøse felts struktur (Bourdieu 1991: 12).

Dannelsen af et religiøst felt befolket af religiøse eksperter går hånd i hånd med “the objective dispossession of those who are excluded from it and who, thereby, find themselves constituted as the laity... dispossessed of religious capital (as accumulated symbolic labor) and recognizing the legitimacy of that dispossession from the mere fact that they misrecognize it as such” (Bourdieu 1991: 9). Betegnelsen lægfolk benyttes derfor af Bourdieu som betegnelse for en “kapitalmangel” og dermed for en magtrelation. Lægfolkene er frataget religiøs kapital, men accepterer dette som legitimt. Præsterne kan styrke monopolet på religiøs kapital ved at hemmeligholde ritualer og fx holde den teologiske diskussion på et højt abstraktionsniveau. Præsterne konkurrerer med magikeren og profeten om at servicere lægfolket. Kampen i det religiøse felt angår ikke mindst “the monopoly over the administration of the goods of salvation and over the legitimate exercise of religious power as power durably to modify the representations and practices of laypersons by inculcating in them a religious habitus” (Bourdieu 1991: 23).⁷ Religiøs habitus er dispositioner for at handle og tænke på en bestemt religiøs vis og dermed “the most convincing place to locate belief” (Rey 2007: 128).⁸ Med Bourdieus begreber er det at være religiøs derfor simpelthen at have en religiøs habitus og kampen i det religiøse felt angår netop hvad religiøs tro og praksis skal være og hvem der har retten til at formidle den til lægfolket.

Der er således to væsentlige grupper af relationer, der strukturerer det religiøse felt ifølge Bourdieu, nemlig forholdet mellem ekspert og lægfolk og konkurrencerelationerne mellem eksperterne. Forholdet til lægfolket har status af en udvekslingsrelation, idet de religiøse eksperter søger monopol på at modellere lægfolkets verdensbillede ved at inkorporere en bestemt religiøs habitus i dem. Lægfolket på den anden side efterspørger legitimeringer og teodiceer. Det skal ikke forstås som en kynisk udnyttelsesrelation, men er snarere en udveksling, der bygger på en indforståethed mellem felt og habitusser. Men religion kan kun producere den objektivitet og effektivitet, som den gør, ved på samme tid at producere en miskendelse: “A religious practice or

⁷ Eller alternativt formuleret “the monopoly of the legitimate exercise of the power to modify, in a deep and lasting fashion, the practice and world-view of lay people, by imposing on and inculcating in them a particular religious habitus” (Bourdieu 1987b: 126).

⁸ Det er Reys pointe, at den popularitet som habitus har fået i religionsforskningen netop skyldes den lette omsætning af habitus til tro: “Thanks to Bourdieu, we can finally say that religious belief has a home” (Rey 2007: 128).

ideology can by definition exert the strictly religious effect of mobilization correlative to the effect of consecration, only to the extent that the political interest that determines and supports it remains dissimulated both to those who produce it and who receive it" (Bourdieu 1991: 21). Centralt i forståelsen af det religiøse felt er således en religiøs alkymi, der omformer og skjuler politiske og økonomiske forhold både for de religiøse eksperter og for lægfolket. Bourdieu giver selv et godt eksempel på dette i et kort essay om "biskoppernes latter". Bourdieu undersøger, hvordan den katolske kirke, som en del af det religiøse felt, fungerer som en virksomhed med en økonomisk dimension, som er bygget op omkring fornægtelsen af denne økonomiske dimension. Bourdieu hævder, at den religiøse alkymi forvandler rengøring af kirken fra et praktisk og hygiejnisk forehavende til en hellig opgave, og charterrejser til pilgrimsrejser og åndelige ekspeditioner ("opdagelse af økumenien", "i Paulus' fodspor", "mødet med Den ortodokse Kirke" (Bourdieu 1997: 206). Ligeledes opfattes præstegerningen ikke som en profession, men som et kald og stillingen som biskop opfattes som andet end en forfremmelse: Biskopperne ler, når Bourdieu antyder det: "Lad os hellere kalde den en anerkendelse" (Bourdieu 1997: 209). Bourdieus pointe er hverken, at præsterne bevidst og kynisk udnytter lægfolket (for udnyttelsen er hverken særlig bevidst eller kynisk), eller at den økonomiske logik er styrende for den religiøse (for selvom Bourdieu nok vil hævde det er tilfældet i sidste ende, så påpeger Bourdieu jo netop den symbolske økonomis relative uafhængighed). Bourdieus anliggende er at pege på det kollektive religiøse arbejde, der kræves for at opretholde den miskendelse af de objektive økonomiske forhold, som det religiøse felt ifølge Bourdieu bygger på.

Bourdies forståelse af religion er blevet kritiseret for sin reduktionisme, nemlig at "religion is reduced to a single function, that of consecrating the social order as a structure governing relations between groups and classes" (Hervieu-Léger 2000: 110). Men Bourdieus vægtlægning på religionens rolle som legitimerende magt er mere end en simpel påstand om, at religion legitimerer magthavernes position: Religion er for Bourdieu sindbilledet på den symbolske magt, som et symbolsystem kan udøve i forhold til alle verdens aspekter. Religion kan legitimere kongens magt, men religion kan også "empower" dem, der gør op med kongen, selvom dette forekommer sjældnere end det første.

Kritikken af Bourdieus religionssociologi

Bourdies religionssociologiske værker er ikke blevet modtaget særlig vel inden for religionsvidenskaben. Det er især Bourdieus forestilling om det religiøse felt, som den præsenteres i "Génèse et structure du champ religieux" fra 1971, som har stået for skud. Den generelle kritik er, at Bourdieus religionssociologi er "first and foremost, a sociology of Catholicism" (Dianteill 2003: 535). Hermed menes formodentlig flere forskellige ting. For det første påpeges det ofte, at Bourdieu laver et alt for stort skel mellem præster og lægfolk. Bourdieu kritiseres for at have en "categorical, top-down model of cultural production" (Dillon 2001: 412), som overser, at der kan være en

folkelig religiøs kapital og dermed reducerer lægfolket til forbrugere (Rey 2007: 124-6). For det andet påpeges det ofte, at Bourdieus opfattelse af konkurrencesituationen er forenklet, og at Bourdieus ide om det religiøse felt er "vitiated by his essentially Latin view of priests tending to enjoy a monopoly, or at least a dominance, in the religious field" (Robertson 1992: 154). Begge disse kritikpunkter ligger formodentlig bag kritikken af Bourdieus religionssociologi som centreret om en "church" (Verter 2003: 151). For det tredje kan der i kritikken ligge en kritik af Bourdieus "manglende modernitetsteori". Eller som Bradford Verter beskriver det i en artikel: Bourdieus begreber er "too rigid to account for the fluidities of today's spiritual marketplace" (Verter 2003: 151).

I forhold til den første kritik, altså kritikken af Bourdieus fremstilling af forholdet mellem lægfolk og religiøse eksperter mener jeg, at den i hvert fald delvist bygger på en forsimplet læsning af Bourdieu. Bourdieu er udmærket klar over, at lægfolk også kan være producenter af religion, fx nævner han at kritikken mod kirken ikke alene kan komme fra profeterne, men forenes med "intellectual criticism of certain categories of laypersons" (Bourdieu 1991: 31), ligesom han også gør opmærksom på, at der til tider kan opstå et subfelt, hvor det teologiske budskab er produceret med andre teologer for øje snarere end med henblik på lægfolket" (Bourdieu 1991: 27). Helt konkret fremhæver han, at det religiøse felt kan forefindes i to ekstreme tilstande: total monopolisering af præster og autoproduktion:

Different social formations can be arranged – according to the degree of development and differentiation of their religious apparatus, that is, the objective solicitations mandated to assure the production, reproduction, conservation, and diffusion of religious goods – according to their distance from two extremes: *Religious self-sufficiency*, on the one hand and, on the other, *complete monopolization* of religious production by the specialist (Bourdieu 1991: 9-10).

Bourdieu hævder, at man i den første form for kapitalfordeling vil fokusere på praktisk beherskelse af ideer og handlinger, og verdensopfattelsen vil blive overbragt gennem myter snarere end gennem systematiserede tankesystemer. I den anden form for kapitalfordeling vil der derimod være en vægtlægning på formaliseret religiøs uddannelse, på et korpus af teoretisk, systematiseret viden og egentlige religiøse ideologier (teogonier, kosmologier og teologier) som er resultatet af præsteskabets intellektuelle systematiseringer og fortolkninger (Bourdieu 1991: 10). Svaret er derfor, at Bourdieu har to skel, en skelnen mellem lægfolk og eksperter, og en skelnen mellem religiøse producenter og religiøse konsumenter. Det religiøse felt handler om den religiøse produktion. I nogle konkrete historiske tilfælde vil de professionelle, de religiøse eksperter, være stort set de eneste, der producerer religion, mens de "uprofessionelle", lægfolket, i andre tilfælde deltager mere aktivt i produktionen af religion. Det religiøse felts karakteristika ville måske fremstå tydeligere, hvis det i analogi med andre kulturelle produktionsfelter netop betegnes som det religiøse produktionsfelt.

Ligeledes kan den anden del af kritikken af Bourdieus religionssociologi ret nemt affærdiges. Bourdieu siger intetsteds, at præsterne altid er i en monopolposition, men at præsterne og kirken mere eller mindre succesfuldt forsøger at "prohibit more or less completely the entry into the market of new enterprises of salvation" (Bourdieu 1991: 23). Det er netop det, der er styrken ved Bourdieus tilgang, at den altid anerkender tilstedeværelsen af forskellige religiøse positioner, og at den dominerende position altid kan udsættes for intellektuel og eksplicit kritik (i form af profeten) eller praktisk og implicit (i form af magikeren). Evnen til at forhindre adgangen til feltet vil variere i tid og sted og dermed vil heller ikke præstens position som indehaver af monopol være uforandret.

I forhold til det tredje kritikpunkt om, at religion i en moderne verden næppe kan beskrives adækvat med begreber som fx præst, profet og magiker vil jeg lade svaret være mere åbent. Det er klart at fx begreberne profet og magiker stammer fra en vestlig kristen kontekst og derfor er håbløst etnocentriske. Dermed fremstår de måske også en anelse anakronistiske i en global verden, men det er et problem som ikke alene Bourdieus religionssociologi må kæmpe med, men noget som enhver religionsforskning og enhver sociologi må forholde sig til. Det er indlysende, at Bourdieu blot benytter disse betegnelser som generelle betegnelser for religiøse positioner, som han især finder eksempler på i den franske, vestlige og kristne, kontekst.⁹

På den ene side kan man langt fra hævde, at Bourdieus tilgang ikke skulle tage hensyn til, at religionens position og form kan og måske vil ændre sig i moderne samfund. Faktisk er Bourdieu fremkommet med enkelte bemærkninger om, at religionen ændres radikalt, og at man måske endda kan se frem til at "the dissolution of what is religious becomes visible in societies moving towards secularisation." (Diantaill 2003: 544). Dette skulle være tilfældet i nutidens Frankrig, hvor fx psykologers konkurrerende påstand om sjælens frelse for Bourdieu signalerer en fuldstændig transformation af det religiøse felts logik gennem det religiøse felts grænsers opløsning, og det religiøse felts indplacering i et større "champ de manipulation symbolique", dvs et felt for symbolsk manipulation (Bourdieu 1987a: 119-20).

Bourdieu er således åben for, at det religiøse felt kan antage helt forskellige former. Det er nok lidt uklart, præcis hvordan Bourdieus påstand om nutidens religion skal forstås. Der er enighed om, at det i hvert fald ikke skal forstås sådan, at religionen forsvinder (Diantaill 2003: 543; Rey 2007: 105; Schultheis 2008: 47), og at religion i hvert fald i Frankrig lever videre dels som religiøse institutioner, hvor den katolske kirke dog ifølge Bourdieu nærmer sig en kirke uden troende (Diantaill 2003: 546). Påstanden om det religiøse felts udflydende grænser henviser til, at religionen

8 Callewaert har faktisk argumenteret for, at "Genèse et structure" netop kun omhandler den konkrete genese af et konkret religiøst katolsk felt i Vesteuropa. Callewaerts argument er at det er Bourdieus normale procedure ikke på forhånd at gøre antagelser om et specifikt felts struktur, men i stedet at undersøge dette i en konkret social kontekst (1998: 30).

har fået konkurrence på påtvungelsen af et bestemt livssyn og levevis, og at kirken og gejstligheden, som førhen var de dominerende, nu er blevet de dominerede, underlagt en disciplinering legitimeret af videnskaben, men som ofte hverken er mere eller mindre videnskabelig end de religiøse autoriteters disciplinering (Bourdieu 1987a: 123). Fremkomsten af mange forskellige veje til kroppen og sjælens frelse, fra medicin, filosofi, kampsport og yoga til psykoanalyse og sexologi, udfordrer, sammen med udbredelsen af uddannelse, de hierakiske stukturer i det religiøse felt og gør "ekspert-religiøsitet" tilgængelig for en voksende ny middelklasse, som forholder sig synkretistisk og individualistisk til religion (Schultheis 2008: 45-6).

På den anden side vil jeg hævde, at Bourdieus fremstilling af religion har mindst en mangel, som måske især fremtræder tydeligt i moderne samfund, og det er vanskeligheden ved at inkorporere forestillingen om religiøs pluralisme. Problemet ligger ikke så meget i, at Bourdieus tilgang som sådan er monolitisk. Det fremgår vel klart ovenfor, at det er den slet ikke, men i at den indlejrer pluralismen i det religiøse felt netop ved at tale om *det* religiøse felt frem for *de* religiøse felter. Men er der ikke også en religiøs pluralisme mellem felter? Er der ikke eller kan der ikke i det mindste være både et muslimsk, et kristent og et buddhistisk felt i fx Danmark? Benyttelsen af betegnelsen "det religiøse felt", som om det er givet, at der i alle sammenhænge findes et religiøst felt, peger på en essentialisering af feltbegrebet som ligger Bourdieu fjern. I en empirisk sammenhæng synes tanken om, at der kan være flere religiøse felter heller ikke at være fremmed for Bourdieu. I artiklen "La Sainte Famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir", som Bourdieu skrev i 1982 i samarbejde med Monique de Saint Martin, benytter han således udover betegnelsen det religiøse felt (*le champ religieux* (15, 21, 28, 29, 38)) også begreberne *champ épiscopal* (5, 29), *champ ecclésiastique* (5), *champ clérical* (16), *champ des laïcs* (30), *champ des théologiens* (25) og *champ du pouvoir religieux* (38). Selvom meningen med at anvende alle disse betegnelser ikke står helt klart og selvom relationen mellem disse forbliver uafklaret,¹⁰ er det vel rimeligt at konkludere at Bourdieu også selv erkendte, at den simplicitet som begrebet det religiøse felt implicerer, i en empirisk sammenhæng hurtigt transformeres til en væsentlig større kompleksitet.

Men Bourdieus tale om forskellige religiøse felter har ikke efterladt særlige spor blandt religionsforskere. Otto Maduro, som har beskæftiget sig med fremkomsten af et religiøst felt i kolonitidens Mellemamerika håndterer tilstedeværelsen af såvel kristendom som traditionelle religiøse verdensbilleder ved at beskrive det religiøse felt som opdelt (Maduro 1982).¹¹ Bradford Verter foreslår at håndtere religiøs mangfoldig-

¹⁰ Det biskoppelige felt, *champ épiscopal*, er placeret som i et system af kinesiske æsker inden i det religiøse magtfelt, som igen er placeret indeni det religiøse felt (38). Logisk set er *champ clérical*, det klerikale felt vel et større felt end det teologiske felt og det biskoppelige felt. Så er der lægfolkets felt, som måske sammen det klerikale felt udgør kirkens felt? Bourdieu betegner måske lidt overraskende det religiøse magtfelt som kirken (43). Denne artikel viser, hvorfor Bourdieu er blevet beskyldt for en overdriven 'produktion' af forskellige felter (Swartz 1997: 122).

¹¹ Rey gør det samme i såvel beskrivelsen af fremkomsten af profeten Romaine-la-Prophétesse i kolonitidens Congo (Rey 2007: 117-120) og sameksisten af kristendom og indiansk religion i kolonitidens New England (2007: 81-106) og med god grund, da både Maduro og Rey beskæftiger sig med religion

hed ved at introducere en overordnet form for kapital, "spiritual capital" som udtrykkes som såvel populær som mystisk/esoterisk og alternativt såvel som traditionel (Verter 2003: 161).

Forskellige religiøse eksperter deltager i kampen om "den sande tro" ud fra forskellige magtpositioner, men talen om *det* religiøse felt skygger for en vigtig erkendelse: Der er forskel på hvordan en folkekirkepræst af grundtvigsk observans forholder sig til en folkekirkepræst af indre missionsk observans, og hvordan en folkekirkepræst af grundtvigsk observans forholder sig til en imam af ikhwan (Det Muslimske Broderskab) observans. Hvor relationen mellem de to folkekirkepræster netop tager den ovenfor beskrevne form, og hvor relationen mellem en imam med sympatier for Det Muslimske Broderskab og en imam fra den tyrkiske, sekularistiske, statsinstitution Diyanet kan gøre det samme, kan man overveje om ikke mødet mellem en repræsentant for islam og en repræsentant for Folkekirken måske handler om noget helt andet, nemlig om relationen mellem to uafhængige størrelser, som ikke umiddelbart kan indplaceres i det religiøse felt på linje med relationen mellem to imamer eller to folkekirkepræster.

Det er for så vidt ikke særlig opsigtsvækkende at hævde, at der måske kan være mange forskellige religiøse felter i et samfund. Dette er allerede implicit antaget i den almindelige brug af betegnelser som "det folkekirkelige felt" jf. fx Wilken 2006 og dokumenteret af en række empiriske studier især om det muslimske felt (Kühle 2004; Liengaard 2008; Peter 2006; Østergaard 2004), selvom dette slet ikke har betydet, at betegnelsen "det religiøse felt" er gået af brug. Væsentligt er det dog, at spørgsmålet om hvorvidt der findes et muslimsk felt (eller et buddhistisk eller frikirkeligt), altid er et empirisk spørgsmål: Eksisterer der den slags relationer og konkurrenceforhold, den form for specifik kapital og specifikke adgangskrav, som gør, at man kan beskrive det som et (lokalt, nationalt eller internationalt) felt?

Påstanden om, at der kan være mere end et religiøst felt, leder automatisk til spørgsmålet om, hvad forholdet er mellem de forskellige religiøse felter. På den ene side er det indlysende, at de kapitalformer, der er på spil i et givet felt "tilhører" dette specifikke religiøse felt. På den anden side er det vel indlysende, at religiøs habitus og religiøs kapital forbundet med de forskellige felter har en eller anden sammenhæng, nemlig den sammenhæng der drejer sig om, at de defineres som religiøse. Men hvordan vil denne sammenhæng mon afspejle sig i eksistensen af felter? Jeg vil foreslå, at man introducerer begrebet det religiøse magtfelt som betegnelse for det metafelt, der beskriver relationerne mellem de konkrete religiøse felter.

under kolonialismen, hvor kun kristendommen opfattes som en rigtig religion, mens andre religiøse udtryk mere eller mindre direkte bekæmpes. Bourdieu understreger gennem brug af et citat fra Weber, at magikerens position ofte opstår ved "the suppression of a cult, by a priestly or secular body... reduced the old gods to the status of 'demons'" (Bourdieu 1987b: 129). Mit argument er imidlertid, at dette ikke holder, når den religiøse diversitet netop ikke undertrykkes, men beskyttes af religionsfrihed.

Magtfeltet

Begrebet om det religiøse magtfelt, som det foreslås her, trækker på begrebet om det generelle magtfelt. Bourdieu introducerer begrebet *champ du pouvoir*, magtfeltet, i begyndelsen af 1970'erne, men begrebet udfoldes først i større omfang i *State Nobility* [*La Noblesse d'état: grande écoles et esprit de corps*] fra 1989. Bourdieu definerer i *State Nobility* magtfeltet som

a field of forces structurally determined by the state of relations of power among forms of power, or different forms of capital. It is also, and inseparably, a field of power struggles among holders of different forms of power, a gaming space in which those agents and institutions possessing enough specific capital (economic and cultural capital in particular) to be able to occupy dominant positions within their respective fields confront each other using strategies aimed at preserving or transforming these relations of power (1996: 264).

Det centrale kendetegn for magtfeltet er således, at det er her kapitalformerne fra de forskellige felter stilles over for hinanden og deres indbyrdes hierarki installeres. Det er modsat almindelige felter ikke akkumulationen eller forsøget på at monopolisere en bestemt kapitalform, som kampen drejer sig om (Bourdieu 1996: 265). Kampen i magtfeltet angår en værdisættelse af de forskellige kapitalformer vis-a-vis hinanden, og Bourdieu betegner derfor magtfeltet som et slags metafelt (Bourdieu 1997: 106). Bourdieu omtaler dette som, at der opstilles en særlig omvekslingskurs eller bytteværdi mellem de forskellige kapitalformer (Bourdieu 1997: 55).

Det religiøse felt	Det religiøse magtfelt
Konstitueret af relationer mellem forskellige positioner inden for en specifik religion eller religiøs gruppe	Konstitueret af relationer mellem forskellige positioner indtaget af repræsentanter fra forskellige religioner
Kampen angår indholdet af en specifik religiøs kapital	Kampen angår vekselkursen mellem forskellige religiøse kapitaler
Målet er magten til at forme lægfolkets habitus	Målet er samfundsmæssig anerkendelse som en betydelig og værdifuld religiøs tradition
Eksempler på strategier: mission, økumeni, teologisk kamp om den sande fortolkning, forsøg på at ekskludere andre religiøse positioner som (for eksempel) 'illegitim kristendom'	Eksempler på strategier: dannelse af religiøse interesseorganisationer, interreligiøs dialog, kritik af andre religioner, forsøg på at ekskludere andre religioner som 'illegitime religioner'

Jeg benyttede i min afhandling *A theoretical and empirical study of the development of religious pluralism* fra 2004 begrebet "det religiøse magtfelt" som betegnelse for et

metafelt, hvori de forskellige religiøse kapitalformer blev værdisat. I afhandlingen forsøger jeg at spore fremkomsten af et religiøst magtfelt i Danmark fra 1700-tallet til i dag. Det religiøse magtfelt adskiller sig på en række områder fra det religiøse felt (se skema ovenfor). Det religiøse magtfelt er konstitueret af relationer mellem indehavere af forskellige former for religiøs kapital, kristen, muslimsk, buddhistisk eller hvad det nu måtte være (dette er naturligvis et empirisk spørgsmål). Kampen i det religiøse magtfelt angår – modsat kampen i det religiøse felt – ikke lægfolket som sådant, men de forskellige religioners samfundsmæssige position og værdi. Det religiøse magtfelt kan således forstås dels som et metafelt, der relaterer de forskellige religiøse felter og dels som en del af det generelle magtfelt, nemlig det subfelt, hvor kampene om hvad religiøs kapital er, og hvad religion er, udspilles.

De dominerende i det religiøse magtfelt vil derefter kunne indtræde i det generelle magtfelt som repræsentanter for det religiøse og dermed definere, hvad religion er i det overordnede magtfelt og hermed i samfundet generelt.

Konklusionen på min afhandling var, at et religiøst magtfelt opstod i Danmark ca. 70 år efter den første Grundlov i 1849. Selvom der fandtes religiøse minoriteter i Danmark før dette tidspunkt, så var de "tålt", men ikke anerkendt, ikke en del af det offentlige rum. Det religiøse magtfelt der opstod fra 1930'erne, var et felt bestående af relationer mellem frikirker. De forskellige frikirker havde også haft relationer med hinanden og med grupperinger inden for folkekirken før. Baptister, Grundtvigianere og personer fra Indre Mission og pinsekirken havde kæmpet mod hinanden og ikke mindst mod mormoner om danskernes religiøse præference og om at definere, hvad sand kristendom er. Selvom baptister, metodister og tilhængere af Missionsforbundet måske ikke er enige i alle aspekter af, hvordan kristendommen bør praktiseres, kan man måske godt alligevel forenes i forsøget på at opnå en bedre samfundsmæssig position. Det første samarbejde i 1930'erne, der dannede grundlaget for etableringen af Frikirkerådet, drejede sig om at opnå ætertid i radioen. De nye former for relationer, der opstår mellem frikirkerne fra 1930'erne, er ikke funderet (i hvert fald ikke direkte) på konkurrence om det religiøse marked, men snarere på forståelse af nyttigheden af at samarbejde. Men det er ikke alle, der vil samarbejde, og det er ikke alle, som man vil samarbejde med, så med samarbejdet opstår også kategoriseringer og positioneringer af religioner. Fra 1990'erne sker der ændringer i det religiøse magtfelt. Fremkomsten af et nyt felt, det muslimske felt, som er kendetegnet ved en kamp om autoritet og en mangel på repræsentativ magt samt fremkomsten af et nyt statsligt system af anerkendelse/godkendelse af trossamfund betyder en transformation af de mellemreligiøse relationer. Selve systemet med anerkendelse går tilbage til 1849-grundloven, men først fra 1990'erne tillægges systemet en sådan klassificerende og kategoriserende magt, at man kan tale om fremkomsten af et religiøst magtfelt centreret om de anerkendte/godkendte trossamfund. Støttet af etableringen af nye økumeniske og fælleskirkelige organisationer er det frikirkelige magtfelt blevet erstattet af et bredere religiøst magtfelt med nye inklusions- og eksklusionsmekanismer og med mulige "eksistensbetingelser" for de religiøse grupper. Jeg fandt, at begrebet om det

religiøse magtfelt var en særdeles tilfredsstillende måde at beskrive relationer mellem religioner, forstået som religiøse felter. Men der kan naturligvis gøres kritiske indvendinger imod ideen om det religiøse magtfelt, som det beskrives her. Er det berettiget at betegne det religiøse magtfelt som et magtfelt? Er det religiøse magtfelt ligesom det overordnede magtfelt knyttet stærkt til statsdannelsesprocesser? Hvad betyder det, og hvordan indarbejdes det, at visse religiøse grupper har stærke transnationale bånd? Bidrager begrebet om det religiøse magtfelt til at få øje på særlige relationer eller særlige mekanismer som man ellers ville have overset? Disse spørgsmål skal selvfølgelig besvares, ligesom andre spørgsmål om nyttigheden af begrebet som det religiøse felt kan og skal.

Konklusion

Jeg har i denne artikel argumenteret for, at en stor del af kritikken af Bourdieus religionssociologi skyldes en for firkantet læsning af, hvad Bourdieu virkelig skrev om religion. Jeg skal ikke benægte, at Bourdieus værker om religion på sin vis er nogle af hans mindst sofistikerede. Modsat det som Bourdieu har skrevet om fx det litterære felt eller universiteternes felt, så bygger det kun i begrænset omfang på grundige empiriske undersøgelser. Men jeg vil argumentere for, at begrebet om det religiøse felt, som Bourdieu beskriver det, sagtens kan fungere som udgangspunkt for undersøgelser af de fleste – om ikke alle - former for (differentieret) religion. Det kræver dog, at man ikke har en alt for dogmatisk tilgang til sagen.

Lene Kühle er Lektor, ph.d., Afdeling for religionsvidenskab, Aarhus Universitet, lk@teo.au.dk

Referencer

- Bourdieu, Pierre 1987a. La dissolution du religieux. In *Choses dites*, 117-123. Paris: Editions du Minuit.
- ____ 1987b. Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion. In *Max Weber, Rationality and Modernity*, red. Scott Lash, Sam Whimster, 119-136. London: Allan & Unwin.
- ____ 1991. Genesis and structure of the religious field [Genèse et structure]. *Comparative Social Research* 13: 1-44.
- ____ 1996. *The State Nobility: Elite schools in the field of power* [Noblesse d'état: Grandes écoles et esprit de corps.]. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ____ 1997. *Af praktiske grunde: Omkring teorien om menneskelig handlen* [Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action]. København: Hans Reitzels forlag.
- ____ 2000. *Pascalian meditations*. Cambridge, UK: Polity Press.
- ____ 2000b. Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, red. og oversætt. S. Egger, A. Pfeuffer og F. Schultheis. Konstanz: UVK.

- Bourdieu, Pierre & Monique de Saint-Martin 1982. La Sainte Famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 44/45: 1-53.
- Callewaert, Staf 1998. *Bourdieu-studier II*. Københavns Universitet Amager: Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik.
- Dianteill, Erwan 2003. Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern. *Theory and Society* 32, (5): 529-49.
- Dillon, Michelle 2001. Pierre Bourdieu, religion, and cultural production. *Cultural Studies - Critical Methodologies* 1, (4): 411-29.
- Hervieu-Léger, Danièle 2000. *Religion as a chain of memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Kühle, Lene 2005. *Out of Many, One. A theoretical and empirical study of religious pluralism in Denmark from a perspective of power*. Dept. of the Study of Religion, Faculty of Theology.
- Lassen, Søren 2004. Pierre Bourdieu uden for og inden for religionshistorien. *Religion* (1): 34-44.
- Liengaard, Inge 2008. *Normalt er islam jo en fælles ting – religiøse autoriteter og etableringen af et islamisk felt i Danmark*. Aarhus Universitet: Det Teologiske Fakultet.
- Maduro, Otto 1982. *Religion and social conflicts*. New York: Orbis Books.
- Peter, Frank 2006. Leading the community of the middle way: A study of the Muslim field in France. *The Muslim World* 96, (4): 707-36.
- Rey, Terry 2007. *Bourdieu on religion. Imposing faith and legitimacy*. London & Oakville: Equinox.
- Robertson, Roland 1992. The economization of religion? Reflections on the promise and limitations of the economic approach. *Social Compass* 39, (1): 147-57.
- Schultheis, Franz 2008. Salvation Goods and Domination: Pierre Bourdieu's Sociology of the Religious Fields. In *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*, red. Jörg Stolz, 31-50. Bern: Peter Lang.
- Swartz, David 1997. *Culture & power: The sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Urban, Hugh B. 2003. Sacred capital: Pierre Bourdieu and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion* 15, (4): 354-89.
- Verter, Bradford 2003. Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory* 21, (2): 150-74.
- ____ 2004. Bourdieu and the Bauls reconsidered. *Method & Theory in the Study of Religion* 16, (2): 182-92.
- Wilken, Lisanne 2006. *Bourdieu*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Østergaard, Kate 2004. Muslim women in the Islamic field in Denmark. Interaction between converts and other Muslim women. *Nordic Journal of Religion and Society* 1: 5-28.

Nye muslimer i det religiøse felt: Konvertitters ambivalente position

Kate Østergaard

New Muslims in the religious field: Converts' ambivalent position: Pierre Bourdieu's theory on the religious field is evaluated and modified in order to interpret data from my research on converts to Islam in Denmark. Converts' position as newcomers shed light on borderlines and illustrates how different forms of capital are negotiated. It is argued that an Islamic field has started to appear, especially among converts and cross-ethnic oriented young Muslims in the sense that they position themselves in relation to other actors in a Danish context and seek to reevaluate forms of Islamic knowledge, embodied capital and ethnicity. It is, however, important to let the specific relations between specialists and laity be a matter of investigation and not presume that the laity only consummates of the specialist productions. Furthermore, it is suggested that there is no inherent relationship between the content of orthodoxies and heterodoxies. Orthodoxies do not necessarily evolve from magic and converts are not necessarily a kind of prophets with an elaborated and systematic theology.

Key-words: Religious field, Bourdieu, conversion, Islam, Muslims, religion

Hvad angår konvertitter, så siges det, at én, der konverterer til islam, står allerede med det ene ben i paradiset. Man har selv fundet vejen til islam ... Sagen er, at når en ikke-muslim bliver muslim, så er vedkommende meget tættere på islam. Også fordi når jeg som muslim tager en religion som islam til mig, så er jeg jo nødt til på egen hånd helt fra bunden at sige: Hvad er det, og hvad er det, og hvorfor gør man sådan. Det gør jo, at jeg ikke bare får slynget noget i hovedet af min far f.eks., for det kan jeg ikke bruge til noget.

Denne udtalelse kommer fra Salim, der i dag er 30 år og pædagogstuderende, og som konverterede til islam som 18-årig.¹ Med denne udtalelse fremhæver Salim konvertitter som en særlig slags muslimer, der har lettere adgang til frelse, både fordi de selv har foretaget valget, og fordi de ikke tager tingene for givet. Disse træk fremhæves ofte af konvertitter, sådan som det fremgår af min og Tina Jensens undersøgelse af

¹ Interview foretaget 21.01.05 på uddannelsessted. Der skal gøres opmærksom på at alle navne på interviewpersoner er anonymiserede.

danskere, der bliver muslimer.² Denne artikel er et forsøg på at gentænke min viden om konvertitter i forhold til Pierre Bourdieus teori om det religiøse felt og hans religionssociologi mere generelt, samtidig med at jeg som religionsforsker vil forsøge at evaluere teorien om det religiøse felt i forhold til min specifikke empiri. Det indledende citat er interessant i forhold til Bourdieus teori, ikke bare fordi den afslører den særlige logik i feltet som at opnå frelse. Udtalelsen sætter nemlig desuden tingene lidt på hovedet, fordi man ikke skulle forvente, at konvertitter, der er nytilkomne i feltet, har et forspring i forhold til andre. Det gøres i denne udtalelse til en fordel ikke at betragte tingene som en selvfølge. Med andre ord nedvurderes det, der med Bourdieus terminologi kan kaldes doxa, og det fremhæves som en kompetence at kunne forholde sig kritisk til det, der ofte betragtes som selvfølgeligt. Der må dog tages højde for, at dette er et udsagn om virkeligheden fra en bestemt position, og derfor ikke kan tages for givet som praksis eller det, der rent faktisk foregår. Udtalelsen kan i sig selv ses som en strategi, der har til hensigt at forme spillet på en bestemt måde. Da jeg spurgte en imam ud om konvertitter, gav han da også et helt andet billede. På spørgsmålet: Hvad bidrager konvertitter med? så imamen uforstående på mig, hvorefter han sagde: "De er jo som nyfødte. Vi skal lære dem det hele, og det er der jo en fortjeneste ved."³ Det bliver således tydeligt, at der tales fra to forskellige positioner. Her betragtes konvertitter ikke som nogle, der har et særligt fortrin, men tværtimod som dem, der starter helt på bar bund.

Konvertitter er i det hele taget interessante, fordi de som nytilkomne kan have en tendens til at vende op og ned på feltet og give anledning til at studere feltets grænser eller nærmere bestemt, hvornår man er indenfor og udenfor feltet. I det følgende skal Bourdieus teori om det religiøse felt og social praksis først diskuteres, hvorefter jeg vil komme med overvejelser over, hvorvidt der er et muslimsk felt i Danmark. Dernæst vil jeg belyse min empiri om konvertitter i forhold til Bourdieuske emner såsom positioneringer, kamp om gangbar kapital og konvertitternes situation som nytilkomne.

Praksis og det religiøse felt

Da jeg i min forskning altid har været mest inspireret af Bourdieus teori om praksis, er det også ud fra dette overordnede synspunkt jeg vil prøve at nærme mig feltbegrebet. Dette kan der argumenteres for, idet man kan opfatte feltet som en del af det, der bestemmer praksis. Nick Crossley formulerer det således: "Practice is the result of various habitual schemes and dispositions (habitus), combined with resources (capital), being activated by certain structured social conditions (field) which they, in turn, belong to and variously reproduce and modify." (Crossley 2001, 96)

Jeg er med andre ord først og fremmest interesseret i at beskæftige mig med det religiøse felt for at forstå praksis. Det geniale ved Bourdieus praksisteori er for mig at

² Der er tale om et forskningsprojekt om konversion til Islam i Danmark udført sammen med Tina Jensen 2005-2006. Vi foretog tilsammen 60 kvalitative interview og udførte en spørgeskemaundersøgelse med ca. 130 respondenter ligesom vi udførte deltagerobservation i i alt 21 moskemiljøer og muslimske organisationer i København, Århus og Odense, se f.eks. Jensen og Østergaard 2007a; 2007b.

³ Interview foretaget 05.06.05 i imamens hjem.

se netop, hvordan praksis på en gang er bestemt af kropslige tilbøjeligheder og givne sociale betingelser. De givne sociale betingelser er selvfølgelig et meget mere løst begreb end feltbegrebet, men det at benytte udtrykket de givne sociale betingelser er på sin vis mere universelt gældende, da Bourdieu netop ikke benytter feltbegrebet i forbindelse med alle sociale betingelser. Bourdieu benytter således ikke feltbegrebet i forbindelse med sine studier fra Algeriet, ikke kun fordi han ikke havde udviklet begrebet endnu men også fordi felt-begrebet er rettet specifikt an mod differentierede samfund.⁴

Bourdieu's artikel om genesen og strukturen af det religiøse felt er hans første udredning af teorien om felter og kan derfor først og fremmest ses som et forøg på at udvikle denne centrale teori, hvor religion benyttes som eksempel og muligvis også en slags prototype på fremkomsten og strukturen af kulturelle felter. Der må således tages højde for, at der ikke er tale om en teori om religion som sådan. Et område som sjældent har Bourdieus specifikke interesse.⁵ Bourdieu har desuden en tendens til at skelne mellem magi og religion, således at han reserverer termen religion til de tilfælde, hvor det fremstår som et relativt autonomt rum indenfor det sociale rum og er blevet til et felt.⁶ Allerede her anes det, at Bourdieu i sin behandling af det religiøse felt indfører et problematisk skel mellem primitive og moderne samfund, hvilket vi skal se lidt nærmere på i den følgende gennemgang.

Opkomsten af det religiøse felt beskrives som en rationaliserings-, systematiserings- og sekulariseringsproces. Man går fra en samfundstype med praktisk mesterskab, dvs. hvor indlæring foregår ubevidst og implicit, til et lærd mesterskab, som bygger på eksplicitte forestillinger og normer. Man går fra et bondesamfund underlagt naturens luner til et urbaniseret samfund, hvor der med bl.a. håndværk bliver rum for rationalisering. I denne type samfund kan religiøse specialister udskille sig og opnå den legitime udøvelse af den religiøse magt f.eks. i form af monopol på frelsesgoder, der tidligere var fælleseje. I sin beskrivelse forudsætter Bourdieu således et meget direkte forhold mellem forskellige former for livsform, erhverv og religionsformer. Landbrug, hvor man er underlagt naturens luner, modstilles med byens håndværkere, hvor rationalisering og moralisering i højere grad bliver mulig. De forskellige samfundstyper modstilles således i en essentialiserende dualisme. Dette er allerede påpeget på et generelt plan af Reed-Danahay (1995) og Starrett (1995). Mere specifikt i forbindelse med det religiøse felt kommer det til udtryk i f.eks. Bourdieus beskrivelser af religionsformerne som en proces, hvor man går fra tabu og magi til synd; fra mana og en straffende, arbitrær og upålidelig gud til en retfærdig og beskyttende gud; fra et renhedsbegreb baseret på magi til en moralsk orden. Herved

⁴ Feltbegrebet er da heller ikke inkluderet i hans to store værker om praksis-teorien *Outline of an Theory of Practice* (1977) og *The Logic of Practice* (1990).

⁵ Det er flere gange blevet fremhævet bl.a. af Terry Rey (2007) og Erwan Dianteill (2003), at Bourdieu ikke har store værker dedikeret til studiet af religion, men at han snarere benytter en terminologi fra Max Webers religionssociologi til at forstå symbolske felter generelt.

⁶ Kim Esmark har således bemærket, at i hverken *Outline of an Theory of Practice* (1977) eller i *The Logic of Practice* (1990) kan man finde ordet religion i indeks eller også henvises der under religion til ordet magi (Esmark 2008).

benytter Bourdieu nogle problematiske termer hentet fra et evolutionistisk paradigme og projicerer teoretisk konstruerede termer ud i historien. Hans brug af f.eks. magi glider desuden fra på den ene side at blive brugt om social stigmatisering af f.eks. en domineret religion og til på den anden side at blive beskrevet som en mere konkret og specifik religionsform, hvor man gennem forskellige former for praksis søger at tvinge og manipulere begivenhederne. Det, der egentlig er produktet af en kamp mellem forskellige positioner (social stigmatisering), gives således et særligt indhold, der er forskelligt fra religion, hvorved Bourdieu indirekte kommer til at naturalisere det som laverestående. Der er således tale om en selvmodsigelse, hvor Bourdieu synes at hænge fast i et substantielt skel mellem magi og religion, samtidig med at han har øje for, at der i virkeligheden er tale om en måde at udgrænse sine modstandere på ved at tale om dem som magikere.

Da Bourdieus udredninger af det religiøse felt som nævnt i højere grad må opfattes som en udredning af feltbegrebet end som en teori om religion, vil jeg foreslå, at man tager konsekvensen heraf og netop tager forbehold for den opfattelse af religion, der kommer til udtryk i det, der kan ses som et substantielt skel mellem magi og religion, og som konsekvens kan give en dualistisk og essentialiseret forståelse af forskellige slags kulturer. I stedet kan man hæfte sig ved de funktioner som Bourdieu tillægger religion som en særlig måde at skabe autoritet og præsentere arbitrære skel på ved at fremstille kosmos som naturlig og overnaturlig og derved som en ubetvivlelig sandhed.

Det jeg vil arbejde videre med i artiklen vil således være opfattelsen af, at et felt er fremkommet, når det fremstår som relativt autonomt. I min forståelse af Bourdieu hænger et felt således ikke direkte, men via homologier sammen med andre felter og har sin egen logik. Religiøse praktikker og teologier handler således om, hvad der er gangbart indenfor det religiøse felt og af en slags spil mellem forskellige aktører i forskellige positioner, der står i relationelle forhold til hinanden. Positionerne i det religiøse felt beskrives som specialister overfor lægfolk, hvor specialisterne forvalter og producerer goder, som lægfolk efterspørger. Gruppen af specialister er inddelt i forskellige typer, hvor præsten er den, der er knyttet til institutionel religion og har magten til at få deres systematiserede lære til at fremstå som ortodoksi. Heroverfor står profeten uden for den institutionelle magt og tilbyder en alternativ form for systematisk lære eller heterodoksi. Endnu en form for specialist, der også står udenfor den institutionelle magt er magikeren, som ikke tilbyder nogen sammenhængende lære, men snarere andre goder som f.eks. praktisk hjælp mod sygdom. Med et felt er der med andre ord og mere generelt formuleret tale om et system af objektive positioner mellem forskellige aktører, der ud fra deres position i feltet har forskellige kompetencer og kapital, som de benytter i en indbyrdes kamp om det særlige, der er på spil i netop dette felt.

Der har i denne forbindelse været rejst kritik af Bourdieu for at overbetone de dominerendes magt til at indgyde deres verdensbillede på de dominerede, hvilket får

som konsekvens at det overses, at også lægfolk er aktører, der gennem deres praksis også konstruerer betydning og kæmper om magten.⁷

Kritikerne påpeger i den forbindelse, at teorien om det religiøse felt er for snævert knyttet til katolicisme og dens specifikke forhold i Frankrig, som ikke nødvendigvis gestalter sig på præcis denne måde i andre situationer. Den sidste del af kritikken åbner på sin vis også for en løsning i den forstand, at det så gælder om at modificere modellen i forhold til andre situationer, og således ikke på forhånd bestemme forholdet mellem de forskellige slags aktører, men netop undersøge både dominansforholdet imellem dem og det konkrete indhold af deres praksis. Det kan således synes mere neutralt at skelne mellem religiøse specialister overfor lægfolk og i hvert tilfælde bestemme deres grad af tilknytning til institutioner og grad af monopol. Dette kan samtidig åbne op for, at indholdet af de religiøse praktikker og teologier ikke indholdsbestemmes på forhånd, men må ses i forhold til deres historie i det konkrete samfund, og ikke mindst i forhold til magtforhold og de konkrete aktørers positioner.

Islamiske felter i pluralistiske samfund

Kritikken af Bourdieus feltbegreb for i for høj grad at være knyttet til en bestemt gestaltning i Frankrig har rejst et andet spørgsmål, nemlig i hvor høj grad modellen er anvendelig i forhold til pluralistiske samfund. Dette spørgsmål er selvfølgelig helt essentielt for den empiri, der arbejdes med her og hænger sammen med, hvorvidt man overhovedet kan tale om et religiøst felt og et islamisk felt i Danmark.

Lene Kühle er den forsker i Danmark, der mest seriøst har taget højde for denne kritik og på konstruktiv vis har søgt at tilpasse Bourdieus begreber til en pluralistisk situation som den danske (Kühle 2004). Kühle foreslår, at der kan eksistere flere religiøse felter og underfelter, hvilket er en ide affødt af Bourdieus empiriske studie af religion "Den hellige familie" (Bourdieu og de Saint-Martin 1982). Desuden indfører hun ideen om et religiøst magtfelt. Det religiøse magtfelt er det felt, der er konstitueret af relationerne mellem de dominerende indenfor de forskellige religiøse del- eller underfelter. Det religiøse magtfelt med del- eller underfelter er således analogt til Bourdieus ide om et overordnet magtfelt i samfundet, hvor der forhandles om hierarkiet mellem de forskellige felter såsom f.eks. det religiøse felt, det litterære felt, det akademiske felt etc. og for vekselkursen mellem de forskellige former for kapital, der anerkendes i de forskellige felter. Fordelen herved er, at det anerkendes, at der kan være forskellige former for religiøse logikker og spil, der spilles i de forskellige religiøse felter, samtidig med at de står i relation til hinanden gennem det religiøse magtfelt. Det religiøse magtfelt er placeret som et underfelt indenfor det overordnede magtfelt i samfundet og giver dermed et hierarki mellem de forskellige religioner indenfor statens rammer (Kühle 2004; 2009).

Kühle tilbyder således en måde at modificere feltteorien på, så den bedre kan appliceres på pluralistiske samfund, men hvorvidt man kan tale om et islamisk felt i

⁷ Denne kritik er fremført af bl.a. Cristián Parker 1996 og Michelle Dillon 2001 og refereret hos Terry Rey 2007.

Danmark må stadig være et empirisk spørgsmål, der bl.a. afhænger af, om der kan identificeres en særlig slags logik og særlige kapitalformer, som anerkendes og efterstræbes.

I den forbindelse kan nævnes to seriøse forsøg på at forstå islamiske felter i europæiske kontekster. Det ene er Frank Peters (2006) studie af opkomsten og strukturen af et islamisk felt i Frankrig og det andet er Inge Liengaards (2008) studie af imamer i Danmark.

Frank Peter påpeger, at der siden midt i 90'erne er opstået et islamisk felt i Frankrig, idet han fokuserer på forandringer i et generationsperspektiv, således forstået at de nye generationer af fransk-fødte muslimer med andre former for habitus end immigranternes medfører forandringer og nye krav til de religiøse autoriteter.⁸ Samtidig med denne proces er den franske stat med til at forandre feltet, idet den af frygt for radikalisering af ungdommen i højere grad er begyndt at anerkende religiøse autoriteters rolle som potentielle samarbejdspartnere i en integrationsproces. Disse udviklinger har betydet, at islamiske autoriteter, der tidligere først og fremmest forholdt sig til et felt, der var transnationalt og ofte rettet mod et specifikt hjemland, nu i stigende grad forholder sig til hinanden i den franske kontekst. I denne sammenhæng foregår der også en kamp om hvilke former for kapital, der anerkendes, hvor ikke kun religiøs lærdom fra institutioner i muslimske hjemlande anerkendes, men også i stigende grad en fransk habitus i form af beherskelse af fransk og indsigt i det franske samfund. Peter mener således, at der i stigende grad sker en omveksling af en fransk kulturel kapital og også sekulær videnskabelig uddannelse til religiøs kapital bl.a. som følge af de franskfødte muslimers nye behov. Religiøse ledere kan i denne forbindelse reaktualisere begreber som *ijtihad* (nytolkning) som også var fremherskende i det 19. århundredes reformbevægelser i bl.a. Egypten. Dette fokus på nytolkning af kilderne i modsætning til forpligtelser på retsskoler åbner imidlertid op for et større marked for, hvem der kan stille sig op som legitim fortolker og er dermed med til at undergrave religiøse lederes autoritet.

I forhold til en dansk kontekst finder Inge Liengaard, at noget tilsvarende ikke gør sig gældende, i hvert fald ikke når man undersøger feltet af ledende imamer. Her er der ikke på samme måde en anerkendelse af nye former for kapital. Hun påpeger, at muslimske felter i Vesteuropa adskiller sig ved ikke at være resultat af en lang historisk udvikling. Det islamiske felt kunne opstå ret hurtigt, fordi der allerede eksisterede en kapital, som var anerkendt i de respektive hjemlande (Liengaard 2008: 46). Det er kapital som religiøs viden, arabiske sprogkundskaber, alder og anseelse, der synes at have betydning (Liengaard 2008: 187).

I Danmark kan konflikter mellem lægfolk og specialister også dreje sig om specialisterne kendskab til de nye sociale forhold. Selv om imamernes religiøse kompetencer modsvarer lægfolkenes forventninger, kan et sparsomt socialt og praktisk

⁸ Frank Peter gør i den forbindelse opmærksom på, at Bourdieu faktisk selv lægger op til at felter kan omstruktureres og undergå forandringer, idet han har studeret hvordan præster i stigende grad udfordres af andre aktører som f.eks. psykologer og alternative helbredere (Bourdieu 1987).

kendskab være en mangel særligt set med nye generationers øjne. I feltet af imamer er en eftertragtet kapital uddannelse fra den muslimske verden, mens nye kompetencer som beherskelse af dansk og sekulære akademiske grader ikke har stor gennemslagskraft.

Inge Liengaard finder, at det islamiske felt i Danmark er svagt og porøst, og man kan måske endda på baggrund af hendes undersøgelse betvivle, om der er et islamisk felt, da de forskellige imamer sjældent overhovedet forholder sig til hinanden på tværs af konfessionelle og etniske skel. Der foregår derimod helt åbenlyst en kamp indenfor forskellige underfelter mest tydeligt mellem de forskellige arabiske imamer, der er kendetegnet ved ikke at være en del af større transnationale bevægelser eller ved at være nationalt organiseret fra deres hjemland. Hvis man overfører Lene Kühles ide om overordnede magtfelter og underfelter, kan det hævdes, at der ikke endnu synes at være etableret et islamisk felt, hvor de ledende autoriteter forholder sig til hinanden i den danske kontekst. Der eksisterer derimod forskellige islamiske underfelter delt op efter konfessionelle og etniske tilhørsforhold, der i forskellig grad forholder sig til henholdsvis transnationale felter og felter i en dansk kontekst, men baseret på etnicitet. Dette begrænser naturligvis også indflydelsen i det overordnede religiøse magtfelt, hvor der ganske vist er enkelte, der stiller op til fjernsynsprogrammer og debatpaneler, men disse er dog sjældent fra de etablerede imamers kredse.

Selvom hovedparten af de ledende autoriteter tilknyttet moskeinstitutioner er mere optaget af forhold og problematikker fra deres hjemlande og i højere grad forholder sig til og positionerer sig i forhold til kampe, der foregår der end til en dansk kamp, er dette sandsynligvis også i Danmark et generationsspørgsmål, men har også at gøre med det muslimske landskab i Danmark, der i modsætning til lande som f.eks. Frankrig og England, ikke bare er præget af forskellige islamtolkninger men også af stor etnisk diversitet. Samtidig med at den største etniske gruppe, tyrkerne, er præget af en statskontrolleret form for islam fra hjemlandet.

Blandt den nye generation af muslimer er der i langt højere grad tegn på, at et islamisk felt er ved at etablere sig, idet man i stigende grad forholder sig til hinanden og også forsøger sig med organisering på tværs af etniske skel. Det gælder bevægelser og organisationer med vidt forskellige tilgange til islam, men med det tilfælles at det tværetniske er et ideal. Eksempler herpå er *Demokratiske muslimer*, *Forum for kritiske muslimer*, *Muslimer i Dialog*, *Hizb ut-Tahrir* og forskellige *salafi*-grupperinger. I enkelte af de større moskeer findes der desuden ungdomsafdelinger som f.eks. *Munida*, der forsøger sig med en tværetnisk linje, hvor man beskæftiger sig med og positionerer sig i forhold til andre muslimer i en dansk kontekst. Der er desuden i de seneste år blevet oprettet Muslimernes Fællesråd, der er et forsøg på at danne en tværetnisk paraplyorganisation, der kan fungere som muslimers talerør i Danmark, men den har ligesom tidligere initiativer i denne retning ikke formået at få de største organisationer til at deltage.

Et andet initiativ er *Moskeforeningen København*, som det i 2008 lykkedes at finde permanente lokaler, således at der kan afholdes fredagsprædiken på dansk. I

dette underfelt af unge muslimer, som konvertitterne også i høj grad er en del af, er der stor fokus på at diskutere værdien af nye former for kapital ved siden af de kapitalformer, som imamerne synes at anerkende.⁹ Her anerkendes i højere grad viden af både teologisk og sekulær art og ikke nødvendigvis i form af grader fra islamiske universiteter. Der er desuden stor vægt på dansk kundskaber om end arabisk også har en høj status. Desuden lægges der større vægt på kendskab til danske forhold og problemstillinger end på alder og køn. I nogle udgaver kan etnisk habitus ligefrem bruges imod en, som et udtryk for, at man er en såkaldt kulturmuslim, forstået således at man praktiserer islam af vane, og ikke fordi man har reflekteret over det og foretaget et valg. Det er netop sådan et standpunkt, der blev formuleret af Salim som indledning til denne artikel.

Konvertitter er således ofte sammen med unge danskfødte muslimer med til at udfordre etablerede imamers autoritet og i stedet etablere et dansk forankret islamisk felt. Med andre ord er konvertitter en slags lægfolk, der stiller nye krav til de etablerede autoriteter og udfordrer dem som specialister. De er ikke kun konsumenter af religiøse ydelser men også producenter af alternative ideer. I det følgende skal konvertitters positioner overvejes først i forhold til det danske sociale rum og dernæst i forhold til de muslimske underfelter.

Det muslimske rum som domineret

Konvertitter kan siges at komme til et domineret rum i dobbelt forstand, når de konverterer til islam. Det religiøse felt er nemlig ligesom andre kulturelle felter, hvad enten der er tale om kunst, filosofi eller lignende, domineret i forhold til magtfeltet, hvilket viser sig ved, at man indenfor disse felter skal omskrive det, der er gangbar kapital. Inden for det religiøse felt er det muslimske rum eller underfelt desuden et domineret felt af indvandrede, dvs. nytilkomne og fremmede, der overordnet set ikke har etableret et egentligt islamisk felt endnu men snarere flere islamiske underfelter, der generelt set er opdelt efter etniske tilhørsforhold, men også indbefatter et begyndende tværetnisk felt fortrinsvis af unge muslimer og konvertitter. Indenfor det sociale rum er der desuden en tendens til, at indvandrere udgør en økonomisk underklasse, som der samtidig i den dominerende politiske diskurs bliver udråbt en værdikamp imod.

Konvertitterne er dog i denne sammenhæng både dominerede og dominerende. I det muslimske sociale rum er konvertitter nytilkomne og skal opfinde en ny position, hvilket burde stille dem svagt, men samtidig tilhører de som oftest den dominerende etnicitet.

Konvertitter bliver på mange måder "den anden", når de konverterer. De konverterer til en religion, der anses for de fremmedes religion, "de sortes" religion, som til tider fremstilles som antitesen til danskhed (Jensen og Østergaard 2004; Her-
vik 2002).

⁹ Der findes en mere indgående beskrivelse af flere af disse bevægelser i Lassen og Østergaard 2006. Jeg har desuden diskuteret dette underfelt mere indgående i Østergaard 2004.

Når det ofte virker så provokerende, at danskere konverterer til islam, kan det have noget med denne andethed at gøre. De kan da også siges ofte at indtage en heterodoks position i forhold til magtfeltet og udvise tegn på udpræget "dårlig smag". Eller sagt med andre ord, så er der en tendens til, at konvertitter ikke anerkender de ting (de former for økonomisk og kulturel kapital), der er på spil i det dominerende felt. Konvertitter har ofte et ideal om, at penge ikke er noget at stræbe efter. Dette er muligvis en måde at gøre en dyd ud af nødvendigheden, da konvertitter ikke synes at have de højeste indtægter.¹⁰ Det kan dog samtidig ses som et karakteristisk træk ved religiøse felter generelt, at økonomisk kapital bliver noget suspekt i feltets logik, som gerne kræver omskrivninger. I tilfældet med danske konvertitter er der desuden en tendens til, at aversionen mod økonomisk kapital udformer sig som en generel samfundskritik mod kapitalisme og markedsøkonomi.

Det kan f.eks. formuleres således i en opdigtet satirisk selvbiografi af freelanceskribenten Jacob Werdelin, der har en fortid i reklamebranchen:

Du er nu gammel nok til at påvirke forældrenes forbrug, og om få år begynder du selv at få penge mellem hænderne. Reklamerne har øje på dig. Du er nu vigtig. Filmenes og computerspillenes fantasiverden kalder dig – sammen med det rigtige tøj, det rigtige hår, den rigtige mobiltelefon. Du er elleve år gammel, din et år yngre søster viser allerede tegn på anoreksi. Morfar og mormor er på plejehjem, mor har det ikke så godt, far har travlt med ny kæreste og forfremmelse. Farfar er i skattely i Costa del Sol. Der er ingen snærende familieband, og det er godt sådan – individuel frihed er jo det civiliserede menneskes kendetegn. Og du er fri, fri til at vandre rundt i indkøbscentret og prøve at finde din identitet ved at udøve dit frie og selvstændige valg i rækken af produkter, som markedet lydigt indretter efter din personlige og helt frie smag...¹¹

Konvertitter har ligesom Werdelin generelt en tendens til at have venstreorienterede politiske holdninger, idet de f.eks. vægter økonomisk lighed over personlig frihed. Islam ses således ofte som en retfærdig religion også i økonomisk forstand med en større omfordeling af de økonomiske goder. Man betoner samtidig retfærdigheden i forhold til antiracistiske holdninger og betoner i det hele taget solidaritet med de fattige og undertrykte i verden (Jensen og Østergaard 2007).

¹⁰ Der er en større del af ledige blandt konvertitter end i resten af befolkningen og også en større del, der er under uddannelse, hvilket hænger sammen med konvertitternes alder, hvor hovedparten er under 30. Det er derfor også svært at udtale sig om konvertitters sociale status, da det er umuligt at forudsige deres konkrete uddannelsesniveau og erhvervsstatus, se Jensen og Østergaard 2007. Konvertitter kommer generelt fra en almindelig middelklassebaggrund med forældre, der for den største gruppes vedkommende (ca. 1/3) er faglærte arbejdere. Desuden fordeler de sig på ufaglærte arbejdere, erhvervsledere, undervisere/forskere og selvstændige. Der er således ikke noget bemærkelsesværdigt ved, hvad man kan kalde for nedarvet social kapital, dog ser der ikke ud til at være mange akademikere. Geografisk er konvertitterne også opvokset i alle dele af Danmark og kommer både fra land og by.

¹¹ Fra teksten "Disintegration" gengivet i Østergaard 2006.

Også i forhold til det der kan siges at tælle som god smag og fungerer som kulturel kapital, indtager konvertitter ofte en opposition. Kulturel kapital i form af kunst som opera eller malerkunst er ikke værdsat, da musik i mange tilfælde af konvertitter anses for forbudt, og da malerier anses for urene, hvis de skildrer levende væsener. Et eksempel er Hanne, der begyndte at lave om på sit hjem.¹² Hun siger selv at hele hendes tøjstil, madkultur, boligstil og tankegang ændrede sig. Med hensyn til boligindretningen uddyber hun det således:

Så havde vi f.eks. sådan et stort tæppe hængene på væggen med Mekka og islamiske billeder og så videre. Billeder blev fjernet. Jeg havde også sådan nogle flotte figurer af nogle indianere, som jeg havde købt i Brasilien, som jeg holdt meget af. Dem smed jeg faktisk ud, fordi den slags ting var *haram* (forbudt), så jo, der var ting, der blev fjernet fra mit hjem og andre ting, der kom til...

Heller ikke andre former for kulturel kapital såsom de rigtige vine eller modetøj tæller, da spiritus er noget af det, konvertitter anser for forbudt, og islamisk klædedragt betragtes som en beskyttelse netop mod afklædthed og afslørende former. Dog kan man have smart modetøj på overfor sin mand i hjemmet. Ferievaner bliver også betragtet anderledes og hverken badefrier eller kunstmuseer giver prestige, men derimod pilgrimsrejser til Mekka eller evt. besøg i muslimske lande.

Denne heterodokse indstilling til kulturel kapital kan således være en grund til, at konvertitter mødes med fjendskab af deres ikke-muslimske omgivelser og bliver betragtet som en slags forrædere. Eva fortæller således om, hvordan forældre til hendes klassekammerater fra gymnasiet, når de mødte hende på gaden, sarkastisk kunne råbe: "Hvor må dine forældre være stolte af dig" eller "tag dog den klud af hovedet".

I Bourdieuske termer kan dette således forstås som en kamp om, hvilke former for kapital, der anerkendes i spillet. Der er en hel doxa, dvs. underforståede antagelser om at modetøj, kunst osv. er efterstræbelsesværdigt på spil. I den sammenhæng bliver konvertitter italesat som en slags forrædere af det danske, hvilket understreges af denne udtalelse om en konvertit: "Han var meget udadvendt og frisk, havde et hundrede procent danske værdier og danske interesser. Han var virkelig prototypen på en dansk fyr".

De mest følelsesladede reaktioner kommer forventeligt nok fra helt nære slægtninge, først og fremmest forældre, der i nogle tilfælde reagerer ved at bryde forbindelsen til deres børn i en periode eller bare ved at ændre adfærd i det små. Den tidligere omtalte Hanne bemærker f.eks., at hendes mor, når de var ude sammen, gik 10 meter foran hende, som om de var et gammelt tyrkisk ægtepar, og at moderen holdt op med at tage billeder af hende.

Der er også konvertitter, der bryder med deres tidligere sociale netværk inklusive deres nære familie, men i de fleste tilfælde søger de snarere at genforhandle sig selv

¹² Interviewet med Hanne blev foretaget 10.03.05 i hendes hjem.

som danske. Den tidligere omtalte Jakob Werdelin mener således, at danske værdier er begreber som integritet, høflighed, respekt for forældre, loyalitet og gæstfrihed. Disse værdier finder han er "Udslettet af mer-produktion/mer-forbrug/mer-smid-væks løfte om øjeblikkelig selvtilfredsstillelse", men kan genfindes i islam (Østergaard 2006, 257-258).

Konvertitter i de muslimske felter

I det følgende skal den tidligere omtalte Hannes konversionsfortælling danne udgangspunkt for overvejelser over konvertitters ambivalente positioner i forhold til deres nye forskelligartede muslimske netværk.

Hendes historie er typisk i den forstand, at der er en udbredt tendens til, at man faktisk shopper rundt mellem forskellige muslimske felter. Kort fortalt er Hannes historie, at hun blev muslim efter først at være blevet gift med en muslim med arabisk baggrund. Hun besluttede at konvertere efter flere overvejelser og læsning af litteratur. I starten indgik hun i ægtemandens netværk af familie og venner, men snart begyndte hun at komme i en større arabisk moske, hvor hun blev involveret i et netværk af andre konvertitter, som fungerede udenfor moskeen. Efter flere år bryder hun igen med dette netværk, da hun går i gang med en uddannelse. Hun bliver skilt fra sin mand og flytter med deres to børn til København.

De fleste konvertitter indgår som Hanne i flere muslimske netværk, som kan siges at udgøre forskellige islamiske underfelter. De er som oftest gennem deres ægtefælle en del af et etnisk miljø, de er en del af moskemiljøer, hvor de ofte har gået til undervisning, og de har mere uformelle netværk med ligesindede udenfor institutionelle rammer.

Fælles for de fleste af disse netværk er, at konvertitterne på den ene side bliver mødt med glæde og begejstring, og konvertitters valg har da også den funktion, at det kan bidrage til at bekræfte muslimers tro i omgivelser, hvor denne tro ikke er en selvfølge, men snarere bliver opfattet som en hindring for integration. På den anden side bliver konvertitter også mødt med mistro om, hvorvidt de mener det alvorligt. Der florerer således historier om piger, der den ene dag blev muslimer med "hele pakken" dvs. med tørklæde, arabisk tøjstil og kønssegregering, og da kærligheden ikke holdt blev de bagefter set på diskotek iklædt lårkort nederdel. Denne mistro er særlig udbredt i forhold til kvinder, der konverterer i forbindelse med indgåelse af ægteskab.¹³

Flere af imamerne udtaler i den forbindelse en vis skepsis overfor konvertitter, idet de mener, at mange konverterer, fordi de gerne vil giftes, eller gerne vil rejse til Mekka og ikke nødvendigvis, fordi de har en stærk tro.

Hanne er, som nævnt i starten, først og fremmest en del af mandens arabiske netværk, men hun føler sig i starten ikke godt tilpas ved sammenkomster med kønsadskillelse, og hvor hun ikke ved, hvad hun skal snakke med kvinderne om.

¹³ Der er en mindre overvægt af kvindelige konvertitter, nemlig 65% mod 35 % mænd. Desuden har 67 % af kvinderne enten en muslimsk ægtefælle eller kæreste inden konversionen.

Hendes utilpashed med disse sammenkomster kan tolkes således, at hun har svært ved at finde de implicite måder at gøre tingene på, som fødte muslimer har inkorporeret gennem opvæksten i form af habitus. Hun vender sig i stedet mod at søge viden om islam. Det er således helt centralt i de fleste beretninger, at man ligesom Hanne har overvejet beslutningen om at konvertere indgående og søgt viden om islam. Herved betones en intellektuel tilgang til islam og ofte underbetones de sociale relationer, man har til muslimer inden konversionen, muligvis fordi der er en generel nedvurdering, både blandt muslimer og ikke-muslimer af konversion som ægte, hvis man konverterer pga. kærester eller venner. Denne søgen efter viden følges efter konversionen op af undervisning i byens større arabiske moske, hvor de i weekenden har studiekredse for konvertitter.

I Bourdieuske termer kan det forstås således, at konvertitter ofte kompenserer for deres manglende kropsliggjorte kapital (f.eks. måden man spiser på, taler på, viser respekt på, ens æstetiske sans, de emner man finder interessante etc.) ved dels at betone en intellektuel og skriptualistisk islam, dels ved at blive meget praktiserende.

De moskemiljøer, der har størst held med at tiltrække konvertitter, er generelt de større arabiske moskeer. Det kan forklares med at disse moskeer i forvejen er præget af etnisk og national diversitet, idet arabisk er fællessprog for f.eks. både palæstinensere, nordafrikanere og irakere og desuden sjældent er en del af større transnationale organisationer. I disse moskeer er der også ofte aktiviteter på enten dansk eller engelsk. Der forekommer dog også kritik af de aktiviteter og den undervisning, der foregår her. Hanne nævner f.eks. en diskussion, hun tog op til undervisningen om selvmordsbombere, som imamen og hans kone i forhold til situationen i Palæstina forsvarede. Hanne udtrykker det således:

"Ja, jeg vil faktisk gerne have, at man får lov til at diskutere og give sin mening til kende. Egentlig skulle jeg jo, når hun er imamens kone, rette mig efter hende og have de samme meninger som hende, men det vil jeg ikke. Ikke i sådanne tilfælde."

Hun udtrykker herved en tendens blandt nogle konvertitter til at underkende den form for autoritet, der er ved imamen og hans familie, og derved også de former for kapital, i form af institutionel lærdom, alder og anseelse, der synes at være gangbare i imamernes felt.

Positioneringer

De fleste konvertitter benytter kun moskeerne en tid efter omvendelsen, og søger som Hanne snarere uformelle netværk, ofte med andre konvertitter. Disse netværk kan have mange forskellige former og opfattelser af islam, men fælles er et fokus på viden direkte fra kilderne, dvs. skrifterne, som man selv fortolker og et fokus på at være praktiserende. Hanne fortæller således om, hvordan hun fik sin ikke-praktiserende mand til at lære sig at bede, men også at hun hurtigt blev den mest praktiserende:

Altså, jeg har nok været den, der var mest praktiserende, og jeg har nok også rettet på ham. Jeg var den, der måske havde noget mere viden, end han havde. Jeg

lærte ham nogle ting. Det er lidt den omvendte verden måske. Men idet at vi er konvertitter, så søger vi også viden. Læser meget og sådan. Vi får nok hurtigt en større viden end mange af de fødte muslimer.

På denne måde underkendes både imamers institutionaliserede kapital og de såkaldt fødte muslimers kropsliggjorte kapital til fordel for kapitalformer, man som nytillkommen har lettere ved at tilegne sig, men som alligevel har mulighed for at vække visse former for anerkendelse. Tilgangen med en islam, hvor man går tilbage til de oprindelige skriftlige kilder og fortolker dem påny, er således karakteristisk for reformbevægelser i den muslimske verden, bl.a. Det Muslimske Broderskab, som flere af de større arabiske moskeer netop er inspireret af.

Jeg har desuden tidligere argumenteret for, at konvertitters fokus på at være praktiserende muslimer netop kan ses som en måde at positionere sig på i forhold til såkaldte kulturmuslimer (Østergaard 2007; Jensen og Østergaard 2007b). Når konvertitter fremhæver, at de ikke gør tingene bare fordi man plejer at gøre det på den måde, er det en slags nedvurdering af fødte muslimers habitus, og det fremhæves som en særlig kompetence, at man dels selv har foretaget et afklaret valg, dels at man har tilegnet sig en intellektuel viden om islam, således at man har en reflekteret og kritisk tilgang.

Konvertitter prøver således at adskille religion fra kultur på en sådan måde, at de kan hævde at have en særlig privilegeret tilgang til en autentisk islam ved at gå direkte til de autoritative skriftlige kilder uden at være præget af kultur forstået som arabisk, pakistansk, tyrkisk etc. kultur. Derved underkender de samtidig deres egen opvækst, som noget der får dem til at reagere og handle på ubevidste måder. Det er dog ikke utænkeligt, at denne tilgang er relateret til konvertitters habitus i den forstand at tilgangen også harmonerer med et protestantisk ideal om, at man selv skal læse og forstå skriften uden mellemed.

Vægten på ritualer¹⁴ giver samtidig mulighed for at kropsliggøre den nyere tro på en lettere tilgængelig måde end de implicitte kropsholdninger og ubevidste måder at gøre ting på, som kendetegner den habitus, der er indlejret gennem socialisering. Ritualer generelt og i særdeleshed islamiske ritualer er præget af at være eksplicite og beskrevet i alle detaljer, og egner sig på den måde fortrinligt til en slags resocialisering, hvor man kan få kropsliggjort sin nye tro og samtidig vise, at man er muslim overfor sig selv og omverdenen. Konvertitters regelmæssige rituelle handlinger kan således fungere som en bevidst omformning af selvet eller rettere af habitus,¹⁵ sådan som Talal Asad (1993) og Saba Mahmood (2001) har argumenteret for i forhold til henholdsvis kristne munke i middelalderen og muslimske kvinder i vækkelsesbevægelser i Cairo.¹⁶

¹⁴ F.eks. angiver 79 % af konvertitterne, at de beder dagligt.

¹⁵ Jeg har argumenteret mere indgående for dette i Jensen og Østergaard 2007: 116-118.

¹⁶ Både Talal Asad (1993) og Saba Mahmood (2001) er inspireret af Marcel Mauss' habitus-begreb, men har i forhold til Bourdieu alternative læsninger af dette, idet de begge især fokuserer på resocialisering.

Konvertitters praktisering af ritualer er dog også i nogle tilfælde med til at omforme ritualerne, hvilket kan tolkes som et spørgsmål netop om konvertitternes habitus. Hanne fortæller således, at hun ikke bryder sig om at deltage i festbøn i moskeen, hvor kvinder sidder og snakker og børn løber rundt og leger, så man ikke kan koncentrere sig om bønnen og om de ord, der bliver sagt. I andre tilfælde forarges konvertitter over muslimers store madforbrug under ramadanfasten og mener, at det udvander fasten. De reflekterer over, at når man i nætterne i ramadan reciterer Koranen, således at hele bogen læses på en måned, så er det med rette recitation, der er tale om, fordi man ikke kan nå at fordybe sig i indholdet.

I alle tilfælde kan disse overvejelser opfattes som kulturelle tilbøjeligheder til at opfatte gudstjeneste som højtidelig og stille, faste som askese og hellige skrifers mening som et spørgsmål om indhold og ikke om en kulddramatisk virkning, hvor ordene har kraft i sig selv og virker ud på verden ved at blive reciteret. Konvertitter opponerer her imod islamiske ortodoksier, som netop lægger vægt på det, der af de religionssociologiske fædre som Durkheim og Weber blev forstået som magi. Islamiske ortodoksier er således institutionaliserede fællesskaber, der er rationaliserede og systematiserede teologier omkring ritualers direkte virkninger på verden og renhedsforestillinger i lige så høj grad som moral.

Konvertitters overholdelse af regler i form af rituel adfærd er her et eksempel på, at formuleret ideel adfærd falder sammen med forskellige former for interesser, som konvertitter har i forhold til deres position som nytilkomne og samtidig i form af deres position som voksne, der skal lære en ny tradition. Samtidig bliver det vigtigt med synlige tegn på, at man er muslim, og det samme gælder spørgsmålet om, hvordan man positionerer sig. Hanne fortæller således:

Meget af det, der skete, da jeg kom ind i den der kreds (af andre konvertitter), det var, at jeg ændrede min tøjstil og det hele. Jeg begyndte at gå med *jilbab* (betegnelse for arabisk overfrakke, der er blevet indbegrebet af islamisk klædedragt). Tørklædet havde jeg så taget på inden. Jeg begyndte at gå med de der meget store hvide tørklæder, som gik mig ned til lårene nærmest. Hele min tankegang ændrede sig, min madkultur og min boligindretning ændrede sig.

I processen bliver objektiverede former for kapital, såsom den tidligere nævnte fjernelse af indianerstatuer til fordel for billeder af Mekka og ofte også islamiske bøger, inddraget som en del af positioneringen som autentisk og praktiserende muslim ligesom detaljer i påklædningen, såsom farven og længden på tørklædet, bliver af vigtighed.

I det netværk af konvertitkvinder, som Hanne er blevet en del af, er der stor fokus på regler, hun bliver f.eks. rettet på, hvis hendes tørklæde i blæsevejr flyver op, så halsen bliver synlig. Der er desuden stærk vægt på kønsadskillelse, mens uddannelse og karriere bliver betragtet som uforeneligt med rollen som muslimsk kvinde. Til

gengæld er konvertitnetværket præget af vægtningen i det arabiske miljø, som alle kvindernes mænd er en del af, på frugtbarhed og børn.

Det sidste krav viser det sig, at Hanne har vanskeligt ved at opfylde, og der går seks år før hun endelig får sit første af to børn ved hjælp af kunstig insemination. I den tid bliver hun i stigende grad kritiseret af de andre konvertitter, der tolker hendes manglende graviditeter som et spørgsmål om, at hun bør være mere ihærdig i sin tro. I det arabiske miljø bliver der også lagt et tiltagende pres på hende:

Børn, det er noget, du helst skal have. Du skal helst blive gravid samme dag, som du bliver gift, nærmest. Der er meget stor fokus på børn og graviditet. Det er så virkelig hårdt, når man ikke kan få børn. Så er det virkelig en hård byrde at have liggende. Det er noget folk, de går virkelig op i. Jeg kunne gå op i centeret f.eks., og så kunne kvinderne komme og lægge en hånd på min mave, og spørge om ikke jeg var gravid endnu. Det var de samme spørgsmål hver gang, der var ikke noget med, hvordan jeg havde det. Det drejede sig kun om, hvorvidt jeg var gravid. Min mand han mærkede det jo også, fordi han fik at vide, at hende der hende må du se at blive skilt fra, for hun kan ikke få nogen børn, og hun er jo også bare dansker. Find dig en af dine egne, for så får du masser af børn, samtidig med at du har en fra dit eget land. Det er meget bedre.

Det bliver på denne måde efterhånden tydeligt for Hanne, at det ikke er nok i det arabiske miljø med religiøs kapital. Hendes manglende graviditeter, og det at hun er dansk, slår tilbage og bliver brugt imod hende. Hendes oplevelse af, at religiøs kapital ikke altid er tilstrækkelig, kan også overføres til mandlige konvertitter, der ofte beretter om, at de har svært ved at blive accepteret som ægteskabspartnere, da fædrene ønsker en svigersøn med samme kulturelle og etniske baggrund.

Hanne bryder langsomt med de muslimske miljøer, hun befinder sig i og begynder at lægge vægt på anerkendte former for kapital i det omgivende samfund. Hun begynder således på en uddannelse som social- og sundhedshjælper og møder kritik:

Det sjove det var så, at da jeg sådan startede min uddannelse, da har der ikke været nogen interesse i det muslimske miljø, hvor jeg færdedes, for hvordan det gik med min uddannelse. Det har mere været, at det ikke var tilladt, for når man er social- og sundhedshjælper, så kommer man i berøring med andre mænd. Det er virkelig noget, vi har kunnet diskutere – om det var tilladt eller ej. Hvor jeg ser sådan på det, at i profetens tid der hjalp kvinderne og fungerede som sygeplejersker under krigene. Noget andet er, at det er syge mennesker, man har med at gøre. Der er nogen, der skal hjælpe de her syge mennesker. For mig at se er det da en god gerning, at man skal hjælpe de her syge mennesker, uanset om man er af hankøn eller hunkøn. Jeg har ikke mødt nogen forståelse for, at jeg har valgt sådan en uddannelse, det har jeg ikke.

Det interessante i forbindelse med feltteorien er her, hvordan Hanne kan siges at forsøge at omveksle det, der i det omgivende samfund er social og økonomisk kapital til religiøs kapital. Det gør hun ved at betragte uddannelsen i forhold til islamiske kilder, hvor profetens koner fungerer som et ideal til efterfølgelse og som autentisk islam samt ved at fremhæve det at tage sig af syge som en god gerning.

Andre eksempler på sådanne omvekslinger er forhandlinger af, hvordan man skal være sammen med sin ikke-muslimske familie. Der foregår f.eks. diskussioner af, hvorvidt man kan være sammen med sin familie til jul. Mange konvertitter fortier således overfor hinanden, at de deltager i julen, da det generelt betragtes som forbudt, men der foregår alligevel refleksioner over, om det kan forsvares. På samme måde overvejes, hvorvidt man skal overholde regler for diæt, når man besøger sin familie. De fleste overholder forbud mod alkohol og svinekød, men er mere forhandlingsvillige, når det gælder, hvorvidt kød skal være halal-slagt. Der argumenteres både i forbindelse med jul og diætregler for, at det også er en islamisk dyd at respektere sine forældre. På denne vis gøres det at omgå forskellige regler for at styrke de sociale bånd til nære slægtninge til en islamisk handling. Disse forskellige former for diskussioner afslører således på sin vis, at der er en bestemt logik, som udefrakommende ting underordnes og omskrives i forhold til.

At være på grænsen

Foruden at påbegynde en uddannelse går Hannes ægteskab også i stykker, og hun bliver her skuffet over både imamens og sin tidligere muslimske families reaktioner og opdager pludselig den betydning som økonomisk og kulturel kapital kan få specielt i en krisesituation. Hun mener, at hvis hun havde været palæstinenser, så ville hendes og mandens familie have mæglet og søgt en overenskomst, men som konvertit stod hun ret alene. Svigerfamilien som hun havde kendt i ti år brød med hende, og imamen, som hun mente burde tale hendes sag, svigtede også. Imamen får en vigtig rolle, da ægteskabet var indgået islamisk uden at være registreret af de offentlige myndigheder, sådan som det faktisk er tilfældet for 1/3 af de kvindelige konvertitter. Ved ægteskabets indgåelse havde hun været ligeglad med udformningen af den islamiske ægteskabskontrakt og specielt med den medgift, hun havde krav på. Dette blev der senere rettet op på af imamen fra den arabiske moske, hvor Hanne begyndte at gå til undervisning efter sin omvendelse. Han rådgav hende og sagde, at det var vigtigt, at der var ordentlige forhold, og at hun fik de ting, hun havde krav på. Derfor fik hun efterfølgende en del guldsmykker af sin mand, hvilket blev betragtet som *mahr* (en medgift som er kvindens og en slags sikkerhed bl.a. i tilfælde af skilsmisse). Da ægteskabet blev opløst skulle imamen så finde frem til en overenskomst mellem dem, og manden krævede at få alle guldsmykkerne tilbage. Da Hanne sagde, at det jo bare var døde ting, så skrev imamen med det samme, at hun havde givet afkald på sin *mahr*. Hun er skuffet over imamen, da hun mener, at han burde fungere som hendes værge, fordi hun er konvertit og ikke har sin far til at tale sin sag.

Efter skilsmissen flytter Hanne til København med sine børn, starter på nyt arbejde som social og sundhedshjælper, tager sit tørklæde af og begynder at kalde sig ved sit danske navn Hanne igen. I hendes tidligere muslimske netværk bliver hun betragtet som frafalden, og hun mister al kontakt med dem, men hun forbliver muslim og finder ind i nye muslimske miljøer præget af tværetniske tilhørsforhold. Her er der større forståelse for hendes argumenter om, at uddannelse og det at hjælpe syge er islamiske værdier, og her bliver der ikke lagt samme vægt på islamisk påklædning i form af bestemte frakker og længden af tørklæder.

Hannes forskellige bevægelser mellem muslimske miljøer er karakteristisk for konvertitter, der ofte som her konverterer fra en gruppe til en anden. Et andet eksempel er Hakim,¹⁷ der starter i et arabisk moske-miljø, hvorefter han kommer ind i et meget tæt socialt fællesskab med bl.a. andre konvertitter i Hizb ut-Tahrir. Han forlader dog Hizb ut-Tahrir igen til fordel for en salafi-gruppe med en islamforståelse inspireret af Saudi-Arabien, samtidig med at han flytter og skifter tøjstil fra jakkesæt og glatbarberet til Saudi-Arabiske kjortler og stort fuldskæg. Atter andre konvertitter shopper snarere mere uforpligtende rundt mellem forskellige grupper og undervisningsforløb og kombinerer på den måde forskellige islamformer. Dette kan betragtes som en moderne tilgang til religiøsitet (Jensen 2007 og Jensen og Østergaard 2007b), men er også mulig fordi muslimer i Danmark er præget af diversitet, som her kan forstås som tilstedeværelsen af talrige muslimske del- eller underfelter.

Konklusioner

Konvertitters position som nytilkomne sætter fokus på grænser, gensidige udgrænsninger og kampe om gangbar kapital, men viser også, at der blandt konvertitter og unge tværetnisk orienterede muslimer er ved at etablere sig et nyt islamisk felt, hvor man i stigende grad forholder sig til de forskellige muslimske miljøer, der opererer i en dansk kontekst, og hvor forskellige former for kapital i form af islamisk viden, kropsliggjorte kapitalformer og etnicitet forhandles.

Feltheorien kan således give inspiration til at betragte konvertitters religiøsiteter og praktikker som et system af positioneringer, der forbindes med et system af positioner. Eller med andre ord kan deres praksis i form af udtalelser og handlinger forstås i forhold til kropslige tilbøjeligheder og omformninger af habitus samt i forhold til de givne sociale betingelser, de befinder sig i.

Det kan dog betale sig at lade det konkrete forhold mellem specialister og lægfolk være noget, der skal undersøges frem for et forhold, hvor lægfolk på forhånd alene betragtes som konsumenter af specialisternes produktion. Lægfolk kan som i dette tilfælde i høj grad være både konsumenter og producenter, og deres kampe kan afsløre ligeså meget om felternes kampe, struktur og grænser som specialisternes. Endelig er der ikke nødvendigvis et bestemt indhold af ortodoksier overfor heterodoksier. Konvertitter er ikke nødvendigvis en slags profeter, der tilbyder en sammen-

¹⁷ Interview med Hakim foretaget 25.05.05 på et universitet.

hængende teologi. Deres synspunkter findes ofte i de muslimske miljøer i forvejen, men bliver accentueret på nye måder og deres synspunkter er sjældent systematiserede. De udfordrer dog imamerne ved at betvivle deres autoritet, ved at have andre krav og behov og ved at genforhandle de former for kapital, der er på spil. Ortodoksier kan heller ikke her entydigt ses som en udvikling væk fra såkaldt magi, hverken forstået som en forestilling om en direkte og mekanisk virkning på verden eller i form af private og skjulte religionsformer.

Kate Østergaard er Cand.mag., Ph.d. og arbejder som ekstern lektor ved Institut for Tværkulturelle- og Regionale Studier, Københavns Universitet

Referencer

- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion-Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Bell, Catherine 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- ____ 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- ____ 1998. Performance. In Mark Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago: Chicago University Press, 205-224.
- Bourdieu, Pierre 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ____ 1987. La dissolution du religieux. *Choses dites*. Paris: Éditions de Minuit.
- ____ 1990. *The Logic of Practice*. Oxford : Polity Press.
- ____ 1991 [1971]. Genesis and structure of the Religious Field. *Comparative Social Research* 13: 1-44.
- ____ 1993. *La misère du monde*. Paris: Ed. du Seuil.
- Bourdieu, Pierre & Monique de Saint Martin 1982. La Sainte Famille: L'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la recherche en sciences sociales* 44/45: 2-53.
- Bourdieu, Pierre and Loïc J.D. Wacquant 1992. *Invitation to Reflexive Sociology*. Oxford: Polity Press.
- Bourque, Nicole 2006. How Deborah Became Aisha. In Karin van Nieuwkerk (ed.), *Women Embracing Islam: Gender and Conversion in the West*. University of Texas Press, 233-249.
- Crossley, Nick 2001. *The Social Body: Habit, Identity and Desire*. London and Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Dianteil, Erwan 2004. Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern. In *After Bourdieu: Influence, Critique, Elaboration*, red. David L. Swartz og Vera L. Zolberg, 65-85. Dordrecht: Kluwer Academic Press.

- Dillon, Michele 2001. Pierre Bourdieu, Religion, and Cultural Production. *Cultural Studies – Critical Methodologies* 1, 4: 411-429.
- Esmark, Kim 2008. Pierre Bourdieu og det religiøse felt. *Gjallerhorn: Tidsskrift for professionsuddannelserne* 6: 28-38.
- Hervik, Peter 2002. *Mediernes Islam* (Islam of the Media). København: Nævnet for etnisk ligestilling.
- Jensen, Tina 2006. Religious Authority and Autonomy Intertwined: The Case of Converts to Islam in Denmark. *The Muslim World* 96, 4: 641-658.
- Jensen, Tina & Kate Østergaard 2004. At blive den anden. *CHAOS Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier*, nr. 41: 9-23.
- _____. 2007a. Omvendelse til islam i Danmark - gætterier og realiteter. In Brian Jacobsen og Margit Warburg (red.), *Tørre tal om troen*. Århus: Forlaget Univers.
- _____. 2007b. *Nye muslimer*. Århus: Forlaget Univers.
- Kühle, Lene 2004. *Out of Many, One: An Theoretical and empirical Study of Religious Pluralism in Denmark from a Perspective of Power*. PH.D. afhandling, Teologisk Fakultet, Århus Universitet.
- Kühle, Lene 2009. Bourdieu om det religiøse felt. *Praktiske Grunde. Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab* 1-2: 7-20.
- Lassen, Søren & Kate Østergaard 2006. Tværnationale bevægelser blandt muslimer i Danmark. In Ulf Hedetoft (red.), *Bortom stereotyperne? indvandrere och integration i Danmark och Sverige*. Makadam.
- Liengaard, Inge 2008. *Normalt er islam jo en fælles ting – Religiøse autoriteter og etableringen af et islamisk felt i Danmark*. PH.D. afhandling ved Aarhus Universitet.
- Mahmood, Saba 2001. "Rehearsed Spontaneity and the Conventionality of Ritual: Disciplines of Salat". *American Ethnologist* 28(4): 827-853.
- Månsson, Anna 2002. *Becoming Muslim. Meanings of Conversion to Islam*. Lund: Etnologiska institutionen.
- Parker, Cristian 1996. *Popular Religion and Modernization in Latin America*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Peter, Frank 2006. Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France. *The Muslim World* 96, 4:707-736.
- Reed-Danahay Deborah 1995. The Kabyle and the French – Occidentalism in Bourdieu's Theory of Practice. In *Occidentalism –Images of the West* red. J.G. Carrier. Oxford: Clarendon Press.
- Rey, Terry 2007. *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London and Oakville: Equinox Publishing Ltd.
- Roald, Anne 2004. *New Muslims in the European context*. Leiden: Brill.
- Starrett, Gregory 1995. The hexis of interpretation: Islam and the body in the Egyptian popular school. *American Ethnologist* 22(4): 953-969.

- Sultán Sjöqvist, Madeleine 2006. *"Vi blev muslimer". Svenska kvinnor berättar. En religionssociologisk studie av konversionsberättelser.*
- Østergaard, Kate 2004. Muslim Women in the Islamic field in Denmark. Interaction between Converts and other Muslim Women. *Nordic Journal of Religion and Society* 1: 29-46.
- Østergaard, Kate 2006. *Danske Verdensreligioner: Islam.* København: Gyldendal.
- ____ 2007. Ritualisering som en del af konversionsprocessen, når danskere bliver muslimer. In *Dansk konversionsforskning*, red. John Damsager og Mogens Mogensen. Århus: Forlaget Univers.

At navigere i det islamiske felt: Muslimske unge i det nordlige Ghana

Annette Haaber Ihle

Navigating in the Islamic Field: Muslim Youth in Northern Ghana: The article presents an understanding of why young Muslims of Northern Ghana increase their religious commitment, wishing to be part of a modern world. It is stated that they place a growing importance on mastering discourse on Islamic morals and it demonstrates that discourse of this kind has increased in connection with an increase of a transnational influence on the local Islamic field. The strengthened relationship between Muslims in West Africa and the Arab world has caused an understanding of Islam which is related to the Wahhabiyya and Muslim Brotherhood traditions. The young committed Muslims of Northern Ghana find that Islam is carrying civilizing properties, as they will through their religious engagement encounter new possibilities of taking part in the modernization process: Because the moral discourse of the religious authorities is emphasizing the authority of the religious texts, it has widened the general access to schooling. Moreover, by stating that engaging in education of almost any kind is to be acknowledged as a religious and moral act, it has legitimized young Muslims becoming engaged in further religious and secular studies. The result of this development has been that the young generation of Muslims is presently creating informal moral communities across former established sectarian lines, through the engagement of which a growth in their self-respect and an increase in their skills for taking part in the development of civil society have been promoted.

Key words: Islamic revival, social movements, Northern Ghana

Denne artikels empiriske grundlag er det antropologiske feltarbejde, som jeg gennemførte i Tamale, regionshovedstad for Ghanas "Northern Region", i tidsrummet 2000-2002, med endnu en undersøgelse foretaget i sommeren 2004. Under et tidligere feltarbejde i 1994 havde jeg forbavset konstateret, at især unge mænd var utrolig engageret i deres religion, islam. De unges religiøse engagement udgjorde en meget central del af deres hverdag og lod til at have en indvirkning på de forventninger, de havde til fremtiden, både hvad angår den eksistens, som skulle udspille sig før og efter døden. Dette var langt fra, hvad jeg havde forventet. I tråd med Webers antagelser antog jeg, at i samfund, som var i gang med at udvikle kapitalistiske produktionsmåder og moderne institutioner som f.eks. skattevæsen, skolevæsen og social-

væsen, ville religion spille en stadig mindre rolle i befolkningens daglige liv (Weber 1995). Og i endnu højere grad antog jeg, at netop de unge ville være centralt placerede i en sådan udvikling og skulle jeg derfor ikke forvente, at de unge i Tamale ville være den del af befolkningen, som var mindst engageret i religion? Mit formål med undersøgelsen blev derfor at afdække årsagerne til, at dette religiøse engagement syntes at eskalere i samme grad som byens unge styrkede deres regionale, nationale og internationale relationer (Ihle 2003: 2).

Unge, moral og det islamiske felt

"Det er islam, som leder mig moralsk, det er den lærdom, at Gud er overalt. Hvis bare jeg lærer Gud at kende i en tidlig alder, så vil jeg kunne føle Guds tilstedeværelse, hver gang jeg handler. Hver gang jeg handler ondt, så føler jeg, at Gud iagttager mig. Jeg ønsker at gøre Gud tilfreds, jeg ønsker at afstå fra at gøre det onde, jeg ønsker at gøre det gode. Grunden til, at Gud fortæller os, at vi ikke skal gøre dette eller hint er, at det vil gavne mig, ikke nødvendigvis Gud. Og så må jeg stoppe, det hjælper mig virkelig".¹

Ovenstående udtalelse skal ses i sammenhæng med den position uden nævneværdig politisk og økonomisk magt, som unge er placeret i i de etnisk organiserede samfund, som Tamale udgør. Tamale er regionshovedstad for den fattigste, mest isolerede, men samtidig geografisk største af Ghanas 10 provinser. I kolonitiden blev regionen betragtet som et britisk protektorat, der ikke, som ordet antyder, i særlig grad blev beskyttet af briterne, men som snarere var at betragte som en region, der skulle beskytte briternes interesser i syd mod andre omkringliggende kolonimagter. Området forblev strukturelt underudviklet både i og efter kolonitiden. Selv om Ghana roses internationalt for sin vilje og evne til at leve op til eksterne långiveres krav, har medaljen haft den bagside, at landet siden slutningen af 1980'erne har fået stadig mindre indflydelse på egne økonomiske strategier.

Der kan derfor observeres enorme både positive og negative forandringer i de sociale og økonomiske strukturer de sidste 10 til 15 år. Siden slutningen af det 20. århundrede er de etniske og slægtsbaserede netværk blevet stadig mere skrøbelige og det sociale ansvar, som disse traditionelt har indfriet, er til en hvis grad blevet overtaget af andre sociale institutioner inden og (oftest) udenfor den offentlige sektor, og i særlig grad af religiøse interessegrupper og organisationer. Selv om Tamale er regional hovedstad og dermed bundet op til den nationale politiske struktur gennem sin regionale, demokratisk valgte regering, ledes det nordlige Ghana (Dagbon) i lige så høj grad af høvdinge, som er udvalgt gennem et slægtsbaseret hierarkisk opbygget høvdingesystem. Samtidig er Ghanas politiske agenda blevet nationaliseret og globaliseret, hvilket har betydet en mere ulige fordeling af kulturelle, økonomiske ressourcer mellem Ghanas nordlige og sydlige provinser.

¹ Interview med ung muslimsk lærerstuderende 2001.

Ghanas islamiske tradition strækker sig tilbage til det 13. århundrede og i dag identificerer beboerne i det fattige Nordghana sig i stigende grad som muslimer, mens befolkningen i det langt mere resourcerige syd er kristne. Det er derfor en udbredt antagelse (og erfaring) både i syd og i nord, at det at være muslim er ensbetydende med at være fattig og uden nationalpolitisk indflydelse. Northern Region ligger således stadig hen som en ø, der udviklingsmæssigt halter langt bagefter de øvrige af Ghanas regioner.

Nationalisering og globalisering har på den anden side betydet en øget adgang til ny viden for en bredere del af befolkningen. Derfor er de unge mennesker i Tamale, hvad enten de er opvokset på landet eller i byen, godt informeret om, hvad der sker andre steder i Ghana, i Vestafrika, i Mellemøsten og i den vestlige verden. De engagerer sig i livet i Tamale motiveret af store forventninger til fremtiden og forestiller sig, at livet i byen vil gøre dem i stand til at løse dem fra fattigdommens, slægtskabets og etnicitetens lænker.

Selvom Tamale huser ca. 350.000 mennesker, fremstår byen snarere som en stor samling af landsbyer end det provinsens centrale område for uddannelse (med grundskoler, gymnasier, lærerseminarier og universiteter), for handel, for religion og for lokal politik, som byen faktisk fungerer som. Selv om mange kristne kirker er repræsenteret i byen, indikerer den store centrale moske, symbolsk placeret på byens umiskendelige højdepunkt, at Tamale hovedsagelig er en muslimsk by.²

At byen er centrum for islam fremgår bestemt også af de mange skilte, som annoncerer alle mulige islam-relaterede aktiviteter. Byen huser en del private islamiske institutioner, som både sammen og hver for sig tilbyder alt fra velgørenhed til familiebegrænsningsprogrammer, beskyttelse mod AIDS, ungerådgivning, biblioteker, sundhedsklinikker og religiøse studiegrupper. Når der kaldes til bøn de obligatoriske 5 gange om dagen fra byens mange minareter, samles størstedelen af byens mandlige befolkning omkring mere eller mindre interimistiske bedepladser, som opstår til lejligheden på hvert et gadehjørne, hvis de troende da ikke beder i en af de mere end 33 større og for nyligt opførte moskeer, som er placerede ved alle større institutioner som markedspladser, skoler, universiteter, hospitaler og daginstitutioner (Ihle 2003: CCCXI). Befolkningens åbenlyse religiøse engagement lader sig også iagttage i de debatter, som foregår hver aften på de større offentlige pladser, på de højere uddannelsesinstitutioner og i den lokale "Radio Savannahs" særlige programmer om islam. Deltagerne i disse debatter er oftest unge mænd og kvinder, og et gennemgående emne for deres debat er vigtigheden af, at man i alt, hvad man gør, handler i overensstemmelse med islamisk moral.

Denne artikel vil afklare, hvorfor de unge muslimer i Nordghana foretrækker at engagere sig i islamisk sanktionerede aktiviteter og hvorfor moralsk relateret diskurs synes at spille en særlig stor rolle i de unges religiøsitet, som feltarbejdets

² Ca. 58 % af befolkningen i Northern Region anser sig selv som muslimer (til sammenligning er der 24%, som identificerer sig som kristne) og antallet af muslimer i selve Tamale overstiger sandsynligvis dette antal, da islam fortrinsvis dyrkes af byboere (2000 Population & Housing Census).

observationer indikerer. Jeg vil argumentere for, at unge muslimers opvisning af moralske dyder gennem deres moralske talehandlinger (hvor de pakker deres udtalelser ind i moralske termer) er en ny (?) måde, hvorpå de etablerer bånd til anerkendte religiøse autoriteter (Austin 1997). Artiklen er et forsøg på ved hjælp af Pierre Bourdieu's sociale teoris analysebegreber – objektive strukturer, felt, typer af kapital, habitus og dispositioner – at relatere udviklingen af de religiøse strukturer i dette samfund til individers dispositioner for at handle på særlige måder, uden at der dog argumenteres for, at der er en lineær og utvetydig relation mellem de samfundsmæssige strukturer og de unges individuelle handlinger (Callewaert 1997: 13ff.; Bourdieu 2000: 136, 142; Järvinen 2000: 344, 350). Som Bourdieu gør det klart, så bliver menneskers socialt afhængige disposition til at agere på særlige måder i særlige situationer og kontekster konstant udfordret af den symbolske værdi, som mennesker tillægger hver ny handling, som finder sted. Denne symbolske værdi har sin egen magtfulde indflydelse på, hvad en given befolkning forventer at deres handling vil føre til og denne forventning sætter grænser for, hvilken værdi en given handling kan tillægges. Mennesket er, siger Bourdieu, i bund og grund socialt og derfor afhængig af social accept (Bourdieu 2000: 187).

I mange af mine interviews gjorde de unge gældende, at det at mestre en religiøs diskurs om moral medførte megen positiv offentlig anerkendelse fra religiøse autoriteter: Imamer, sheiker, skolelærere, forældre o.s.v. "Ekvilibrisme i moralsk diskurs" kan således ses som et formuleret krav om adgang til magtpositioner indenfor det islamiske felt, som de unge antager på sigt vil gøre dem i stand til at ændre deres position på den arena, som den lokale umma³ konstituerer. Jeg vil derfor i denne artikel argumentere for, at det at iscenesætte sig selv som et moralsk og religiøst engageret menneske kan forstås som en ny form for islamisk ungdomskultur, hvor igennem unge muslimer søger adgang til nye og andre former for kapital og til nye rum, hvor magt udøves (Buchholtz 2002: 3; Durham 2000: 116). Moral defineres her som handlinger, som er bredt anerkendte som acceptable og rosværdige i en given lokal kontekst. At være i en position, hvor man har indflydelse på, hvem der anses som en god muslim og hvad der anses som god islamisk moral er således et udtryk for magt i det netværk af relationer, som binder muslimer sammen i Tamale og som skaber et særskilt og selvstændigt islamisk felt. Gennem anerkendelse af disse religiøst sanktionerede handlinger bekræfter de etablerede islamiske autoriter, de nye profeter og de unge lægmuslimer, at de er enige om at kæmpe for at bevare islam som et magtfuldt felt i Tamale.

Det islamiske felt

Bourdieu antager, at religiøs kapital bliver skabt, investeret, udvekslet og akkumuleret indenfor mere eller mindre selvstændige religiøse felter af individuelle handlende, som befinder sig i forskellige positioner. Han understreger vigtigheden af at identifi-

³ Arabisk for: Det muslimske samfund. Begrebet refererer ikke til et geografisk område, men til det sociale fællesskab, som en befolkning af muslimer udgør, enten lokalt eller globalt.

cere de specifikke og til tider modsatrettede interesser, som forskellige religiøse autoriteter har i deres felt, og at identificere de strukturer, som sætter dem op imod hinanden. Det er altså vigtigt at afdække de interesser, der konstituerer det aktuelle religiøse felt og de måder, hvorpå de religiøse autoriteter konkurrerer for at værne om disse interesser. I analysen af det religiøse felt peger Bourdieu på vigtigheden af at forholde sig til en bred vifte af strukturelle betingelser, som ligger til grund for aktiviteter, som de aktører etablerer, der finder det vigtigt at bevare det religiøse felt (Bourdieu 1991). Han gør ydermere opmærksom på, at aktørerne i feltet ikke altid er bevidste om hvilke sociale, økonomiske, politiske eller kulturelle betingelser, der gør sig gældende her. Ethvert religiøst felt skal derfor forstås som en arena, hvor produktion, cirkulation og ejerskab til værdifulde varer, service og viden er grundlag for at respekt tillægges bestemte aktører og hvor aktører, der befinder sig i forskellige positioner i feltet, derfor kæmper for at akkumulere og monopolisere forskellige former for kapital for derefter at kunne bevæge sig til mere respektable positioner (Schwartz 1996: 79).

Under mit feltarbejde kunne processer, som skaber dynamikken i Bourdieus religiøse felt, observeres i Tamale: Diskussioner, voldelige kampe og endog mord havde længe fundet sted mellem forskellige muslimske undergrupper over fortolkninger af islamiske dogmer og deres konsekvenser for rituel og moralsk praksis. Selv om disse begivenheder ofte søgtes tiet ihjel af mine informanter, blev jeg hurtigt opmærksom på de mere eller mindre voldelige sammenstød og diskussioner om den rette definition af den gode muslim, som fandt sted på gader og veje, i diverse medier, ved offentlige møder og på uddannelsesinstitutioner, hvor både lægfolk og unge såvel som ældre og etablerede religiøse autoriteter tog del. I særlig grad handlede disse disputter om karakteren af islamiske ægteskabsprocedurer, vigtigheden af at være islamisk gift, muslimers rette klædedragt, muslimers særlige forpligtelse til at tage del i udviklingen af lokalsamfundet, den rette definition af godt islamisk lederskab, muslimers pligt til at tage del i den offentlige debat og uddanne og blive uddannet, o.s.v. I disse diskussioner var det åbenlyst, at folk talte mere om respekt og prestige i relation til islamisk moral end om andre markører for høj religiøs status. Spørgsmålet for mig blev således at afklare, hvorvidt islamisk moralsk praksis skabte distinktioner mellem individer og grupper eller modsat, om moralsk adfærd og diskussionerne omkring emnet var i færd med at samle et allerede opsplittet islamisk felt.

I antagelsen af at islam i Tamale udgør et selvstændigt religiøst felt i Bourdieu's forstand, er det nødvendigt at tage et par forbehold: Literate muslimer har været aktive som religiøse eksperter, handlende og jurister over hele Vestafrika siden det 17. århundrede og en magtfuld social klasse af muslimske lærde har siden været knyttet til lokale etniske aristokratier som politiske rådgivere på alle regeringsniveauer (Levtzion 1968: 92 ff). Opkomsten af religiøst lærde, hvis autoritet ligger i nye former for præsteuddannelser og som indtager selvstændige præsteprofessioner, uafhængige af andre beskæftigelser som landbrug, skrædderi, undervisning eller healing, er imidlertid af nyere dato. Dette synes at indikere at islam i Tamale er i en proces med at udvikle sig til et selvstændigt religiøst felt, hvor specielt de unge indtager en særlig

magtfuld rolle som lægfolk i en kamp, hvor deres position og fornemmelse for spillet bliver af absolut vigtighed for deres egne muligheder for at begå sig og avancere i, men også udenfor feltet. Ved at udfordre de etablerede autoriteter på deres forskellige definitioner af den gode muslim har de indflydelse på hvilke nye profeter, der kan forlade deres position som netop nye og istedet blive en del af den anerkendte gruppe af *'ulamâ'*.⁴

Det er samtidig nødvendigt at understrege, at skønt de muslimske unge er dybt berørt af deres opvækst i dette lokale islamiske miljø, så må de stadig betragtes som selvberørende agenter. Derfor kan analysen ikke begrænses til at omfatte internaliserende og socialiserende aspekter, men må også beskæftige sig med, hvordan de unge definerer sig som muslimer under indtryk af de følelsesmæssige relationer, som de etablerer med de religiøse mennesker: Deres forældre, medstuderende, lærere og andre religiøse personligheder, som de møder på deres vej (Holland & Lave 2001:31). Især er det vigtigt at have øje for, at de følelsesmæssige relationer, som de unge etablerer til religiøse autoriteter, kan skabe et gensidigt bånd af forpligtelser, hvori der også er indlejret løfter, som rækker langt ind i fremtiden.

Valget af Bourdieus teoretiske ramme tilskynder således til at afdække et dialektisk forhold mellem de samfundsmæssige og dermed også religiøse strukturer, der dominerede og dominerer de unges barndom og ungdom og deres nuværende religiøse engagement. Analysens mål er at beskrive den dynamik, der karakteriserer det islamiske felt i Tamale, hvilke religiøse autoriteter, der dominerer her, hvem der tidligere har og stadig udfordrer disse, hvilke konsekvenser dette har haft for magtbalancen i det islamiske felt og for hvilke former for religiøs kapital, der er i høj kurs blandt de unge muslimer for øjeblikket. En sådan analyse vil forhåbentlig gøre det tydeligt, hvorfor unge muslimer i Tamale forventer, at den omtale i moralske termer af deres aktuelle praksis og af deres planer for fremtiden tillægges så stor symbolsk værdi indenfor det islamiske felt, at denne vil styrke deres sociale mobilitet.

At være ung i det etniske felt

Jeg har antydnet ovenfor, at det at være ung i Tamale er forbundet med en magtesløshed, som rammer mere end de 35 % af byens befolkning, som er mellem 15 og 40 år. Ældre mennesker fungerer oftest som religiøse ledere af regionens dominerende etniske grupper (dagomba, gonja, hausa og mamprusi) forfædrekulter, som – selv om de allerfleste beboere i Tamale anser sig selv som muslimer – stadig spiller en stor rolle i byens daglige politiske og sociale liv. På grund af (og ved hjælp af) denne tradition vedligeholder fortrinsvis de ældre mænd de sociale strukturer som betyder, at høj alder tillægges stor symbolsk værdi. Derfor er magtpositioner oftest associeret med mennesker i høj alder. Ældres rettigheder og privilegier betyder, at sønner underlægges fædre og fædres og mødres brødre og disse relationer af afhængighed, som denne magtfordeling skaber, udarter ofte til konflikter mellem generationer.

⁴ Arabisk for de lærde i islamiske videnskaber, der agerer som fortolkere, lærere og beskyttere af de islamiske doktriner og den islamiske lov, d.v.s. imamer, sheiker, prædikanter og dommere.

Når de unge ikke har en egen selvstændig indkomst, sætter dette forhold de unge i en sårbar position, fordi adgang til uddannelse, jobs og sundhedsforanstaltninger således skal sanktioneres af de ældre generationer. Ofte kategoriseres mænd stadig som unge, selv om de er langt oppe i trediverne, og dette i særlig grad hvis de ikke har været økonomisk i stand til at gifte sig og stifte familie. Helt voksne og uafhængige bliver de unge først, når deres far, farbror og morbror er døde. Dette forhold indikerer, at unge mennesker i det nordlige Ghana, kvinder såvel som mænd, befinder sig udenfor de vigtigste socioøkonomiske beslutninger og dermed også på grænsen af den politiske og offentlige sfære.

Det traditionelle politiske høvdingesystem har beholdt sin betydning, fordi staten koncentrerer udvikling og magt langt mod syd. I dette system er det mænds (til dels konstruerede) afstammingslinie der afgør, om en given slægt tilhører den ene eller anden af to dominerende klasser: de kongelige eller de menige. Regeringen af Dagbon har siden slutningen af 1800-tallet været knyttet til to aristokratiske klaner, Abudu og Andani, hvorfra høvdinge på de højere niveauer på skift er blevet udvalgt. Det er de øvrige klaners lod at agere menige (commoners) med kun snæver adgang til etnisk baseret politisk magt. Unges position som magtesløse er således også afgjort af, i hvilken grad deres slægtslinie er i stand til at knytte sig an til disse to royale klaner.

Når det over en længere periode ikke lykkes sønner af høvdinge at blive valgt til høvdingepositioner, så mister deres slægtslinie sin aristokratiske status. Og når de to kongelige klaner samtidig producerer langt flere sønner, end der er embeder til, så bliver konkurrencen om embederne mellem disse sønner stadig hårdere (Goody 1968: 111). Ungdomskategorien, som den defineres i det nordlige Ghana, konstrueres således ikke kun af biologisk alder, men i lige så høj grad af, hvilke sociale relationer den enkelte unge mangler. Konsekvensen af den øgede konkurrence mellem sønner, som formelt har ret til, men ikke krav på politiske positioner, synes at betyde, at afstamning og slægtskab som konstruerede biologiske begreber mister deres betydning som symbolsk kapital. Vejen ud af ungdommens magtesløshed synes at gå via beherskelsen af praktikker, som demonstrerer de unges ønske om at etablere relationer til magtfulde klaner ved at erhverve sig de nye former for kapital, som er anerkendt af disse. Ungdomskategorien er således socialt konstrueret, idet den er afhængig af de etniske, religiøse, køns- og klassemæssige relationer, som de unge har eller ytrer ønske om at etablere; af de forventninger, som disse relationer har til de unge; og af de typer af kapital, som de unge derfor søger at erhverve sig. I denne sammenhæng synes religiøs kapital og de færdigheder, der er knyttet til at håndtere denne form for kapital at spille en stadig stigende rolle som en form for "empowerment" af de unge og således også for den sociale mobilitet til positioner, som de unge ønsker at opnå indenfor det etniske felt. Man kan sige, at det etniske felt har bevaret sin magt og dermed sin tiltrækningskraft, mens de former for kapital, som før var dominerende her, har ændret karakter. Stadig flere unge, som er placerede i lavere høvdingepositioner, forlader deres lokale landsby og begiver sig til Tamale og endog

helt til Accra for at styrke deres religiøse viden og deres relationer til religiøse autoriteter i den hensigt at kvalificere sig til højere høvdingeembeder.

Empirisk baggrund

Som nævnt ovenfor trækker denne artikel på flere længere og kortere perioders antropologisk feltarbejde (Ihle 2003: CCCII ff.). Specielt gav de indsamlede livshistorier mig en bedre forståelse af hvilke tiltag, de unge muslimer selv opfattede som vigtige religiøse handlinger, hvilke intentioner der i deres øjne motiverede disse handlinger og hvad de forventede ville blive det fremtidige resultat af disse. Livshistorierne understregede tillige, at følelser af accept og afvisning havde haft en væsentlig betydning for de unges religiøse engagement siden deres barndom. Mens nogle erindrede, hvordan deres fædre benovet havde lyttet til deres fortolkning af koranen, var andre unge stadig tyndt af den smerte, følelse af svigt og af nederlag, som de forbandt med erindringen om, hvordan de havde været ude af stand til at tåle den religiøst sanktionerede vold, som de havde mødt i koranskolen. Ved at relatere disse følelser til på den ene side de objektive betingelser, der strukturerer dette samfund, (som f.eks. de begrænsede muligheder for uddannelse) og på den anden side til de personlige erfaringer, som hver enkelt ung informant havde gjort sig, blev det tydeligt, at de unge også havde ikke-bevidste motiver for deres religiøse aktiviteter.

Desuden indikerede en spørgeskemaundersøgelse, at de unge kunne observere at et stigende religiøst engagement havde fundet sted i dem selv og blandt deres medstuderende, kolleger og venner i Tamale de sidste par år inden mit besøg,

Tidlige forandringer i det islamiske felt

Den politiske og økonomiske isolation, som Ghanas nordlige region gennemlevede under, men også efter kolonitidens afvikling, faldt sammen med en øget interaktion mellem Vestafrikas og Mellemøstens religiøse institutioner. Selv om det sufistiske Tijaniyya broderskab havde været repræsenteret i området siden begyndelsen af det 19. århundrede, konsoliderede broderskabet ikke for alvor sin position før begyndelsen af 1950'erne, da Ibrahim Niass, en kendt og respekteret sheik fra Senegal, som havde studeret i flere årtier ved religiøse centre i både Mellemøsten og Nigeria, aflagde besøg i Tamale. Som sufiorienteret muslim lagde Niass vægt på islams esoteriske ritualer, som gennem mystiske oplevelser skal bringe menigheden tættere på gud. Mens de lærde sufier i kraft af deres position er tvunget til at yde eller deltage aktivt i disse ritualer, er det de muslimske lægmænds pligt at nyde de velsignelser fra Gud, som de religiøse lederes engagement afføder.

Den sufistiske tilgang til islam havde således etableret to grupper af troende i Tamale, som så mange andre steder i Vestafrika, karakteriseret af de forskelle, som gjorde sig gældende i deres religiøse praksis og form for engagement: En religiøs elite, som gennem udøvelsen af klart definerede ritualer etablerede hele menighedens gudsforhold på baggrund af de velsignelser fra Gud, som disse ritualer skabte og en bredere gruppe af lægfolk, hvis ansvar det var at tage imod disse velsignelser,

nyde dem og derigennem blive motiveret til at bekymre sig om og engagere sig i det muslimske samfunds velfærd.

Sheik Niass' ivrige understregning af disse sufistiske karaktertræk blev mødt af voldsomme negative reaktioner og foranledigede snart efter, at en gruppe muslimer i Tamale samledes om at manifestere et brud med sufismen. Dette blev samtidig et brud med den hausarelaterede gruppe af de islamiske ledere i Tamale, hvis religiøse autoritet ikke primært grundede sig i egne meritter, men snarere tenderede til at gå i arv fra far til søn indenfor visse religiøst anerkendte sufislægter (Wilks 2000: 102). Først i 1967 havde denne nye gruppe opnået så tilstrækkelig støtte i befolkningen til deres afvisning af sufismen, at den kunne demonstrere sit brud ved at afholde fredagsprædiken i den nyetablerede moske, Sakasaka. I 1967 tilsluttede denne sekt, som den betegnes lokalt, sig Ahlu Sunna wa al Jama'at,⁵ en national samling af ghanesiske studerende, som havde studeret i Medina i Saudi Arabien på et velrenommeret universitet for udenlandske studerende.

Det skriftorienterede paradigme

1960'ernes reform af det islamiske felt i Tamale var på en gang inspireret af traditioner, som havde deres rødder i de saudiske wahhabiers konservatisme og de, der hylkede det egyptiske muslimske broderskabs aktivisme. Nogle år efter Niass' besøg i Tamale introducerede Ahlu Sunna det "skriftorienterede paradigme", som havde rod i begge disse traditioner og dette har siden har sat sine dogmatiske og praktiske aftryk på hele Tamales islamiske felt (Ihle 2003: 110).

I modsætning til den sufiorienterede tradition, som baserer sig på mundtlig overlevering fra den religiøse autoritet til den uerfarne elev og disses tilknytning til særligt anerkendte slægter, insisterede tilhængerne af det skriftorienterede paradigme på, at enhver muslims religiøsitet alene må basere sig på læsning af de kanoniske tekster, Koranen og Hadiths, ikke på hidkaldelse af mystiske kræfter fra Gud gennem lokalt anerkendte ritualer.⁶ Således understreger et medlem af "Muslim Development Fund", som samler en del af byens intellektuelle spidser, hvor vigtigt det er at luge alle lokale og dermed udogmatiske ideer om islam ud af den religiøse praksis, da disse er udtryk for fortolkning, der truer den rette islamiske livsstil. Derfor må de troendes religiøse erfaring ikke tilegnes gennem vedkommendes esoteriske oplevelser, men må i stedet være en følge af rationelle studier, som alle muslimer i teorien er i stand til at (og bør) gennemføre (Brenner 2001: 8).

Fortalere for det skriftorienterede paradigme indvarslede en fremtid, hvor fromhed og moral skulle fremme muslimernes antimaterialisme og fordringsløshed og de krævede, at disse dyder skulle præge de rette muslimers daglige praksis. De vakte muslimer skulle optræde beskedent og moderat i beklædning og i forbrug og de

⁵ Arabisk for "gruppen, der følger den rette vej".

⁶ Dette syn på religiøse tekster bliver ofte forbundet med religiøs fundamentalisme i den brede offentlige diskurs. Jeg har med vilje afstået fra at bruge denne betegnelse, da den ikke anvendes af medlemmerne af Ahlu Sunna selv, og fordi ordet fundamentalisme ofte fejlagtigt forbindes med religiøs vold og terror. Herved skabes et forvrænget billede af denne meget forskelligartede gruppe af muslimer.

skulle demonstrere "kontrol" af deres følelser, kroppe, deres egne planer for fremtiden, deres børns religiøse og sekulære uddannelse og af deres opførsel. For at teksten kunne studeres i den hensigt at fremme en sådan udvikling, blev færdigheder som at kunne tale, læse og skrive arabisk i højeste grad anerkendte former for kapital for de, der støttede det skriftorienterede paradigme (Sadaala 2004: 49).

Profeterne og skabelsen af et nyt lægmandsskab

Både på kort og på lang sigt kom introduktionen af det skriftorienterede paradigme til at ændre magtbalancen i det islamiske felt. Paradigmets ideologi etablerede særlige praktikker som religiøse dyder, som skulle karakterisere den sande muslim. Han eller hun skulle som sagt være bekendt med de centrale religiøse tekster, demonstrere vilje til i det offentlige rum at formidle denne lærdom videre (undervise og lade sig undervise) og optræde som socialt og økonomisk ansvarlig for den lokale og internationale muslimske menighed, "ummaen" (The Encyclopaedia of Islam: 861). Dette nye paradigme skulle styrke forbindelsen mellem religiøs viden og personligt ansvar og handlen i forhold til de behov, som kunne spores i det omgivne lokalsamfund.

For at få ummaens opbakning til denne fortolkning blev der lagt mere vægt på at organisere missionsaktiviteter, der fortrinsvis var rettet mod sufitilhængere, og relationerne til det islamiske Mellemøstens religiøse institutioner blev udbygget og styrket for at knytte an til inspiration herfra. Fra 1970'erne og frem øgedes det antal af afrikanske studerende fra Ghana og hele Vestafrrika i øvrigt, som studerede både religiøse og sekulære fag og emner ved institutioner i Mellemøsten og Nordafrika. Religiøs litteratur, udgivet og betalt af mellemøstlige privatinstitutioner og statsvirksomheder, cirkulerede overalt i Ghana og mellemøstlige regeringer og enkeltpersoner støttede bygningen af moskeer og skoler og finansierede afholdelse af workshops og andre uddannelses- og missionsaktiviteter i Tamale og i deres egne lande. De muslimske unge så disse tilbud om studieophold som en mulighed for både at uddanne sig og stifte bekendtskab med verden udenfor Nordghana og tog derfor imod dem med kyshånd.

Mest begejstring vakte de nye autoriteters understregning af den lige adgang, som alle muslimer burde have til den religiøse tekst og de konsekvenser, denne fortolkning fik for børn og unges uddannelsesmuligheder (Sadaala 2004: 59). Dette gav nemlig anledning til etableringen af nye religiøse masseuddannelsesinstitutioner, madrassaer, hvor undervisningen foregik på arabisk og nu om dage på engelsk, med lige adgang for alle muslimske børn uanset den religiøse eller etniske "kvalitet" af barnets slægt. Disse nye islamiske uddannelsesinstitutioner lod sig snart inspirere af mellemøstlige universiteter som f.eks. Al Azar i Kairo, som siden 1920'erne havde plæderet for at al viden, religiøs som sekulær, dybest set var at betragte som religiøs viden (Stenberg 1996; Skovgaard-Petersen 2007). Flagskibet for denne nye type skole, Anbariyya Islamic Institute i Tamale, havde (og har stadig) plads til flere tusinde børn og unge, som kommer ikke bare fra alle dele af Ghana men fra hele det vestlige Afrika: Senegal, Niger, Mali og Nigeria.

I perioden fra begyndelsen af 1970'erne og fremad, hvor den unge generation af fattige ghanesere i stigende grad blev udelukket fra at høste frugterne af øget politisk frihed og nye økonomiske muligheder, blev de nye religiøse ledere, som støttede det skriftorienterede paradigme, i stand til at tilbyde de unge muslimer bred religiøs og sekulær viden, sprogkundskaber og eksamenspapirer, som dokumenterede denne viden. Disse former for religiøs kapital syntes tilmed snart også at kunne veksles langt udenfor det islamiske felt, f.eks. når de religiøse eksamenspapirer banede vej for de unges adgang til lærerseminarier og højere læreranstalter, til stillinger i det private erhvervsliv eller i den offentlige sfære og når den gjorde dem eftertragtede på ægteskabsmarkedet.

En ung veletableret jurist, velbevandret både i det islamiske og sekulære lovkompleks, som i 2003 havde opnået en position som religiøs autoritet, forklarer her, hvordan han fandt sit incitament til at forandre verden i den nye form for religiøs viden, som var disse store islamiske masseinstitutioners kendemærke:

Det var gennem mit engagement i religionen at jeg valgte at begynde i skole, da jeg var 16 år. Fordi jeg forstod at gammeldags religiøs uddannelse i sig selv ikke kunne give mig svarene på alle de spørgsmål jeg havde. Og det er der at sekulær uddannelse kommer ind, det åbner dit sind og derigennem erkendte jeg dette: Især i det ghanesiske samfund lyttes der intenst til, hvad jurister mener, de er højt respekterede og de ved meget. Så jeg tænkte, at jura ville give mig en form for position i samfundet, hvorfra jeg kunne tale og blive hørt... Mit mål i livet er at skabe en retfærdig verden. Mit mål er at ændre folks synspunkter og overbevisninger.⁷

De nye masseinstitutioner foranstaltede en reform af det ghanesiske skoleudbud i lokalsamfund langt mod nord, hvor det officielle skolesystem altid har stået ekstremt svagt (Bening 1996). Siden slutningen af 1980'erne har religiøse ledere etableret en fælles institutionel ramme for muslimske børns religiøse og sekulære grunduddannelse i samarbejde med den ghanesiske stat. De privatejede engelsk/arabiske skoler har deres eget religiøse curriculum, mens deres sekulære uddannelse organiseres og betales af den ghanesiske stat. Staten har naturligtvis set samarbejdet med disse private religiøse skoler som en mulighed for at introducere skolegang i et område, hvor de muslimske forældre hverken har haft økonomisk formåen eller motivation til at bibringe deres børn sekulær basisviden. I 2001 udgjorde de engelsk/arabiske skoler ca. 48 % af alle grundskoler i Tamale⁸ og børn af begge køn blev undervist i lige stort antal.

⁷ Livshistorie interview med 34-årig færdiguddannet jurist, som først efter 10 års koranskolegang påbegyndte sin grundskoleuddannelse som 16-årig. Juristen var i 2001 leder af Tamales skattevæsen.

⁸ Ifølge "Number of pupils in Primary schools under the Islamic Educational Unit 1999/0, Tamale", "Names of Primary & Junior secondary schools under the Islamic Educational Unit, Tamale", & "Arabic Instructors in the Tamale Municipality", source: Northern Regional Office, Islamic Educational Unit, Tamale.

De unge lægfolk

Den islamiske reformideologi synes i dag at tiltrække unge muslimer med meget forskellige baggrunde og af begge køn (skønt flere mænd end kvinder): Studerende, offentlig ansatte, håndværkere, hjemmegående og arbejdsløse. De har alle tilbragt en del eller hele deres skolegang i de muslimske privatskoler, som blev etableret som et resultat af den første "lavislamistiske" reformbølge, som blev resultatet af introduktionen af det skriftorienterede paradigme.

Så godt som ingen af de unge lægfolk er derfor konvertitter fra andre religioner – de unge er snarere "født ind i religionen", og de ønsker at genopvække det religiøse engagement, som de har observeret i deres forældres generation, selv om ingen af dem på den anden side har lyst til at styrke deres tilknytning til de islamiske undergrupper, som dominerer Tamales islamiske felt og hvis ledere de er opdraget til at respektere. Ikke alle er engageret i at fortolke det skriftorienterede paradigmes dogmer hele tiden og i alt hvad de foretager sig. Fælles for dem alle er dog, at deres reformorienterede religiøse engagement kan ses som en konsekvens af den svaghed og magtesløshed, som karakteriserer de positioner, de kan indtage i de etniske, slægtsbaserede og sufirelaterede religiøse strukturer, som stadig dominerer i Tamale. Adspurgte tillægger langt de fleste af disse unge hverken deres slægtsmæssige eller etniske identitet nogen særlig betydning, de er som oftest også uden tilknytning til de adelige slægtslinier. De unge muslimske kvinder ser ydermere sig selv som marginaliserede og magtesløse, fordi kvinder traditionelt har haft begrænset adgang til det offentlige rum og de politiske institutioner, som dominerer dette.

Skriften, de etablerede religiøse autoriter, de nye profeter og de unge lægfolk

De unge muslimer er, som ovenfor nævnt, vokset op i et miljø, hvor enhver praksis, der kan højne deres egen og dermed deres slægts kvalitet ligger som en skjult motivation eller som en uerkendt, men højt logisk praktik for al offentlig optræden. De unge er med andre ord disponeret for at efterspørge de former for kapital, der giver adgang til prestige i dette offentlige på en gang etnisk og religiøst definerede rum. Både de nye religiøse autoriteter og de unge muslimer har en næsten instinktiv forståelse af, at sufitraktionen er forbundet til karismatisk lederskab, hvor religiøs magt er afhængig af den religiøse leders evne til at samle menige proselytter omkring sig (Weber 1968: 1112). I ethvert møde, som foregår i offentligt regi, vil de unge derfor altid være ivrige efter at tilkendegive, hvor tæt de står i forhold til de religiøse grupperinger, som dominerer det islamiske felt. Dette gøres ved f.eks. at anvende en bestemt diskurs (salvelsesfuld, truende, nedgørende), ved at lufte bestemte holdninger til et forholdsvis snævert repertoire af emner (moral, politik, demokrati, korruption) ved at klæde sig på en bestemt måde (i tætsiddende, spartanske lange skjorter, hjembragt fra Mekka eller i farverige, guldbroderede kjortler), ved at recitere koranen (stille og ensformigt eller melodisk messende), ved at bede på en bestemt måde (med armene langs siden eller krydsede over maven), ved at indlede deres bøn med et

bestemt vers eller udelade dette og ved at bruge kroppen og stemmen højrøstet og aktivt eller moderat og tilbagetrukkent.

Det skriftorienterede paradigme har således udfordret den sufiorienterede tradition på en særdeles praktisk måde og har over de sidste 30-40 år skabt et dialektisk afhængighedsforhold mellem nye religiøse autoriteter, som i 1960'erne introducerede dette paradigme og en stor gruppe af unge engagerede muslimer i Tamale, der har fulgt opfordringen fra disse om at engagere sig på bestemte måder i hverdagslivet, uddanne sig sekulært og oftest i mellemlange servicefag, undervisning og sundhed og akademiske naturvidenskabelige og tekniske fag. De nye autoriteter er kun anset som islamiske eksperter og ledere, så længe den store ungdomsårgang af muslimer bifalder deres definitioner af, hvad der konstituerer religiøs kapital, mens de unge kun kan nyde anerkendelse i det religiøse felt, så længe de gør sig umage med at tilegne sig og profilere sig i de offentlige rum via former for kapital, som er anerkendt af disse nye profeter. Disse to grupper er med andre ord helt afhængige af hverandre.

De nye religiøse autoriteter føler sig først og fremmest tiltrukket af Ahlu Sunna, som nu omfatter en meget bred og forskelligartet gruppe af religiøse ledere lige fra universitetsprofessoren, gymnasirektoren, udviklingskonsulenten, mureren og cykelsmeden, alle vestligt klædt og med holdninger til kvinder, lov og uddannelse, som lige så let er at finde i ethvert vesteuropæisk land, til de troende, som Esposito har kategoriseret som traditionelle islamiske lærde (Esposito 1998: 228). Disse mænd er højt uddannede i de videnskaber, der er knyttet til studiet af islams skrifter, de taler meget lidt eller intet engelsk (som er Ghanas officielle sprog), de klæder sig fortrinsvis i arabisk inspireret klædedragt, bruger hverken ur eller smykker, de afviser brug af elektroniske hjælpemidler og de føler sig klart utilpasse, når de er tvunget til at kommunikere med enhver kvinde, som ikke tilhører deres nærmeste familie. Opslutningen omkring det skriftorienterede paradigme har derfor efterladt dette islamiske underfelt heterogent og splittet: På en gang konservativt og moderne, kollektiv- og individorienteret, orienteret mod både Vesten og Mellemøsten, på en gang dominerende og frisættende og dermed er den doxa, som råder her, i stigende grad blevet åben for fortolkning (Järvinen 2000: 356).

Frisættende moralsk diskurs

Den store gruppe af unge, som de sidste 10-15 år har fungeret som støtter for det skriftorienterede paradigmes autoriteter, ses nu i færd med at introducere nye fortolkninger af dette paradigme. Fordi det lykkedes det skriftorienterede paradigmes fortalere at etablere adgang til sekulær viden og praktiske færdigheder for en større del af Tamales børn og unge og forbinde disse evner med forestillingen om "den sande muslim", er de unge blevet i stand til på individuel basis at læse, skrive og tilegne sig viden om verden og om deres religion. Man skal ikke være blind for, at de unge ved at forfølge de nye profeters former for kapital, også har fået adgang til andre felter, som f.eks. uddannelsesfeltet, som ligger udenfor de nye religiøse leders "jurisdiktion". Fra de nye autoriteters side har det erklærede mål derfor været at påvirke

de unge menneskers følelser og give dem en bevidsthed af skyld, angiveligt for at forhindre at de unge giver efter for de syndige fristelser, som den sekulære (og i deres øjne vestlige) verden tilbyder, således at de pådrager sig "syndige erfaringer".

Ved at identificere sig med de religiøse færdighedskrav og leve op til disse krav har en minoritet af de unge muslimer til en vis grad fået adgang til anerkendte religiøse positioner. Majoriteten af den stadigt voksende gruppe af unge har dog ikke denne mulighed, fordi de mangler den intellektuelle baggrund til på overbevisende måde at tilegne sig de basisvidenskaber, der er knyttet til studiet af islam. Udsagn som f.eks. "Jeg har valgt at blive lærer for at kunne fungere som rollemodel for de muslimske piger", "Jeg vil være pilot, så ghanesiske muslimer, som vil på pilgrimsrejse til Mekka, kan være trygge for, at de når frem." "Jeg ønsker at blive sygeplejerske, for at også muslimske kvinder kan føle sig trygge på hospitalet", "Efter min mening må vi muslimer opføre os ydmygt og det er derfor jeg klæder mig simpelt og kun ejer få ejendele" og "Islam hjælper mig til at kontrollere min sexlyst, min tid og min krop og det er det, der skal til for at udvikle et civiliseret samfund" er alle eksempler på, hvordan nutidig praksis og fremtidige mål iscenesættes som kendetegnende for den talendes moralske dyder. Når de unge leverer sådanne "talehandlinger", skaber de sig på en gang et omdømme som moralsk ansvarlige, de legitimerer deres individuelle valg og ønsker for fremtiden religiøst og samtidig fastsætter de nye islamiske og moralsk anerkendte normer for f.eks. uddannelsesvalg, køn og kønsrelationer, forældreskab og klædedragt (Rappaport 2001: 53). Disse forandringer i de unges religiøse og særdeles performative praksis kan ses som rituelle indekser (Rappaport 2001: 54-5), der tilkendegiver, at de unge stadig ønsker at demonstrere deres tilknytning til det religiøse felt, men at de også har individuelle og sekulære visioner for fremtiden. For at det skal lykkes dem at balancere deres ønsker mellem religiøs anerkendelse og egne mål, må deres publikum opfatte deres diskurs som netop moralske (tale)handlinger og ikke som almindelig hverdagssnak, udtalelserne må være bevidste, de må være henvendt til en defineret tilskuerskare, de må følge særlige regler – ved f.eks. at referere til bestemte sura og ayats,⁹ og endelig må publikum være overbevist om, at de unges udtalelser vil afføde bestemte resultater. Når de unges referencer til islamisk moral bærer disse karakteristika, kan de anses som indekser på de relationer til det religiøse felt, som de unge ønsker at vedligeholde eller forstærke. Man kan anføre, at deres moralske talehandlinger får karakter af at være ritualiserede hverdagshandlinger, som på en gang forandrer de unges egen og omgivelsernes opfattelse af dem som dedikerede muslimer.

At skulle leve op til kravene om at erhverve sig intellektuelle færdigheder og udøve retskaffenhed udgør således en dobbelt byrde, men også en dobbelt chance, der synes at styrke den bredere gruppe af unge muslimers muligheder for at fungere i det islamiske felt som vægtige aktører. Stadig oftere og mere intensivt kunne jeg observere, at de unge snarere forsøger at styrke deres religiøse kapital i deres jordiske liv

⁹ Sura: et kapitel i Koranen; ayat: et vers i Koranen.

ved at "bevise", at deres "moraliske kvalitet" har indflydelse på de praktiske valg, de tager i deres dagligdag, hvad angår uddannelse, engagement i social og politisk arbejde og valg af fritidsbeskæftigelser, angiveligt med det endelige mål at sikre dem en plads i himlen efter dommedag.

Jeg synes at muslimer bliver nødt til at være aktive i politik fordi politik har brug for folk, som er dedikerede, som er til at stole på, som vil være åbne og til at stole på i alt hvad de gør. [Det går galt] fordi vores politikere mangler gennemsigtighed. De lover dig bare noget, som de ikke kan holde. Jeg tror at det er derfor muslimske unge ikke vil engagere sig [i politik]... Vi må også bidrage til at udvikle vores lokalsamfund og hele vores land. Man behøver ikke at støtte bestikkelse og korruption her og der, nej. Jeg mener at vi skal bidrage til at gøre "Mor Ghana" til et bedre sted at leve... Og det bedste ved det hele er, at jeg derfor ved at i livet efter døden, der har jeg altid et sted at gå hen. Men før jeg kan gå til paradiset og nyde, må jeg gøre noget for denne verden, bruge mine evner. Jeg tror at Gud vil belønne mig for det. Det giver mig håb.¹⁰

Moraliske talehandlinger, som den ovenstående er et eksempel på, får følelsesmæssig kraft, der virker som motivation for unge, når de bliver knyttet til forventninger om deres position på dommedag, præget af både håb, usikkerhed og endog frygt (Strauss & Quinn 1997: 268). Ved at understrege de positive samfundsmæssige konsekvenser af, at unge tager personligt ansvar for deres eget liv såvel som for de svage i samfundet – ved at understrege den samfundsmæssige værdi af personlig flid og ved at beskrive egen fremtræden som beskeden og fordringsløs – sætter de unge deres egen individuelle indsats i scene som måden, hvorpå vilkårene for den muslimske umma kan rehabiliteres. Mange af disse muslimske unge ser sig selv som frontfigurer i kampen for et civiliseret samfund og for en moderne livsstil, netop fordi det skriftorienterede paradigme havde som mål at rense religionen for overtro.

De unge vaktes på en gang moderne og islamiske identitet har i en vis grad skabt en kulturel splittelse mellem by og land, dvs. mellem dem selv og de fortalere for den traditionelle livsstil, som er knyttet til slægtskab og etnicitet. Dette fremgår tydeligt af følgende erklæring fra en ung lærer, som var vendt hjem efter at have studeret i Medina i ikke mindre end 7 år:

Moral er vigtigt, for hvis du ikke har guidelines, så vil dit liv ikke blive en succes. Du vil snarere ende som en slags dyr. I Koranen har Gud fortalt, hvordan Muhammed lod de ikke-troende leve som dyr. Folk på landet bekymrer sig ikke om andet end mad, drikke og kvinder. Nogle kan lide kvinder, men de vil ikke have børn og andre vil kun have kvinder for at få børn. Så de her tre ting, det er præcis,

¹⁰ Livshistorie interview med ung kvindelig universitetsstuderende, der som den første kvindelige muslimske studerende holdt tale til de studerende ved Ghana Muslim Students Associations årsmøde, maj 2001.

hvad dyr interesserer sig for. Hvis du kun er et menneske, men ikke er muslim, så har du intet til at guide dig, og så er du kun et dyr.

Ved over tid at udnytte "lav-islamismens" dobbelte krav om både intellektuel viden og høj moralsk integritet, som disse blev gjort gældende af de religiøse autoriteter i 80'ernes reformer, og ved at mestre moralsk diskurs og dermed iscenesætte sig selv som moralsk ansvarlige, er det langsomt lykkedes majoriteten af de unge muslimer, der ikke umiddelbart havde adgang til respekterede positioner, at ændre betydningen af den symbolske magt, som præger det lokale religiøse felt, så den er kommet indenfor deres rækkevidde. Man kan derfor anføre, at det dobbelte krav om både at beherske islamisk viden og moral så at sige har reddet den store majoritet af muslimske unges rygte som gode muslimer, selv om deres tid ikke nødvendigvis bliver brugt med næsen i studier af de klassiske islamiske videnskaber. Faktisk går udviklingen i den modsatte retning, idet mange unge giver udtryk for en skepsis overfor muslimske intellektuelle, skønt de ikke tvivler på begrebet religiøs autoritet. De synes således at blive mindre loyale overfor lederne af de islamiske undergrupper, som de selv er vokset ud af eller vokset op med og hvis ledere har etableret den undervisning, der har bragt dem videre. I stedet ytrer de ønsker om at engagere sig i moralske fællesskaber på tværs heraf, idet disse tillader dem en større grad af autonomi til at definere betydningen af islamisk moralsk adfærd.

I mine interview gav de unge udtryk for både usikkerhed og tvivl om deres eget værd. Det mål af moralsk autonomi, som de unge fandt i de moralske fællesskaber syntes dog til en vis grad at sætte dem i stand til at håndtere de følelser af at befinde sig i et isoleret vakuum, som de økonomiske og sociale forandringer har efterladt dem i. Denne tilstand får dem til på den ene side at afvise den vestlige sekulære model og på den anden side til at ønske at være del af en ny livsstil, hvor individualitet, selvberoenhed og selvbestemmelse er mulig. Selv om ingen af de unge muslimer talte direkte om moralske fællesskaber, så gav de dog udtryk for, at de følte sig draget af det fællesskab, som et fælles ønske om forandring i samfundets moralske standarder efterlod.¹¹ Oplevelser af at være accepteret og respekteret indenfor et eller flere af disse islamiske men dog tværsektariske fællesskaber, efterlader de unge med selvspekt og mod til at engagere sig i det nye Ghanas muligheder og samtidig bevare et anker til de lokale religiøse felter, de til dels er rundet af.

Muslimsk social arv

Det er vigtigt at gøre opmærksom på, at ikke alle unge muslimer i Tamale er lige godt klædt på til at tage den udfordring op, som et medlemskab af moralske fællesskaber tilbyder. Mine observationer viste, at forskelle i opdragelse og skolegang havde

¹¹ For beskrivelser af andre moralske fællesskaber, der bygger på islam, se: Elfenbenskysten: Launay 1992: 30ff.; Indien: Metcalf 1999: 218ff.; Egypten: Haenni & Holtrop 2002: 46ff; Sudan: Manger 2002: 134 ff.

etableret store forskelle i karakteren af de følelsesmæssige relationer, der herskede mellem voksne (forældre, lærere, religiøse ledere) og de børn og unge, de havde haft i deres varetægt. Derfor har de unge, som var opvokset og opdraget i hjem og skoler, som var tæt knyttet til det skriftorienterede paradigme, tendens til at efterspørge de former for kapital, som de tidlige reformorienterede religiøse autoriteter accepterede. En del af disse unge yder f.eks. stadig en stor indsats for at tilegne sig evner i at skrive, tale og læse arabisk, en form for kapital som nok er velrenommeret i det islamiske felt, men som ikke vil sætte dem i stand til at bestride selv de lavest betalte sekulære jobs, hvorved de kan udleve deres drøm om at være uafhængige af f.eks. den udvidede families økonomiske og sociale krav.

Modsat kan de unge mænd og kvinder, som er vokset op i miljøer, som i ringere grad har været i stand til at bibringe dem det skriftorienterede paradigmes definition af religiøs modernitet, observeres at efterspørge flere og mere varierede former for kulturel kapital. Dette afspejler sig i de valg af uddannelser, som de efterspørger: Håndværksuddannelser, servicefag, handel og sekulære universitetsuddannelser, alle fag, som sufimuslimernes ledere tidligere anså som illegitime at deltage i.

Konklusion

De unge muslimers nye identiteter som moralsk kompetente borgere, som sætter dem i besiddelse af en vis grad af religiøs autoritet, er et eksempel på, at nye sociale identiteter opstår i globaliserede kontekster, influeret af transnationale religiøse trends, som har deres oprindelse i den større islamiske verden, Mellemøsten, Nordafrika og Asien. På den anden side peger de unges religiøse praksis på, at identitetsskabelse må have rod i et lokalt felt og de former for kapital, som her tillægges høj symbolsk værdi, i dette tilfælde islam, for at gøre de unge i stand til at navigere i den moderne verden, som Ghana er godt på vej til at udvikle sig til. Ovenstående eksempel illustrerer forhåbentlig, at netop når religiøse autoriteter gennem deres dogmatiske fortolkninger giver de unge mulighed for at optræde som forhandlere af de former for kapital, som gør sig gældende lokalt, og når de unge forstår at spille spillet så ekvilibristisk, at de evner at ændre deres ideologi og praksis, har religiøst engagement en frisættende rolle. Den forandring i Tamales islamiske felt, som har kunnet observeres blandt de unge muslimer i Tamale igennem de sidste 15-20 år har således manifesteret sig i nye ungdomsgrupperinger. Der kan helt klart observeres en modsætning mellem den gruppe af unge, som har fulgt konservative ledere og som har tilegnet sig deres stramt definerede former for religiøs kapital og de unge, som er i stand til at italesætte deres egne håb til fremtiden som et religiøst og moralsk valg. Denne splittelse i gruppen af unge muslimer i Tamale, som tidligere stod sammen i deres erkendelse af egen magtesløshed, vil eventuelt i fremtiden mindskes eller ligefrem udvikle sig til en ny fælles front af utilfredshed, hvis den sidstnævnte gruppe erfarer, at den trods sin investering i moderne former for religiøs kapital ikke blev i stand til at nå de mål, den havde forventninger om.

Annette Haaber Ihle er MA i Afrikastudier, Cand.scient.anth., Ph.d.

Referencer

- Austin, J.L. 1997 [1975]. *Ord der virker*. København: Gyldendal.
- Bening, Raymond Bagulo 1990. *A History of Education in Northern Ghana 1907-1976*. Accra: Ghana Universities Press.
- Bourdieu, Pierre 1991 [1971]. Genesis and structure of the Religious Field. *Comparative Social Research* 13: 1-44.
- _____. 2000. *Pascalian Meditations*. Oxford: Polity Press.
- Brenner, Louis 2001. *Controlling Knowledge, Religion, Power and Schooling in A West African Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- Buchholtz, M. 2002. *Youth and Cultural Practice*. Annual Review of Anthropology, 2002.
- Callewaert, Staf 1997. *Bourdieu-studier*. København: Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik.
- Durham, D. 2000. Youth and the Social Imagination in Africa: Introduction to parts 1 & 2. *Anthropology Quarterly*.
- The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill.
- Esposito, John 1998. *Islam – The Straight Path*. 3rd edition. Oxford: Oxford University Press.
- Goody, Jack 1968. Restricted Literacy in Northern Ghana. In Jack Goody (ed.), *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haenni, Patrick & Tjitske Holtrop 2002. Mondaines Spiritualités... `Amr Khâlid, "Shaykh Branché" de la Jeunesse dorée du Caire. *Politique africaine* 87: 45-68.
- Holland, Dorothy & Jean Lave 2001. *History in Person: Enduring Struggles, Contentious Practice, Intimate Identities*. Santa Fee: School of American Research Press.
- Ihle, Annette Haaber 2003. "Its all about Morals". *Islam and Social Mobility among Young and Committed Muslims in Tamale, Northern Ghana*. Ph.D. afhandling, Det Humanistiske Fakultet, Københavns Universitet.
- Järvinen, Margartha 2000. Pierre Bourdieu. In Heine Andersen & Lars Bo Kaspersen (red.), *Klassisk og moderne samfundsteori*. København: Hans Reitzels Forlag.
- Kaba, Lansiné 2000. Islam in West Africa: Radicalism and the New Ethic of Disagreement, 1960-1990. In Levtzion, Nehemiah & Pouwels, Randall L. (eds.), *The History of Islam in Africa*. Athens: Ohio University Press.
- Launay, Robert 1992. *Beyond the Stream. Islam and Society in a West African Town*. Berkeley: California Press.
- Levtzion, Nehemiah 1968. *Muslims and Chiefs in West Africa. A Study of Islam in the Middle Volta Basin in the Pre-colonial Period*. Oxford: Oxford University Press.
- Metcalf, Barbara D. 1999. Weber and Islamic Reform. In Huff, Toby & Schluchter, Wolfgang (eds.), *Max Weber & Islam*. New Brunswick: Transaction.

- Oppong, Christine 1973. *Growing up in Dagbon*. Accra: Ghana Publishing Corporation.
- Rappaport, Roy, A. 2001. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sadaalah, Sherin 2004. Islamic Orientations and Education. In Holger Daun (ed.), *Educational Strategies among Muslims in the Context of Globalisation*. Leiden: Brill.
- Schwartz, David 1996. Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power. *Sociology of Religion* 57/1.
- Skovgaard-Petersen, Jakob 2007. *Al-Azhar 1922-2006*. København: Forlaget Vandkunsten.
- Stenberg, Leif 1996. *The Islamization of Science. Four Muslim Positions Developing an Islamic Modernity*. Lund studies of history of religions vol. 6, Lunds Universitet.
- Strauss, Claudia & Quinn, Naomi 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Max 1995. *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. København: Nansengade Antikvariat.
- ____ 1968. *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Vol. 2. New York: Bedminster Press.
- Wilks, Ivor 2000. The Juula and the Expansion of Islam into the Forest. In Levtzion, Nehemia & Powels, Randall L. (eds.), *The History of Islam in Africa*. Oxford: James Currey.
- 2000 *Population and Housing CENSUS*, 2001. Ghana Statistical Service, Accra, cited in "Daily Graphic", Saturday December 29th, 2001: 1-3.

Skapandet av befrielsesteologins fader

Ulf Borelius

The Making of the Father of Liberation Theology: The Peruvian theologian Gustavo Gutiérrez is frequently recognized as “the father of liberation theology”. The epithet has been given to him since he is believed to have coined the name “Theology of Liberation” and to have been the first to discuss the relationship between salvation and human liberation. Supposedly he did both these things in a talk he gave in the Peruvian city of Chimbote in July 1968. The empirical material shows, however, that others preceded Gutiérrez both with the name and the central ideas of liberation theology. Thus, the notion of Gutiérrez as the first liberation theologian does not represent a historical fact. In the article it is argued that several simultaneous and concurrent forces within the religious field made Gutiérrez the father of liberation theology.

Key words: Liberation theology, Gustavo Gutiérrez, Pierre Bourdieu, field, capital, habitus

Den peruanske prästen och teologen Gustavo Gutiérrez är allmänt känd som den latinamerikanska befrielsesteologins fader. Befrielsesteologin är Latinamerikas främsta bidrag till det religiösa fältet. Det är en teologi som präglas av ett ställningstagande för ett världsligt engagemang mot neo-kolonialism, sociala orättvisor och förtryck. Den fick sitt genombrott i slutet av sextiotalet och spreds snabbt över stora delar av världen. Gutiérrez skall inte bara ha myntat begreppet befrielsesteologi (la teología de la liberación) utan också ha varit den förste som diskuterade relationen mellan befrielse och frälsning. Idéen att det finns en koppling mellan politisk befrielse och religiös frälsning är en central befrielsesteologisk grundtanke. I sina reflektioner kring denna relation tog Gutiérrez hjälp av bland annat den latinamerikanska beroendeteorin. Enligt traditionen gjorde han en första presentation av både begreppet befrielsesteologi och sina ”nydanande” teologiska reflektioner i juli 1968, i samband med en konferens som hölls i den peruanska kuststaden Chimbote. 1968 betraktas därför som befrielsesteologins födelseår.

Jag har i andra sammanhang visat att andra latinamerikanska teologer förekom Gustavo Gutiérrez när det gäller såväl begreppet befrielsesteologi som att reflektera kring förhållandet mellan befrielse och frälsning och att använda beroendeteorin som

ett redskap i dessa reflektioner (Borelius 2005; 2007; 2008). Det är därför intressant att ställa sig frågan hur föreställningen om Gutiérrez som befrielsesteologins grundare uppstod. I föreliggande artikel argumenterar jag för att han skapades till befrielsesteologins fader av flera samtidiga och samverkande krafter i det religiösa fältet. Representationen av Gutiérrez som den förste befrielsesteologen växte fram ungefär vid samma tid som de befrielsesteologiska idéerna började spridas över världen.

Metod, material och analytisk ansats

Materialet som presenteras i artikeln har huvudsakligen samlats in på två olika sätt. Dels har material samlats in via e-brevväxling och e-postintervjuer med personer som antingen själva har spelat en viktig roll i skapandet av befrielsesteologins fader eller som representerar institutioner eller organisationer som var betydelsefulla i denna process. Dels har materialet hämtats från böcker och dokument, författade av främst Gustavo Gutiérrez och utgivna på olika språk och platser i världen.

De analytiska redskapen i studien är hämtade från den franske sociologen Pierre Bourdieu. Framför allt används begreppen fält, kapital, habitus och strategi (Bourdieu 1986; 1990; 1991; Bourdieu and Wacquant 1992).

Habitus och den initiala ackumuleringen av religiöst kapital

Gustavo Gutiérrez föddes i centrala Lima 1928. Hans habitus formades och utvecklades till en början i en familj som tillhörde den lägre medelklassen. När Gutiérrez fortfarande var ett litet barn flyttade familjen till Barranco som är en förstad till Lima. Barranco var på den tiden ett populärt område bland medelklassen. Där gick han primär- och sekundärskolan, dvs. motsvarande vår grundskola och gymnasium, på en lokal katolsk (privat) pojkskola vid namn Colegio San Luis. Under merparten av sekundärskolan fick han dock undervisning i hemmet på grund av en skelettsjukdom som gjorde honom sängbunden i flera år.

Efter sekundärskolan ville Gustavo Gutiérrez bli psykiatriker och studerade medicin vid San Marco-universitetet i Lima mellan åren 1947 och 1950. Parallellt med detta läste han också kurser i filosofi vid Katolska universitetet, även det i Lima. Han fullföljde dock inte sina planer på att bli psykiatriker, utan hoppade av utbildningen och började läsa till katolsk präst.

Gustavo Gutiérrez initiala ackumulation av religiöst kapital och formandet av en prästhabitus ägde huvudsakligen rum i Europa. Efter ett halvårs studier vid prästseminariet i Santiago de Chile kom han 1951 till Louvain i Belgien där han studerade filosofi och psykologi. 1955 flyttade han till Lyon i Frankrike för att studera teologi. Han blev klar med sin magisterexamen i teologi 1959 och prästvigdes samma år i Lima. Efter prästvigningen kompletterade han sina teologiska studier med ett halvårs studier vid Gregorianska universitetet (Gregoriana) i Rom (Brown 1990; Klaiber 1992). Gutiérrez doktorerade i teologi först 1985, vid det Katolska institutets teologiska fakultet i Lyon. Han disputerade på en sammanläggningsavhandling som bestod av allt han publicerat fram till tidpunkten för disputationen (Gutiérrez 1990).

Vid den tidpunkt då Gustavo Gutiérrez studerade i Louvain och Lyon var det framför allt den nythomistiska filosofin och teologin som lärdes ut vid de katolska prästseminarierna och universiteten (McBrien 1980). Nythomismen var den dominerande teologiska riktningen inom den katolska kyrkan före Andra Vatikankonciliet (1962-1965). Den bygger på Thomas av Aquinos skolastiska teologi och filosofi och utgår från uppfattningen att hans lära är ett uttryck för den eviga och oföränderliga sanningen (Lyttkens 1962). Nythomismen var ett viktigt ideologiskt redskap för katolska kyrkan i dess försvar mot och kritik av det moderna.

I Lyon kom Gutiérrez även i nära kontakt med *la nouvelle théologie* – den nya teologin – (här använt i vid bemärkelse), som utmanade den nythomistiska ortodoxin. De franska, tyska och flamländska teologer som utgjorde kärnan i denna teologiska rörelse, och av vilka flera engagerade sig i tidskriften *Concilium*, var övertygade om att teologin måste tala till och gå i dialog med den samtida världen. För att kunna göra detta förespråkade de ett återvändande till den kristna trons källor – ett så kallat *ressourcement*. Den nya teologin var en av de viktigaste inspirationskällorna till de förändringar som den globala katolska kyrkan beslutade om under Andra Vatikankonciliet. Den inspirerade även till den förnyelse som den franska kyrkan genomgick vid tiden för Gutiérrez vistelse i Lyon och som präglades av en önskan att närma sig det moderna samhället och den moderna människan och hennes livssituation.

När Gustavo Gutiérrez återvände till Lima 1960 utnämndes han till rådgivare åt den katolska studentorganisationen UNEC. Han deltog också i undervisningen i vad som närmast kan beskrivas som katolsk kyrko- och religionsvetenskap för samhällsvetare vid Katolska universitetet i Lima. Dessa var hans huvudsakliga sysslor under hela sextiotalet.

Socialt kapital och internationellt erkännande

Ur ett bourdieuskt perspektiv kan katolska kyrkan ses som ett transnationellt religiöst fält. Detta fält präglas av en kamp om monopolet över den legitima makten att dels definiera det katolskt religiösa (katholicism) och de olika sätten att uppfylla rollen som katolik, dels konsekra och klassificera religiösa producenter. Det struktureras av en motsättning mellan vad Bourdieu kallar för den världsliga polen och den andliga polen å ena sidan och en ojämn fördelning av religiöst kapital å den andra. Vid den världsliga polen finner vi i synnerhet präster som är knutna till den kyrkliga byråkratin, till exempel de olika avdelningarna inom Heliga Stolen och de olika stiftsförvaltningarna. Vid den andliga polen återfinns teologer, religiösa ordnar och religiösa mystiker (Bourdieu and Saint Martin 1982; Bourdieu 2007). Den ojämna fördelningen av religiöst kapital är ett resultat av tidigare strider inom fältet.

Inkarnerat i det fysiska rummet (alternativt det geografiska rummet) visar det globala katolska fältet upp en enorm koncentration av religiöst kapital i Europa. Här finns de högsta auktoriteterna vid såväl den världsliga som den andliga polen, det vill säga de högsta institutionella och karismatiska auktoriteterna. Maktförhållandena i

det katolska fältet blev inte minst tydliga under Andra Vatikankonciliet. Här blev det uppenbart att Latinamerika, Afrika och Asien intar perifera positioner (Alberigo och Komonchak 2000; Cleary 1992; Wilde 2007; se även Vallquist 1999).

Den ojämna fördelningen av religiöst kapital som är basen för hierarkin av nationella kyrkor och religiösa institutioner har också bäring på individuella agenter. Religiösa agenter i periferin är kraftigt missgynnade i kampen om internationellt erkännande. Det är näst intill ett mirakel att det växer fram internationellt erkända religiösa ledare från dessa regioner av världen (jfr. Casanova 2004).

Gustavo Gutiérrez osannolika sociala och religiösa bana blev möjlig endast genom hans sociala kapital och det erkännandet han fick av de högsta auktoriteterna vid den andliga polen i det globala katolska fältet. Gutiérrez första egentliga bok var den berömda *Teología de la liberación* (A Theology of Liberation) som kom ut i Lima i december 1971. Dessförinnan skrev han väldigt lite. Mest rörde det sig om kortare skrifter som var (bearbetade) transkriberingar av tal och föreläsningar som han höll i olika sammanhang, mestadels i Peru. Det mesta tyder på att dessa texter framför allt spreds bland universitetsstudenter. Han var heller aldrig knuten till någon teologisk fakultet eller undervisade teologistuderande. Gutiérrez innehav av religiöst kapital var med andra ord förhållandevis begränsat under sextiotalet. Trots detta började han redan 1969 att arbeta för den prestigefyllda internationella teologiska tidskriften *Concilium* ([brev] Snijdwind 2002). *Concilium* drevs på den tiden av flera av den katolska världens dominerande teologer, som exempelvis Edward Schillebeeckx, Karl Rahner, Yves Congar, Hans Küng, Johannes B. Metz, Henri de Lubac och Christian Duquoc.

Gutiérrez var till en början med i den sektion av *Concilium* som sysslade med andlighet (the spiritual section). Sektionen för andlighet leddes på den tiden av den franske teologen och dominikanen Christian Duquoc. Han var också en av Gutiérrez lärare under dennes tid i Lyon. De höll kontakten genom åren och relationen blev för Gutiérrez en del av hans sociala kapital. Det var Duquoc som öppnade dörren till *Concilium*, och hela det nätverk av ledande teologer som var kopplade till tidskriften, för Gutiérrez och som erbjöd honom uppdraget vid sektionen för andlighet ([brev] Duquoc 2002; [intervju] Gutiérrez 2002).

Två år efter att Gustavo Gutiérrez fick uppdraget i sektionen för andlighet valdes han enhälligt in i *Conciliums* redaktörskommitté (the editorial board) som representant för Latinamerika. Händelsen ägde rum i samband med *Conciliums* stämma (the General meeting) i slutet av oktober 1971, det vill säga drygt två månader före den första utgåvan av *Teología de la liberación* publicerades i Lima. Enligt stämmoprotokollet var det den franske teologen och mariologen René Laurentin som rekommenderade Gutiérrez till positionen i redaktörskommittén. Laurentin vistades en tid i Mexico i slutet av sextiotalet och kanske hörde han då talas om Gutiérrez. Det framgår av stämmoprotokollet att Gutiérrez valdes in på andra grunder än hans engagemang i befrielse-teologin. Man refererar här till den felaktiga föreställningen att han redigerade texterna från den latinamerikanska biskopskonferensen i Medellín 1968. I

själva verket var han bara inblandad i författandet och redigerandet av två av sexton texter (Protokoll från *Conciliums* stämma 1971, 29-31 oktober, citerat i [brev] Snij-dewind 2002; [intervju] Gutiérrez 2002; Smith 1991).

Engagemanget i *Concilium* gjorde att Gustavo Gutiérrez kunde stärka sin position bland befrielseteologerna. Hans arbete för tidskriften ledde till att han var den förste befrielseteologen som fick en artikel publicerad i tidskriften (Gutiérrez 1971a). Till-sammans med den franske dominikanen Claude Geffré redigerade han också det första tematiska numret om befrielseteologi (Geffré och Gutiérrez 1974). Artiklarna i temanumret var skrivna av latinamerikanska befrielseteologer och i egenskap av medredaktör var det delvis Gutiérrez som introducerade dem för det globala katolska fältets centra. I sin inledning lyfte Geffré (1974:7) dessutom fram Gutiérrez som en centralfigur inom befrielseteologin: "...the various articles in this issue, contributed by a team of theologians centring on Gustavo Gutiérrez..."

En annan och kanske mer betydelsefull konsekvens av *Conciliums*, det vill säga de dominerande katolska teologernas, konsekvrering av Gustavo Gutiérrez var att det underlättade spridningen av hans bok *Teología de la liberación* i några av den katolska världens centra. Den första utgåvan utanför Peru var den italienska. Den publicerades redan i mars 1972, bara tre månader efter att den först gavs ut i Lima. Enligt det italienska förlaget Editrice Queriniana ([e-post] 2007) var Gutiérrez koppling till *Concilium* av avgörande betydelse för beslutet att översätta och publicera hans bok. Den italienske teologen Rosino Gibellini, som arbetade för Queriniana, träffade enligt egen utsaga Gutiérrez första gången i Bryssel i september 1970. Det var i samband med femårsjubileet av *Conciliums* grundande. Vid den tiden var Gutiérrez fortfarande okänd för de flesta europeiska teologer. Flera av dem som var aktiva inom *Concilium* kände dock till honom. Den franske dominikanen och teologen Yves Congar tycks ha varit en av dem. För enligt Gibellini berättade Congar för honom att Gutiérrez var en av de ledande teologerna i Latinamerika och gav på så sätt Gutiérrez teologisk legitimitet. Kontakten mellan Gibellini och Gutiérrez ledde till att Queriniana fick manuskriptet till *Teología de la liberación* redan sommaren 1971 ([e-post] Editrice Queriniana 2007). I utgivarens författarpresentation på bokomslaget finns det en explicit referens till Gutiérrez koppling till *Concilium* "[Gutiérrez] samarbetar med den internationella teologiska tidskriften *Concilium*" (Gutiérrez 1972).

Gustavo Gutiérrez engagemang i *Concilium* var också en viktig orsak bakom det tyska förlaget Matthias-Grünwald Verlags översättning och publicering av *Teología de la liberación* ([e-post] Wagner 2005). Den tyska utgåvan kom ut 1973 och publicerades med ett förord av den ledande teologen inom politisk teologi Johannes Baptist Metz som även han tillhörde gruppen kring *Concilium*.

När det gäller den holländska och franska utgåvan så gör de olika förlagen ingen explicit referens till *Concilium* i deras svar på frågan om omständigheterna kring översättningen och publiceringen av *Teología de la liberación*. Båda utgåvorna kom förhållandevis sent, först 1974, och vid den tiden var Gutiérrez redan etablerad som den ledande befrielseteologen. Det holländska förlaget, Ten Have, säger dock i sitt

svar att de blev rekommenderade av den berömde missionsvetaren Johannes Verkuyl att publicera Gutiérrez bok ([brev] van der Worp 2005).

Den spanska utgåvan publicerades av Sigueme sommaren 1972, det vill säga efter den italienska men före den nordamerikanska utgåvan som publicerades i januari 1973. Tyvärr verkar kunskapen om omständigheterna kring publiceringen av den spanska utgåvan ha gått förlorad ([e-post] Ayuso 2005). Den nuvarande redaktören för Sigueme säger emellertid att vad han kan förstå så mötte den förre redaktören Gutiérrez i Lima, på en resa till Peru, och köpte rättigheterna till boken efter att den peruanska utgåvan släppts ([e-post] Ayuso 2005). Om uppgiften stämmer var det alltså efter det att Gutiérrez valdes in i *Conciliums* redaktörskommitté.

Den nordamerikanska utgåvan av *Teología de la liberación*, eller som den heter på engelska *A Theology of Liberation*, publicerades av Orbis Books i januari 1973. Orbis Books grundades 1970 av det katolska missionärssällskapet Maryknoll som har sin bas i staten New York. Förlagets förste redaktör var den nicaraguanske prästen Miguel D'Escoto, som efter revolutionen i Nicaragua var utrikesminister i sandinistregeringen. D'Escoto levde under sextiotalet i Chile. Där lärde han personligen känna Gutiérrez och flera andra tidiga befrielseteologer. Hans vision för Orbis Books var att det skulle vara en kanal för teologi från tredje världen. För honom var befrielseteologi den viktigaste av denna typ av teologi ([e-post] D'Escoto 2005).

Inför introduktionen av *A Theology of Liberation* på den nordamerikanska marknaden lät Orbis Books få den granskad av två ledande nordamerikanska teologer. Den ene av dessa var den katolske teologen Avery Dulles som vid den tiden bland annat arbetade för *Conciliums* rådgivande redaktionskommitté för ekumenik ([e-post] Dulles 2007; [www] Avery Cardinal Dulles). Den andre var protestanten Robert McAfee Brown (1990) som senare blev Gutiérrez främste levnadstecknare. Både Dulles och Brown gav positiva omdömen om boken, vilka delvis trycktes på omslaget, sannolikt för att ge boken teologisk legitimitet och för att den skulle sälja bättre.

Orbis Books sålde de brittiska rättigheterna till *A Theology of Liberation* till SCM Press. Det brittiska förlaget skickade en läskopia till den anglikanska teologiprofessorn Ronald Preston, i april 1973 ([e-post] Rogers 2005). Hans korta men koncisa kommentar finns fortfarande tillgänglig i SCM Press arkiv:

I know Gutiérrez. He is a very able and readable Latin American, Roman Catholic priest and theologian. I got him to produce a paper and come to the consultation I arranged in Switzerland [i.e. the consultation organized by Sodepax in Cartigny] in the autumn of 1969. We ought to have a book on this theme available in Britain. This may be it. (citerad i [e-post] Rogers 2005)

Prestons rekommendation till SCM Press att ge ut boken tycks främst grunda sig på att han såg det som angeläget att befrielseteologin fanns tillgänglig på den brittiska marknaden. Att just Gutiérrez bok fick representera befrielseteologin verkar nästan ha varit en tillfällighet. Men bara nästan, för Preston hänvisar också till att han känner

Gutiérrez personligen. Ur Gutiérrez perspektiv visade sig alltså även relationen till Preston vara en viktig (social) tillgång.

Befrielsesteologins fader

Preliminära resultat från min forskning visar att man inom den katolska studentrörelsen började reflektera kring relationen mellan befrielse och frälsning redan i mitten av sextiotalet (Borelius kommande). Begreppet befrielsesteologi användes av den paraguayanske teologen och sociologen Gilberto Giménez åtminstone ett år före det att Gustavo Gutiérrez skall ha myntat det (Borelius 2008). Den första boken med begreppet befrielsesteologi i titeln var en avhandling i teologi som den brasilianske protestantiske teologen Rubem Alves disputerade på vid Princeton Theological Seminary i maj 1968, det vill säga två månader före det att Gutiérrez höll sitt ovan nämnda berömda tal i Chimbote, Peru (Alves 1968; Borelius 2005). Vid närmare granskning visar det sig att befrielsesteologin är en produkt av kollektiva ansträngningar. Den har inte en fader utan flera upphovsmän (i detta fall rör det sig faktiskt mest om män).

Det faktum att Gustavo Gutiérrez vunnit erkännande som befrielsesteologins grundare skall kanske närmast ses som ett uttryck för hur utbredd, vad Bourdieu kallar för, karisma-ideologin är. Karisma-ideologin tillskriver individuella tänkare äran för att ha skapat idéer som är historiskt betydelsefulla. Dessa tänkare anses bära hela ansvaret för sitt sociala öde och görs inte sällan till intellektuella hjältar. I själva verket deltar de alltid i ett socialt fält som präglas av motsättningar av olika slag. Inom ramen för detta fält tillhör de även ofta något socialt nätverk eller någon intellektuell grupp. Det är i dessa sociala sammanhang som idéerna egentligen har sitt ursprung (Bourdieu 1992a; 1991; Collins 2000). När det gäller befrielsesteologin ligger det närmast tillhands att leta efter dess tidigaste historia i den kristna studentrörelsen, till vilken de flesta av de tidiga befrielsesteologerna var kopplade på ett eller annat sätt (Borelius kommande).

Gustavo Gutiérrez är som sagt inte befrielsesteologins grundare, men han var den förste befrielsesteologen som fick ett internationellt erkännande. Det är svårt att uttala sig bestämt om vad detta erkännande betydde för uppkomsten av föreställningen om Gutiérrez som befrielsesteologins fader. Men steget från den förste internationellt erkände befrielsesteologen till den förste befrielsesteologen överhuvudtaget kanske inte är så stort. Hursomhelst kan man nog inte bortse från att det internationella erkännandet i vissa sammanhang kan ha bidragit till att föreställningen uppstod, alternativt till att förstärka en redan existerande representation av Gutiérrez som grundaren.

Det är dock inte i Europa eller Nordamerika som föreställningen om Gustavo Gutiérrez som grundaren först dyker upp, utan i Latinamerika. Första gången som han framställs på detta sätt är, såvitt hittills är känt, i introduktionen till hans korta bok *Hacia una teología de la liberación*. Boken publicerades av Indo-American Press Service i Bogotá, Colombia, i mars 1971. Det är en reviderad och utökad version av ett tal Gutiérrez höll i samband med en konferens organiserad av Sodepax i Cartigny,

Schweiz, i november 1969. Den gavs ut första gången i Lima i mars 1970 under titeln *Apuntes para una teología de la liberación*.

Det var förlagsredaktören José Ignacio Torres som skrev introduktionen till *Hacia una teología de la liberación*. Han (1971) påstår där bland annat att Gutiérrez tänkande är de första strukturerade stegen av en teologisk reflektion över befrielse och att det har bildats en teologisk skola/riktning kring dessa idéer. För Torres var alltså Gutiérrez grundaren till denna teologiska inriktning.

Hacia una teología de la liberación publicerades i Italien i april 1972, alltså en månad efter att den italienska utgåvan av *Teología de la liberación* gavs ut. I Italien fick *Hacia una teología de la liberación* titeln *Appunti per una teología della liberazione* och publicerades som en av tre texter i en antologi om befrielsesteologi. De båda andra texterna skrevs av Rubem Alves respektive Hugo Assmann, även han brasiliansk teolog men katolsk sådan. Antologin redigerades av Linda Bimbi som i sin presentation av Gutiérrez text hävdar att han betraktas som befrielsesteologins fader (Bimbi 1972:25). I linje med denna uppfattning placerades Gutiérrez text först och följdes av först Alves och sedan Assmanns text. Detta gjordes trots att Rubem Alves faktiskt förekom Gutiérrez med att publicera böcker om befrielsesteologi (Borelius 2005).

Linda Bimbis antologi kom ut i Spanien 1973. Även den spanska utgåvan innehöll Bimbis presentation av Gustavo Gutiérrez som befrielsesteologins fader. Men för den spanska publiken var denna föreställning inte ny. Redan i september-oktobernumret 1972 av den spanska tidskriften *Mision Abierta* (1972:498) framställdes Gutiérrez i en av artiklarna som den främste kandidaten till titeln "befrielsesteologins grundare". Artikelns publicerades med anledning av utgivningen av den spanska utgåvan av Gutiérrez bok *Teología de la liberación*.

Föreställningen om Gustavo Gutiérrez som befrielsesteologins grundare spred sig även tidigt till den engelskspråkiga världen. I ett nummer från juni 1973 av den nordamerikanska tidskriften *Worldview* tillskriver till exempel den lutherske pastorn Richard Neuhaus (felaktigt) Gutiérrez äran att ha myntat begreppet "befrielsesteologi". Eftersom att namnge något på sätt och vis innebär att man också skapar det (se Bourdieu 1992b) ligger det nära tillhands att tolka Neuhaus som att han underförstått även ger Gutiérrez äran för att ha skapat befrielsesteologin.

Enligt mina forskningsresultat var det först i slutet av sjuttioalet som de högsta auktoriteterna vid den andliga polen i det globala katolska fältet definitivt och officiellt erkände Gutiérrez som befrielsesteologins fader. Gustavo Gutiérrez utsågs 1979 till hedersdoktor i teologi vid universitetet i Nijmegen, Nederländerna. Den flamlandske teologen Edward Schillebeeckx, som är en av grundarna av *Concilium*, höll i detta sammanhang ett tal. Här berättade Schillebeeckx bland annat att huvudmotivet för att utse Gutiérrez till hedersdoktor var att man ville hedra "pionjären av den nya teologiska metoden" (Schillebeeckx 1979), det vill säga den befrielsesteologiska metoden. Han talade även om Gutiérrez som "en pionjär när det gäller praktiserandet av befrielsesteologin" (Schillebeeckx 1979). Schillebeeckx har senare bekräftat för mig

genom sin nära vän Stan Gipman att Gutiérrez accepterades och fortfarande accepteras av honom själv och hans kollegor i *Concilium* som "befrielsesteologins fader" ([e-post] Gipman 2005).

Gustavo Gutiérrez har i olika sammanhang bidragit till att förstärka föreställningen om sig själv som befrielsesteologins grundare. Exempelvis skriver han i introduktionen till den andra reviderade upplagan av *A Theology of Liberation* följande: "The name and reality of 'liberation theology' came into existence at Chimbote, Peru, in July 1968, only a few months before Medellín" (Gutiérrez 1994:xviii). Han syftar naturligtvis här på det tal som han höll i Chimbote och som allmänt ses som startpunkten för befrielseteologin.

Det Gustavo Gutiérrez här ger prov på är en idealiseringsstrategi som går ut på att ge ett förskönat intryck av sig själv (jfr. Goffman 1990). I likhet med andra strategier, här använt i bourdieusk mening, syftar den till att försvara eller förbättra agentens sociala position. Gutiérrez är inte den förste, och sannolikt inte heller den siste, agenten i det religiösa fältet som använt sig av en idealiseringsstrategi. Såväl Abbé Pierre (Falcone 2004) som Opus Deis grundare José María Escrivá (Estruch 1995) har exempelvis gjort det. Ny forskning i Tyskland tycks visa att även reformatorn Martin Luther använde sig av denna typ av strategi. Martin Luther växte exempelvis inte upp under lika fattiga förhållanden som han själv gav sken av (Stahl 2008; se även [www] Schulz 2008; *Världens Historia* 2009).

Det faktum att Gustavo Gutiérrez ger ett idealiserat intryck av sig själv behöver inte betyda att han medvetet ljuger eller hittar på. Snarare än att vara en produkt av rationella och medvetna beslut har idealiseringsstrategin sina rötter i dels en intuition och en förkänsla som kommer ur ett praktiskt förnuft om vad situationen kräver, dels en social position som är förbunden med specifika intressen och specifika sociala villkor. Gutiérrez etablerades tidigt som den ledande befrielseteologen och betraktades som dess fader. Han har sedan dess alltid talat från grundarens (exklusiva) position. Hans hågkomster och version av befrielsesteologins historia är en historia som skapats i nutiden (history of the present), det vill säga en historia som konstruerats från en position som befrielsesteologins skapare. Gutiérrez version av historien, liksom alla hågkomster, är inte bara relaterade till vad som hände i det förflutna utan också till den betydelse han tillskriver det förflutna utifrån sin nuvarande habitus och sociala position och till prognosen för hans framtida livsbana (jfr. Holstein-Gubrium 1995:32). Därtill verkar det rimligt att anta att den även, åtminstone delvis, är relaterad till andras föreställning om och förväntningar på honom som befrielsesteologins fader.

Konklusion

Peruanen Gustavo Gutiérrez liv som teolog beskriver en nästan osannolik uppåtgående bana i det globala katolska fältet. Han har lyckats med konststycket att avancera från att vara en obemärkt studentpräst i periferin till att bli en internationellt erkänd och aktad teolog i det globala katolska fältets centra. Gutiérrez sociala kapital var

helt avgörande för denna karriär och kompenserade för hans till en början begränsade teologiska meriter och förhållandevis ringa innehav av religiöst kapital. Det sociala kapitalet öppnade vägen för honom till den internationella tidskriften *Concilium*. Erbjudandet att arbeta för *Concilium* betydde i praktiken att han erkändes av de vid den tiden dominerande teologerna i det globala katolska fältet. Detta erkännande innebar i sin tur att han kunde etablera sig som inte bara den ledande befrielsesteologen utan den ledande latinamerikanske teologen överhuvudtaget.

Strax efter att Gustavo Gutiérrez blivit internationellt erkänd började föreställningen om honom som befrielsesteologins "fader" att spridas över den kristna världen. Detta trots att han inte var den förste befrielsesteologen. Han varken myntade begreppet befrielsesteologi eller var först med att reflektera kring relationen mellan befrielse och frälsning. Han var heller inte den förste som skrev en bok om befrielsesteologi. Gutiérrez har alltså fått sin titel i konkurrens med andra personer som också skulle kunna göra anspråk på den. Föreställningen om Gutiérrez som "skaparen" går därför bara att förstå som en social konstruktion där olika sociala krafter, var och en med sina specifika intressen, har samverkat. De viktigaste av dessa var ett antal bokförlag och teologer, av vilka många var samlade kring tidskriften *Concilium*, i framför allt det globala katolska fältets centra. Att det överhuvudtaget finns ett behov av att peka ut en enskild person som "upphovsman" har sin grund i det Bourdieu kallar för karisma-ideologin och den utbredda kulturen av intellektuella hjältar. Det är dock ett misstag att tro att det finns någon ensam "fader" till befrielsesteologin. Den är i själva verket en produkt av ett kollektivt arbete. Gutiérrez var en av flera som deltog i detta arbete.

Titeln befrielsesteologins "fader" har slutligen haft en strategisk funktion för Gustavo Gutiérrez i konkurrensen i det globala katolska fältet. Den har givit honom ett speciellt legitimitetskapital och en aktning som bara "grundare" kommer i besittning av. Det tidiga internationella erkännandet och den spridda föreställningen om honom som befrielsesteologins "fader" ledde även till att hans version av befrielsesteologi blev det standardmått, en sorts befrielsesteologisk ortodoxi, med vilket andra befrielsesteologers verk mättes och bedömdes.

Ulf Borelius er doktorand ved Sociologiska Institutionen, Göteborgs Universitet

Referenser

- Alberigo, Giuseppe and Joseph A. Komonchak 2000. *History of Vatican II. Volume III. The Mature Council. Second Period and Intersession. September 1963-September 1964*. Maryknoll, NY, and Leuven: Orbis Books and Peeters.
- Alves, Rubem 1968. *Towards a Theology of Liberation: An Exploration of the Encounter between the Languages of Humanistic Messianism and Messianic Humanism*. Ann Arbor: UMI [2002].

- Bimbi, Linda 1972. The presentation of the article *Appunti per una teologia della liberazione*. I *Religione oppio o strumento di liberazione?*, Linda Bimbi (ed.), 25-26. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Borelius, Ulf 2005. *Källkritik och befrielsesteologi: Ett bidrag till forskningen om befrielsesteologins uppkomst*. Andra reviderade upplagan. SEC Research Reports/Rapporter från Forskningsgruppen för utbildnings- och kultursociologi, No. 31. Uppsala: SEC, ILU, Uppsala universitet.
- _____. 2007. *Gustavo Gutiérrez: The Construction of a Legend*. Paper presented at the ASR (Association for the Sociology of Religion) annual meeting 2007, in New York.
- _____. 2008. Ett bidrag till befrielsesteologins genealogi. I *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, Vol. 79, No. 1: 66-75.
- _____. Kommande. *The Rise of Liberation of Theology*. Akademisk avhandling.
- Bourdieu, Pierre 1986. The Forms of Capital. In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, John Richardson (ed.), 241-258. New York: Greenwood Press.
- _____. 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 1992a. Men vem har skapat "skaparna"? I *Kultur och kritik. Anföranden av Pierre Bourdieu*, Pierre Bourdieu, 229-244. Göteborg: Daidalos.
- _____. 1992b. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Polity Press.
- _____. 2007 [1987]. *Cosas dichas*. Barcelona: Editorial Gedisa, S.A.
- Bourdieu, Pierre and Monique de Saint Martin 1982. La sainte famille: L'épiscopat français dans le champ du pouvoir. I *Actes de la recherche en sciences sociales*, No. 44-45: 2-53.
- Bourdieu, Pierre and Loïc J. D. Wacquant 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Brown, Robert McAfee 1990. *Gustavo Gutiérrez: An Introduction to Liberation Theology*. Maryknoll: Orbis Books.
- Casanova, Pascale 2004 [1999]. *The World Republic of Letters*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cleary, Edward L. 1992 [1985]. *Crisis and Change: The Church in Latin America Today*. Maryknoll: Orbis Books.
- Collins, Randall 2000 [1998]. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Estruch, Joan 1995. *Saints and Schemers: Opus Dei and Its Paradoxes*. New York: Oxford University Press.
- Falcone, Philippe 2004. *L'Abbé Pierre: La construction d'une légende*. Villeurbanne Cedex: Éditions Golias.
- Geffré, Claude 1974. Editorial: A Prophetic Theology. I *Concilium* (The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith), No. 96: 7-16.

- Geffré, Claude and Gustavo Gutiérrez (eds.) 1974. *Concilium* (The Mystical and Political Dimension of the Christian Faith), No. 96.
- Goffman, Erving 1990 [1959]. *The Presentation of Self in Everyday Life*. London: Penguin Books Ltd.
- Gutiérrez, Gustavo 1970. *Apuntes para una teología de la liberación*. Lima: CEP.
- ____ 1971a. El fenómeno de la contestación en la América Latina. I *Concilium*, No. 68: 193-207.
- ____ 1971b. *Teología de la liberación. Perspectivas*. Lima: CEP.
- ____ 1971c. *Hacia una teología de la liberación*. Bogotá: Indo-American Press Service.
- ____ 1972 [1971]. *Teologia della liberazione: prospettive*. Brescia: Editrice Queriniana.
- ____ 1990 [1986]. *The Truth Shall Make You Free: Confrontations*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- ____ 1994 [1988]. Introduction to the Revised Edition: Expanding the View. I *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation. Revised Edition with a New Introduction*, Gustavo Gutiérrez, xvii-xlvi. Maryknoll: Orbis Books.
- Holstein, James A. and Jaber F. Gubrium 1995. *The Active Interview*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Klaiber, Jeffrey 1992. *The Catholic Church in Peru, 1821-1985. A Social History*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Lyttkens, Hampus 1962. *Nythomismen. En religiös filosofi*. Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag.
- McBrien, Richard P. 1980. *Catholicism*. Volume One. Minneapolis, MN: Winston Press.
- Mision abierta* 1972, septiembre-octubre: 498.
- Neuhaus, Richard J. 1973. Liberation Theology and the Captivities of Jesus. I *Worldview*, Vol. 16, June: 41-48.
- Schillebeeckx, Edward 1979. Querido Colega Gutiérrez. I *Noticias obreras*, No. 762, June: 23-24. (A mimeographed version of this speech can also be found at Centro de Documentación "Katrina Frandsen", Instituto Bartolomé de Las Casas, in Lima.)
- Smith, Christian 1991. *The Emergence of Liberation Theology: Radical Religion and Social Movement Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stahl, Andreas 2008. Neue Erkenntnisse zur Biografie Martin Luthers. Möhra – Eisleben – Mansfeld – Wittenberg. I *Fundsache Luther. Archäologen auf den Spuren des Reformators*, Harald Meller (ed.), 86-93. Stuttgart: Konrad Theiss Verlag GmbH.
- Torres H., José Ignacio 1971. Presentación. I *Hacia una teología de la liberación*, Gustavo Gutiérrez, 7-8. Bogotá: Indo-American Press Service.
- Vallquist, Gunnel 1999. *Dagbok från Rom. Andra Vatikankonciliet – en kamp om förnyelse*. Skellefteå: Artos bokförlag.

Världens Historia 2009, No. 2.

Wilde, Melissa J. 2007. *Vatican II: A Sociological Analysis of Religious Change*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

[E-post] till författaren

Ayuso, Eduardo 2005, 17 januari.

D'Escoto, Miguel 2005, 22 januari.

Dulles, Avery 2007, 28 augusti.

Editrice Queriniana 2007, 18 juli.

Gipman, Stan 2005, 8 maj.

Rogers, Stephen 2005, 14 januari.

Wagner, Josef 2005, 17 januari.

[Intervjuer] av författaren

Gutiérrez, Gustavo 2002, 2 september. Uppsala.

[Brev] till författaren

Duquoc, Christian 2002, 30 september.

Snijdewind, Hadewych 2002 (via e-post från Stan Gipman 2002, 8 mars).

Van der Worp, Ton 2005, 1 februari (via e-post från Ton van der Worp 2005, 1 februari).

[www]

Avery Cardinal Dulles, S.J. Hämtad den 11 mars 2008

(<http://www.fordham.edu/dulles/CV.shtml>).

Schulz, Matthias 2008. "Archaeologists Unveil Secrets of Luther's Life." *Der Spiegel*

28 oktober. Hämtad den 19 januari 2008

(<http://www.spiegel.de/international/germany/0,1518,586847,00.html>).

Med og mod Max Weber

Bourdieu's første religionssociologiske skitse

Kim Esmark

With and against Max Weber. Bourdieu's first outline of a sociology of religion: The concept of field was first constructed by Bourdieu in the 1960s in the context of a critical engagement with Max Weber's sociology of religion. At this time Weber's work was still only marginally known within the French intellectual field. However, spurred on by his wish to understand the logic of cultural production and consumption and working from his own translations of *Wirtschaft und Gesellschaft* Bourdieu undertook a thorough re-interpretation of Weber's ideas about the transactions between priests, prophets, magicians and laity. Thinking at once with and against Weber Bourdieu re-cast his typological and interactionist perspective in a relational understanding anchored in the concept of the religious field. Bourdieu's wrestling with Weber materialised in 1971 with the publication of two important theoretical articles, the first of which ("Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber") has been translated into Danish for the present issue of *Praktiske Grunde*.

Key words: Bourdieu, Weber, sociology of religion, field, charisma

Bourdieu's interesse for den klassiske religionssociologi, herunder særligt Max Weber, går tilbage til slutningen af 1950'erne, men materialiserede sig ikke for alvor før 1971, da han publicerede de to artikler, som alle siden har benyttet som det primære grundlag for diskussioner af Bourdieu's syn på religion. Den længste og mest refererede af de to artikler er "Genèse et structure du champ religieux" (Bourdieu 1971b). I denne tekst konfronterer Bourdieu Marx, Weber og Durkheim med hinanden i en kompakt og ganske svært tilgængelig teoretisk fremstilling. De tre klassikere har ifølge Bourdieu formuleret de grundlæggende teorier om religion, og de er samtidig *nødvendige* for hinanden. Når de ofte er blevet læst som modstridende alternativer, skyldes det falske og ufrugtbare teoretiske modsætninger, der ikke har videnskabelig rod, men er transponerede sociale modsætninger. Det gælder derfor om at overskride disse modsætninger for at kunne komme til bunds i problemerne, nemlig: Ikke bare *vis*, at det der synes hævet op fra verden i et forestillingernes rige (*in casu* religion, men også andre kulturelle systemer) reelt er funderet i verdslige betingelser og fungerer som legitimering og camouflering af sociale magtforhold, men også *forklare*,

hvordan det fungerer. Fx betoner Marx og Weber religionens verdslige, politisk-ideologiske funktion (legitimering af sociale dominansforhold), mens Durkheim fokuserer på religion som et "sprog", et symbolsk system med egen struktur og logik. Bourdieus pointe er så, at disse lige væsentlige, men umiddelbart modstridende indsigter må forenes for at forklare tingene. Det er nemlig præcis fordi religionen udgør en relativt autonom struktur (felt), at legitimeringen af sociale forhold miskendes og derfor virker. Sådan vender og drejer Bourdieu de tre klassikere mod hinanden på forskellige måder for at komme frem til den ambitiøse teori om det religiøse felt og religionens symbolske magt, som er tema for dette nummer af *Praktiske Grunde*. "Genèse et structure" er siden kommet i både en halvsidigt engelsk og en god tysk oversættelse (Bourdieu 1991; 2000b). På dansk foreligger teksten i en diskuterende parafrase af Staf Callewaert (Callewaert 1998).

Den anden af de to artikler, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", publiceredes i foråret 1971, et halvt år før "Genèse et structure". Den er kortere, smallere i sin tematik og repræsenterer tydeligvis et slags tilløb eller forstudie til den fuldt udfoldede teori om det religiøse felt. Artiklen rummer en stramt fokuseret diskussion af nogle centrale elementer i specifikt Webers religionssociologi fra *Wirtschaft und Gesellschaft* og minder om, at nok trækker Bourdieu i sin tænkning om det religiøse på en række forskellige kilder (jf. "Genèse et structure"), men udgangs- og referencepunktet er først og fremmest netop Weber. Det er i "Une interprétation" Bourdieu første gang formulerer sig om feltbegrebet som et bevidst reflekteret redskab og på flere måder fornemmer man i denne tekst, hvor vigtig beskæftigelsen med Weber i det hele taget var for udviklingen af det kulturanalytiske begrebsapparat og den sociologiske tænkning, der netop i slutningen af 60'erne og begyndelsen af 70'erne for alvor tog form hos Bourdieu. Teksten veksler hele vejen igennem mellem at følge Weber, bryde af med indvendinger, kritik og nye forslag, tage tråden op igen, og så fremdeles. Der er – som titlen peger på – tale om en "fortolkning" af Webers religionsteori, men en fortolkning, der både står fast på grundlaget og samtidig overskrider det. Som sådan giver teksten et ganske fascinerende indblik i selve måden Bourdieu arbejdede med stoffet og problemerne: På en gang med og mod Weber. "Une interprétation" gøres i dette nummer af *Praktiske Grunde* for første gang tilgængelig på dansk under titlen "En fortolkning af Max Webers religionsteori" (se s. 87-104). Som introduktion til oversættelsen skitseres i det følgende konteksten omkring og indholdet af Bourdieus tidlige livtag med Weber.

Den klassiske religionssociologi: Religion som kulturanalytisk idealtype

Forsøget på at begribe religion som et socialt fænomen, dvs. som en menneskelig aktivitet, der udfolder sig på sociale betingelser, som har sociale effekter og som derfor må analyseres med brug af sociologiske værktøjer, udgjorde omkring forrige århundredeskifte en fundamental hjørnesten i både Webers og Durkheims bestræbelser på at etablere sociologien som ny selvstændig videnskab. Rundt omkring sig så de verden undergå fundamental forandring: Industrialisering, urbanisering og kapitalisme gjorde

det af med religionen som bærende sammenhængskraft i samfundet, menneskelivet blev "affortryllet" og hvad denne proces indebar, måtte nødvendigvis blive et påtrængende problem at besvare for det Weber kaldte den nye "videnskab om mennesket". Samtidig tillod studiet af den religion, der altså tilsyneladende var på vej ud af historien, ihvertfald i vesten, at stille de grundlæggende spørgsmål, som stadig udgør kernen i samfundsvidenskaberne: Spørgsmål om forholdet mellem det materielle og det symbolske, mellem verdslige livsvilkår og kulturelle forestillinger, mellem magt og tro, handling og tænkning, osv. Formuleringen af disse spørgsmål med udgangspunkt i nye sociologiske metoder var præcis det, Weber og Durkheim behøvede for at afgrænse sociologien som disciplin fra hhv. naturvidenskabelige/biologiske og psykologiske/humanistiske tolkninger. For både Weber og Durkheim fik religionssociologien dermed nærmest paradigmatisk status og kom i høj grad til at definere det videnskabelige program hos begge (Egger, Pfeuffer og Schultheis 2000: 134ff).

For Weber handlede det mere specifikt om at videreudvikle en materialistisk historieopfattelse i tråd med den Marx havde skitseret, men på en måde, der kunne lukke det hul Marx selv havde efterladt, nemlig ved at restituere tro, ideologi og forestillinger som reelt virkende kræfter i den sociale verden. Der måtte formuleres en *materialistisk teori om det symbolske* (Bourdieu, Schultheis og Pfeuffer 2000: 117). Her udgjorde religion den mest oplagte "case", en frugtbar arbejdsmark for analyse af en *symbolsk økonomi* (udbud og efterspørgsel af religiøse goder, osv), forankret i sociale herredømmeforhold og verdslige økonomiske betingelser.

Når Bourdieu mange år senere kastede sig over religionssociologien, var det – som vi straks skal se – i første omgang for at belyse nogle konkrete empiriske spørgsmål. Men da han først havde begivet sig ind på området, opdagede han, at studiet af det religiøse på samme måde som hos klassikerne kunne bruges mere generelt: Med religion som "case" kunne man udforske problemet om forholdet mellem det materielle/sociale og det symbolske/kulturelle i en slags ren, oprindelig gestalt. Her kunne man – formuleret med brug af de begreber, der kom ud af Bourdieus arbejde – iagttage den første akkumulation af symbolsk kapital og studere de første konflikter af den art, der er afgørende for konstitutionen af et felt. Den religiøse sondring mellem helligt og profant – ifølge Durkheim de mest fundamentalt og radikalt adskilte kategorier i menneskehedens historie (Durkheim 1995: 36) – kunne ses som en slags proto-model for modsætningen mellem det ophøjede og det ordinære i meget bredere forstand, en modsætning som i transformeret form går igen i de mange andre kulturelle felter Bourdieu siden studerede. Bourdieu omtalte selv det religiøse felt som "en slags realiseret 'ideatype' for felter", der fungerer som en "heuristisk model *par excellence*" for forståelsen af kulturelle felters dynamik og sammenhænge (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 122).

Det er i forlængelse af denne tanke, at Bourdieu har kaldt kultursociologien for "vore dages religionssociologi" (Bourdieu og Wacquant 1992: 86) og at andre omvendt har karakteriseret hans sociologi som "en generaliseret religionssociologi" (Di-

anteill 2003: 530; se også Kühle 2009). Sporene fra den klassiske religionssociologiske projekt går helt åbenlyst igen i hans værk – som når han argumenterer for et udvidet religionsbegreb, der indbefatter andre symbolske praksisser end dem, der akkurat har med noget guddommeligt at gøre eller beskriver skolesystemet som "en i Durkheims forstand religiøs autoritet", der ved at "helliggøre" de dominerendes kultur varetager samme funktion i det moderne samfund som kirken gjorde før (Bourdieu 1996: 116-17). Hele det teoretiske apparat hos Bourdieu er overhovedet gennemsyret af ord og eksempler fra religionens og religionsforskningens verden: Ordination, sakralisering, indstiftelse, konsekration, tro, kætteri, ortodoksi, profeter, karisma, social magi. Begreber som disse optræder igen og igen i analyser af ellers helt igennem sekulære kulturelle praksisser: Der er tale om *magi*, når forbrugere flokkes om bestemte modeskaberes varemærker, om *hellig ordination*, når en akademisk professor indsættes, om *kætteri*, når en forfatter anfægter den herskende doxa i det litterære felt, osv.

Max Weber i 1950/60ernes Frankrig

Egentlig var det ikke særlig oplagt at Bourdieu skulle finde på at læse akkurat Weber. Da Bourdieu gjorde sin entré i det intellektuelle felt i 1950'erne, var Weber nemlig kun marginalt kendt, endsige læst, i Frankrig. Maurice Halbwachs havde i slutningen af 1920'erne fremhævet Webers værk i en oversigtsartikel i det første nummer af det senere så berømte tværfaglige historie-tidsskrift *Annales* (Halbwachs 1929) og fra midten af 1950'erne kunne man finde spredte referencer til Weber i tidsskriftet *Archives de Sociologie des religions*. Løsrevne Weber-brokker kunne også dukke op i økonomiske studier. Men der fandtes praktisk taget ingen franske oversættelser af Webers tekster og på bibliotekerne var det endda svært at opdrive de tyske originaludgaver (se nærmere Eggar, Pfeuffer og Schultheis 2000: 151-52).

Når Weber således endnu i slutningen af 1950'erne ikke rigtig spillede nogen større rolle i Frankrig, hang det bl.a. sammen med, at han efter krigen var blevet introduceret og dermed defineret og positioneret af den store borgerlige sociolog Raymond Aron. Aron læste Weber med nykantianske briller og interesserede sig primært for hans *Wissenschaftslehre* med henblik på diskussion af spørgsmål om mulighedsbetingelserne for sociologisk "Verstehen". *Wirtschaft und Gesellschaft*, Webers kæmpeværk om religionens, juraens, økonomiens og herredømmets sociologi, kendte Aron knap nok til. Som Bourdieu selv senere har påpeget, var der i Frankrig en tendens til at gøre epistemologi til en disciplin for sig og i forhold til Weber betød det, at man skilte hans epistemologiske refleksioner fra hans empiriske praksis og herefter paradoksalt brugte disse refleksioner i bl.a. filosofisk argumentation for umuligheden af at producere objektiv viden om samfund og historie.

For Aron repræsenterede Weber imidlertid den store tyske filosofiske tradition og kunne med sin (i Arons øjne) aristokratiske aura, sit karisma-begreb, sin metodologiske individualisme og (igen i Arons øjne) spiritualistiske historiefilosofi bruges mod to andre væsentlige positioner i det intellektuelle felt: Dels Durkheim, der med sin prosaiske positivisme og interesse for det etnologiske, det primitive osv nødvendigvis

måtte virke frastødende, dels Marx, der efter krigen havde oplevet et stort genembrud sammen med eksistentialismen og den intellektuelle avantgarde omkring Sartre. I det stærkt politiserede intellektuelle felt i 1950ernes Frankrig måtte netop marxisterne næsten som konsekvens afvise Weber på grund af måden han blev associeret med borgerlig sociologi. På venstrefløjen kom han til at repræsentere en national, konservativ samfundsvidenskab og blev derfor ikke læst, heller ikke af fremtrædende figurer som fx Althusser.

Religiøs etik og økonomisk ethos

Når Bourdieu trods alt dette alligevel gav sig i kast med Weber, kan det vel ses som et tidligt udtryk for hans heterodokse position og bane i det franske intellektuelle felt. Men lad os gå tilbage til slutningen af 1950erne og historien om hvordan hans arbejde med Weber og den klassiske religionssociologi mere konkret tog sin begyndelse (jf. Bourdieu, Pffeuffer og Schultheis 2000). Bourdieu befandt sig på det tidspunkt i Algeriet, hvor han studerede virkningerne af det traditionelle bondesamfunds trængselsfyldte møde med moderniteten. Hvad sker der, når en bondeethos støder sammen med kapitalistisk markedsmentalitet? Hvordan og på hvilke betingelser forandres tanker og handlinger, liv og sociale strukturer?

I sit feltarbejde var han bl.a. stødt på en særlig asketisk religiøsitet hos en gruppe af veluddannede, koranlæsende handelsfolk i ørkenregionen M'zab (ca. 500 km syd for Algier), og det var i bestræbelsen på at forstå, hvilken rolle den religiøse holdning spillede for disse folks håndtering af mødet mellem tradition og modernitet, at han kom i tanke om en reference til *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* (Weber 1995), som han lidt tilfældigt havde set i Merleau-Pontys *Les aventures de la dialectique*, hvor bogen primært indgik i en kritik af marxismens historiefilosofi (Merleau-Ponty 1955).

Weber havde i *Den protestantiske etik* vist, hvordan i strikt forstand religiøse ideer i 15/1600-tallets puritanske sekter havde haft afgørende betydning for fremvæksten af en moderne økonomisk rationalitet i det tidligmoderne Europa. Religion var med andre ord ikke blot afledt af eller et randfænomen til økonomiske strukturer, men kunne under bestemte socio-historiske omstændigheder selv påvirke og virke befordrende på fremvæksten af en økonomisk rationalitet. Weber havde på denne måde skitseret en måde at tænke religion og økonomi i relation til hinanden, der sprængte rammerne for såvel en rent materialistisk som en rent spiritualistisk tankegang. Det var præcis det Bourdieu nu kunne bruge i forsøget på at forstå observationerne fra sit eget feltarbejde. Da Weber som sagt ikke var oversat til fransk, måtte Bourdieu imidlertid for at tilegne sig *Den protestantiske etik* lære tysk og foretage sine egne oversættelser.

Det samme gjaldt, da Bourdieu efter hjemkomsten fra Algeriet fik lejlighed til at fortsætte beskæftigelsen med Weber som underviser i sociologiens historie, først ved universitetet i Lille (1961-64) og senere (fra 1964) som tilknyttet netop Raymond Arons *Centre de sociologie européenne* i Paris. Den Weber Bourdieu havde set om-

talt hos Merleau-Ponty, læst i *Den protestantiske etik* og som han nu for alvor fordybede sig i, var imidlertid ikke den borgerlige erkendelsesteoretiker og "forstående sociolog", som Aron havde introduceret. Hvad Bourdieu især noterede sig, var Webers enestående empiriske beherskelse af alle mulige religioner, retssystemer, kulturer og historiske perioder, som han systematisk og virtuost bragte i spil i sin komparative historie-sociologi. Bourdieu omtaler ham med beundring som "den menneskeliggjorte komparative metode" (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 127), men peger også på de objektive forudsætninger for Webers geni, herunder ikke mindst de tyske 1800-tals universiteters enorme samlinger af intellektuelle værktøjer: Bibliografier, encyklopædier, oversigtsværker, fortegnelser m.v. – en kapital der adskilte dem fra samtidige franske universiteter (Bourdieu 2004).

Der syntes for Bourdieu ikke noget problem i at være "venstreorienteret" og samtidig læse Weber. Man må, som han senere har udtrykt det, være i stand til som en slags "reflekteret eklekticist" at tænke *med* en tænker *mod* samme tænker, ligesom man må kunne tænke med en tænker både med og mod andre tænkere (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 120). I *Wirtschaft und Gesellschaft* fandt Bourdieu således også en religionssociologi, der langt fra stod i modsætning til Marxs materialistiske program (som hævdede af borgerlige sociologer på basis af en forsimplet læsning af *Den protestantiske etik*). Tværtimod synes Weber nærmest bedre end Marx selv at kunne beskrive religionen som en egen "økonomi" *uden* at reducere eller afskrive dens genuint symbolske karakter, ligesom han havde bedre blik for de religiøse aktørers handlen og deres klassesdifferentierede religiøse behov. Når Weber med næsten brutal materialisme talte om udbud, efterspørgsel og monopol på frelsesgoder, beskrev kirken som et hierokratisk bureaukrati og fremdrog religionens magtlegitimerende sider havde det for Bourdieu massiv erkendelseseffekt og satte et eksempel han sidenhen selv drev endnu videre.

Fra typer og interaktioner til positioner og relationer

I den omfattende religionssociologiske del af *Wirtschaft und Gesellschaft* læste Bourdieu mere specifikt, hvordan religion historisk havde udviklet sig fra magi gennem en rationalisering og systematisering af det religiøse budskab i en proces, der blev drevet frem af specialiserede religiøse agenter i kamp om legitimitet og religiøs autoritet. De religiøse specialister – af Weber katalogiseret ved hjælp af idealtyperne præst, profet og magiker – producerer forskellige slags religiøse goder (eksistentiel mening, frelse, trøst, rituel bistand, osv), og strides med hinanden om at afsætte disse til lægfolk, der i sin tur efterspørger forskellige typer religiøse goder alt efter erhverv, livsform og klassetilhørsforhold.

På dette tidspunkt (midten af 1960'erne) var Bourdieu samtidig påbegyndt sit sidenhen mangeårige arbejde med at etablere en sociologisk forståelse af kunst og litteratur og fandt stor inspiration i denne tankegang. Kunne man på parallel vis se kunstnere, forfattere, anmeldere, forlæggere og galleriejerere som specialiserede agenter, der konkurrerer med hinanden om anseelse og status indenfor kunstens og litte-

raiturens verden? Bourdieu havde allerede holdt forelæsninger på Ecole Normale Supérieure om interaktionerne mellem forlæggere, forfattere, kritikere m.v. og i den forbindelse lidt tentativt brugt begrebet "felt". I 1966 havde han dertil publiceret en artikel om "det intellektuelle felt" i et særnummer af *Temps modernes* om strukturalisme (Bourdieu 1966). Det var dog først som resultat af det fortsatte arbejde med Webers religionssociologi, at feltbegrebet tog form af et egentlig bevidst teoretisk redskab. Det skelsættende moment indtraf, da Bourdieu blev opmærksom på at man for at begribe forholdet mellem de konkurrerende agenter måtte overskride Webers interaktionistiske og typologiske optik. I et interview har han meget fascinerende beskrevet, hvordan opdagelsen skete da han – stadig på basis af sine egne oversættelser fra *Wirtschaft und Gesellschaft* – underviste i Webers religionssociologi og tegnede præster og profeter, magikere og lægfolk op på tavlen, althens hans forsøgte at forstå relationerne imellem dem:

Jeg husker, at alting næsten gik af sig selv under forelæsningerne, da det handlede om at fremstille de forskellige religiøse "erhverv" og stille dem overfor hinanden: Præsterne, profeterne, magikerne og lægfolkene. Jeg havde tegnet et diagram på tavlen og forsøgt at forstå deres forbindelser bedre: Hvad gør præsten med magikeren, med profeten, han ekskommunikerer dem, hvad gør profeten med præsterne, han truer dem med den ikke-hverdagslige magt. Det gav så hurtigt en model over interaktionerne, som var meget indlysende: Det var forbindelserne imellem dem som sådan, der betinger den foreliggende "type" (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 118).

Hermed stod tingene klart på en ny måde: Det gik ikke at tænke interaktionistisk, det handler om objektive relationer, en objektiv struktur, der er baggrund eller underlag for den "idealtypiske" handlen. For at forstå hvorfor "præster", "profeter" og "magikere" (eller forfattere, forlæggere og kritikere) forholder sig til hinanden og til lægfolk (eller læsere) som de gør, rækker det ikke at se på deres interaktion. Man må kortlægge, eller rettere konstruere det felt, den historisk frembragte struktur af forskelle og afstande mellem positioner, som eksisterer uafhængigt af de konkrete agenter, der til en given tid indtager disse positioner og som begrænser og orienterer disse agents handlinger og udsyn – fordi disse agenter i sin tur har inkorporeret strukturen som praktisk orientering, som habitus.

Feltbegrebet i denne nye skikkelse repræsenterede med Bourdieus egne ord "et bevidst brud, et fremskridt i forhold til det første forsøg i 'Det intellektuelle felt'..." (Bourdieu, Pfeuffer og Schultheis 2000: 118) og blev smedet med inspiration fra Weber, men samtidig *mod* ham. Weber fokuserede på de enkelte typers karaktertræk, og havde besvær med at forklare at disse træk bestod, også der hvor der ingen direkte interaktion fandtes. Men i afslutningen af hvert afsnit pegede Weber skitseagtigt på *forbindelserne* mellem typerne, næsten som om han halvt anede, at der var mere at sige – hvad der altså så gav Bourdieu inspirationen til at tænke i felt.

Videre læsning af Webers *Das Antike Judentum* gjorde indsigten endnu klarere. Bourdieu kunne med brug af feltbegrebet skærpe betoningen af kampen i feltet om fordeling af frelsegoder, knytte magtforholdene mellem præster, profeter og magikere til forskellige samfundsgruppers religiøse behov og den verdslige sociale orden, og i den forbindelse yderligere udvikle Webers allerede frugtbart krænkende økonomiske terminologi om det religiøse.

Karisma og magi

I forlængelse af det, der både er blevet kaldt et "relationistisk brud" med Webers interaktionistiske perspektiv (Broady 1991: 279) og "en strukturalistisk vending" af hans typologiske billede (Egger, Pfeuffer og Schultheis 2000: 165) blev Bourdieu samtidig opmærksom på et problem med Webers *karismabegreb*. Hos Weber er karisma en personlig kraft, en næsten mystisk kvalitet, der skal forklare, hvordan fx profeten kan mobilisere sine disciple om et kættersk budskab. Men en sådan psyko-sociologisk analyse rækker ikke, indvendte Bourdieu. "Karisma" er ikke en forklaring, men tværtimod det, der skal forklares. Man må derfor rette opmærksomheden mod de forudgivne relationer mellem profeten og hans følge af lægfolk, mod dialektikken mellem budskabet og tilhørernes dispositioner for at modtage det. Hvad profeten gør, er nemlig at lægge krop og stemme til forestillinger og håb, der i ubevidst, uartikuleret form findes allerede før han træder ind på banen. Karisma er altså ingen mystisk nådegave, men en kvalitet, der er forankret direkte i feltets kamp. Størst gennemslag har profetens kætterske diskurs i perioder, hvor økonomiske, politiske eller sociale kriser ryster nedarvede trosforestillinger og legitimitetsstrukturer i det sociale rum og skaber en modtagelighed for alternativer. I den situation er det egentlig lige så meget følget, der autoriserer sig selv ved hjælp af profeten, som det er profeten, der skaber sit følge. Igen handler det med andre ord om at gå bag om de konkrete aktørers interaktion og se på de strukturelle relationer i feltet.

Men det er også en tankegang, der minder om Marcel Mauss' diskussion af magi. Ifølge Mauss (som Bourdieu jo var godt bekendt med og også citerer i begge artikler fra 1971) fungerer magiske riter alene i kraft af den fælles delte tro, der allerede er til stede i den sociale gruppe. Både årsag og effekt bliver til "dans l'opinion publique" som en slags kollektivt selvbedrag. Som Mauss lakonisk noterer: "I sidste ende er det altid samfundet, som betaler sig selv med sin drøms falske penge" (Mauss 1950: 119). Pudsigt nok synes også Weber uagtet sit karismabegreb at nærme sig samme ide. Han påpeger således, hvordan al magi i alle religioner kræver tro på magikerens evner, både hos magikeren selv og hos de der ønsker underet. Jesus fx måtte ikke bare have absolut tiltro til sig selv som magiker for at kunne udvirke mirakler; som han ifølge evangeliernes beretning selv understregede over for sine tilhørere, var hans magi også afhængig af om de, der ønskede et mirakel (krøblinge, besatte osv), virkelig var overbeviste om hans særlige kraft (Weber 1985: 126).

En fortolkning af Max Webers religionsteori

De her skitserede problemer var ikke de eneste Bourdieu tog op i sit arbejde med Webers religionssociologi. I "Une interprétation" diskuterer han også den særlige, personuafhængige autoritet præsten nyder som udskiftelig embedsmand i det kirkelige bureaukrati samt præstens opgaver med på dyb og varig måde at indpode lægfolk en bestemt religiøs habitus. Disse afsnit leder uvilkårligt tanken hen på *La reproduction* fra samme periode og denne bogs beskrivelse af forholdet mellem lærerens autoritet og skolen som institution og lærerens særlige pædagogiske arbejde med at indpode eleverne en bestemt habitus (Bourdieu og Passeron 1970). Også stilistisk kommer teksten her til at ligne *La reproduction* og dens karakteristiske kompakte aksiomatiske udtryksform. Sådan pegede fortolkningen af Webers religionsteori også ind i uddannelsessociologien.

Bourdieu indsendte "Une interprétation" til *Archives européennes de sociologie*, et konservativt tidsskrift, der var blevet oprettet med forbillede i Webers *Archiv für Sozialwissenschaft* og som (ifølge Bourdieu) var præget af en slags fetichistisk respekt for Weber. I redaktionen sad bl.a. Raymond Aron, som i første omgang afviste artiklen med beskyldninger om at Bourdieu prøvede at gøre Weber til "venstreorienteret" sociolog. Bourdieu forsvarede sig med at alle tolkninger og pointer var belagt med citater direkte fra Webers egne tekster (artiklen fremstår næsten mosaikagtig i sin struktur med sine mange både kortere og længere, hele og brudvise citater). Aron endte med at acceptere artiklen, der blev publiceret i foråret 1971.

En engelsk oversættelse kom i midten af 1980'erne som bidrag til en antologi om Weber (Bourdieu 1987). Til denne version foretog Bourdieu og redaktørerne visse ændringer i teksten: Mindre betydningsfulde sidebemærkninger blev taget ud, enkelte passager og Weber-citater blev forkortet eller flyttet og Bourdieus egne Weber-oversættelser erstattet af citater fra den engelske standardoversættelse af *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1978). Man valgte at fjerne en model over relationerne mellem præster, profeter, magikere og lægfolk, der var med i den franske version og som igen minder om de modeller man også finder i fx *La reproduction*. Det centrale afsnit om forskellen på en interaktionistisk og en feltanalytisk tilgang, der i den franske original fremstod mere end almindelig snørklet, blev gjort klarere og Bourdieu indsatte en interessant note 5, hvori han eksplicit kommenterer og korrigerer en formulering i den tidligere franske version: Når de religiøse specialisters differentierede udbud af religiøse goder matcher så forbløffende godt med lægfolks differentierede efterspørgsel, skyldes det ikke transaktionerne (interaktionerne) mellem gejstlige og lægfolk, men homologierne mellem strukturen af det religiøse felt og strukturen af det sociale felt. Denne pointe ligger naturligvis i logisk forlængelse af hele tankegangen i den første version, men var altså endnu ikke blevet tænkt helt til ende i 1971, hvor Bourdieu på dette punkt stadig fulgte Weber. Man finder til gengæld pointen formuleret i eksplicit kritik af Weber i det empiriske studie af de franske biskopper, som Bourdieu i den mellemliggende periode havde publiceret i samarbejde med Monique de Saint Martin (Bourdieu og Saint Martin 1982: 34).

Endnu en variant af artiklen findes i form af en tysk oversættelse (Bourdieu 2000). Den tyske version følger overordnet den reviderede engelske, men genintroducerer modellen og synes rent sprogligt at tage sig færre friheder i forhold til den franske original fra 1971.

I den danske oversættelse, der præsenteres i dette nummer af *Praktiske Grunde*, er der taget hensyn til alle tre versioner. Grundstrukturen er omarbejdningen fra midten af 1980'erne, mens teksten rent sprogligt er forsøgt holdt så tæt på den franske original som muligt. Modellen er taget med som i den tyske udgave. Alle Weber-citater er oversat fra den 5. reviderede udgave af *Wirtschaft und Gesellschaft* (Weber 1980) med støtte af den svenske oversættelse af samme (Weber 1985), ligesom det er denne udgave der henvises til i alle referencer.

Kim Esmark er historiker, ph.d., ansat ved Institut for kultur og identitet, RUC

Referencer

- Bourdieu, Pierre 1966. Champ intellectuel et projet créateur. *Les temps modernes*, 22/246: 865-906.
- ____ 1971a. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives européennes de sociologie* 12: 3-21.
- ____ 1971b. Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de Sociologie* 12: 295-334.
- ____ 1987. Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion. Overs. v/Chris Turner. In *Max Weber, Rationality and Modernity*, red. Scott Lash og Sam Whimster, 119-136. London.
- ____ 1990. *In other words*. Oxford.
- ____ 1991. Genesis and Structure of the Religious Field. Overs. v/ Jenny Burnside, Craig Calhoun og Leah Florence. *Comparative Social Research* 13: 1-44.
- ____ 1996. *The State Nobility. Elite schools in the field of power*. Oxford: Polity Press.
- ____ 2000a. Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In P. Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, 11-38. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- ____ 2000b. Genese und Struktur des religiösen Feldes. In P. Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, 39-110. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- ____ 2004. Keine Angst vor Max Weber. In *Schwierige Interdisziplinarität - Zum Verhältnis von Soziologie und Geschichtswissenschaft*. Red. F. Schultheis og E. Scheib, 20-23. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Bourdieu, Pierre & Jean-Claude Passeron 1970. *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit.

- Bourdieu, Pierre & Monique de Saint-Martin 1982. La Sainte Famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 44/45: 1-53.
- Bourdieu, Pierre & Loïc Wacquant 1992. *Invitation to reflexive sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, F. Schultheis og A. Pfeuffer 2000. Mit Weber gegen Weber. Pierre Bourdieu in Gespräch. In Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, 111-130. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Broady, Donald 1991. *Sociologi och epistemologi*. Stockholm.
- Callewaert, Staf 1998. Det religiøse felts genese og struktur, ifølge Pierre Bourdieu. In *Bourdieu-studier II*. København.
- Diantell, E. 2003. Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern. *Theory and Society* 32/5-6: 529-549.
- Durkheim, Emile 1995 [1912]. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York.
- Egger, S., A. Pfeuffer og F. Schultheis 2000. Vom Habitus zum Feld. Religion, Soziologie und die Spuren Max Webers bei Pierre Bourdieu. In Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, 131-175. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Halbwachs, Maurice 1929. Max Weber: Un homme, une œuvre. *Annales d'histoire économique et sociale* 1: 81-88.
- Kühle, Lene 2009. Bourdieu om det religiøse felt. *Praktiske Grunde. Nordisk tidsskrift for kultur- og samfundsvidenskab* 1-2: 7-20.
- Mauss, Marcel 1950. Théorie générale de la magie. In idem, *Sociologie et anthropologie*, 3-141. Paris: Presse Universitaire de France.
- Merleau-Ponty, Maurice 1955. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Gallimard.
- Weber, Max 1978 [1922]. *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. Overs. Guenther Roth & Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
- ____ 1985 [1922]. *Ekonomi och samhälle. Förståendesociologins grunder*. Bd. 2: Religionssociologi. Rättsociologi. Overs. Agne Lundquist. Lund: Argos.
- ____ 1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Verlag für Sozialwissenschaften.
- ____ 1995. *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd*. København: Nansensgade Antikvariat.

En fortolkning af Max Webers religionsteori

Pierre Bourdieu

I sine vedholdende bestræbelser på at finde argumenter for religiøse trosforestillinger historiske virkekraft imod de mest reduktionistiske former for marxistisk teori ledes Max Weber somme tider til at fremhæve begrebet om karisma.¹ Det på en måde, der, som nogle har bemærket, ikke er uden ligheder med en "heroisk" historiefilosofi à la Carlyle,² for eksempel når Weber betegner den karismatiske leder som "den specifikt 'skabende' revolutionære magt i historien".³ Weber tilvejebringer dog selv midlet til at undslippe det simplistiske alternativ, som hans egne mindst overbevisende analyser er et produkt af, nemlig alternativet mellem illusionen om absolut autonomi, der får os til at opfatte det religiøse budskab som produkt af spontan inspiration, og den reduktionistiske teori, der ser budskabet som en direkte spejling af økonomiske og sociale betingelser. Det sker idet han andetsteds påpeger hvad begge disse to på en gang modstridende og dog komplementære positioner i lige høj grad ser bort fra, nemlig det *religiøse arbejde* udført af specialiserede agenter. Disse agenter er relativt autonome i forhold til ydre tvang (økonomisk tvang i særdeleshed) og er understøttet med institutionel eller anden form for magt til at svare med en bestemt type praksis eller diskurs på en særlig kategori af behov, der er særegne for bestemte sociale grupper.

¹ Denne tekst er oversat fra "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie* 12 (1971), 3-21, idet der er taget hensyn til de ændringer Bourdieu senere foretog i teksten, jf. den engelske og tyske version: "Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion", *Max Weber, Rationality and Modernity*, red. Scott Lash og Sam Whimster (London 1987), 119-136; "Eine Interpretation der Religion nach Max Weber", Pierre Bourdieu, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens* (Konstanz 2000), 11-38. Se nærmere Kim Esmark, "Med og mod Weber. Bourdieus første religionssociologiske skitse", *Praktiske Grunde* 1-2 (2009), 75-86. O.a.

² Thomas Carlyle (1795-1881), *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (Berkeley 1993). O.a.

³ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. rev. udg. (Tübingen 1980), s. 658. I det følgende refereret til som *WuG*.

Hvis vi imidlertid skal følge den tankerække, som Max Weber udpeger, til ende – altimens vi omhyggeligt holder os indenfor *fortolkningens* rammer (hvor fri en sådan fortolkning nu måtte være) – må vi først fjerne de vanskeligheder, han møder i sit forsøg på at definere den religiøse handlens "protagonister": profeten, magikeren og præsten. I centrum af disse vanskeligheder, som hans lange opregninger af undtagelser vidner om, ligger hans begreb om "idealtypen". Dette begreb binder ham til enten at stille sig tilfreds med universelle, men ekstremt rudimentære definitioner (foreksempel "den regelmæssige udøvelse af kulten" som distinktivt kendetegn for præsteskabet), eller at akkumulere differentierende karakteristika og samtidig erkende, at disse "ikke er klart bestemmelige", at de ikke forekommer universelt (ikke engang hver for sig), og acceptere eksistensen af alle de empirisk observerbare mellemliggende former mellem disse begrebslige typer, som i sig selv blot er sammentællinger af distinktive træk.

Denne modsætning er i virkeligheden helt igennem diffus, som tilfældet er med næsten alle sociologiske fænomener. Heller ikke kriterierne for den begrebslige grænsedragning kan fastslås helt entydigt. [...] Selv denne begrebsligt set klare modsætning er naturligvis i virkeligheden diffus. [...] Forskellen må bestemmes kvalitativt...⁴

Det er imidlertid tilstrækkeligt at læse de sidste linier i hver af de afsnit, der udgør den religionssociologiske del af *Wirtschaft und Gesellschaft*, som andet og mere end blot retoriske overgange, for at lade os forstå den grundlæggende intention i Webers forskningsprogram.⁵ I slutningen af afsnit 2, der er viet til magikeren og profeten, står der således:

Dette forudsætter som regel, men ikke altid, intervention af kræfter af ikke-præstelig art: på den ene side bærere af metafysiske eller religiøst-etiske 'åbenbaringer', *profeter*, på den anden side medvirken af ikke-præstelige tilhængere af en kult, '*læggfolk*'. Før vi betragter, hvordan religionerne efter at have overvundet de magiske stadier, som er meget ens verden over, udvikles gennem påvirkning fra disse ikke-præstelige faktorer, må vi identificere visse typiske udviklingstendenser, der sættes igang på grund af præsternes interesse i en kult.⁶

Tilsvarende finder vi i slutningen af afsnit 3:

⁴ WuG, s. 259-260.

⁵ Denne analyse er primært baseret på to tekster skrevet mellem 1911 og 1913: dels kapitel 5 i *Wirtschaft und Gesellschaft*, eksplicit viet til religion (s. 245-381), dels afsnit 6 i kapitlet om Herredømmets sociologi (*Soziologie der Herrschaft*) med titlen Politisk og hierokratisk herredømme (*Politische und hierokratische Herrschaft*, s. 688-726). Analysen tager også tekster skrevet efter 1918 i betragtning, såsom afsnit 8 i kapitel 1 om kamp, konkurrence og selektion (*Begriff des Kampfs*, s. 20-21) og afsnit 17 i samme kapitel om politiske og hierokratiske organisationer (*Politischer Verband, hierokratischer Verband*, s. 29-30).

⁶ WuG, s. 260-261.

Profeter og præsteskab er de to bærere af den religiøse etiks systematisering og rationalisering. Dertil kommer imidlertid en tredje vigtig faktor, der påvirker udviklingen, nemlig indflydelsen fra lægfolk, som profeter og præster søger at påvirke i etisk retning. Vi må nu helt alment og i korthed behandle, hvordan sam- og modspillet er mellem disse tre faktorer.⁷

I slutningen af afsnit 4, viet til profeten, insisterer Max Weber igen på nødvendigheden af at begribe de forskellige agenturer i deres interaktion: "Vi må derfor undersøge præsters, profeters og ikke-præsters *gensidige relationer*."⁸ Endelig finder vi i afsnit 5, viet til det religiøse fællesskab:

De tre kræfter blandt lægfolk som præsterne må finde sig tilrette med er: 1. profetismen, 2. lægtraditionalismen, 3. lægintellektualismen. Udover disse kræfter fremtræder også de nødvendigheder og tendenser, der hænger sammen med den præstelig virksomhed som sådan, som en væsentlig bestemmende kraft.⁹

Man behøver blot at sammenholde disse forskellige passager og give dem deres fulde vægt for, i et første brud med Max Webers eksplicitte metodologi, at komme frem til en repræsentation af relationerne mellem religiøse agenter, som man kunne kalde *interaktionistisk* (i den forstand vi idag taler om *symbolsk interaktionisme*). Hvis det er noget, der må læses "mellem linierne" er det, så vidt vi kan se, fordi de intellektuelle redskaber Weber havde til rådighed forhindrede ham i at danne sig en klar bevidsthed om de principper han (i det mindste periodisk) anvendte i sin forskning og, som følge heraf, i at sætte dem i værk på en metodisk og systematisk måde. At det ikke ville være svært at uddrage de eksplicit udtrykte principper for en teori om symbolsk interaktion af Webers teoretiske skrifter gør kun en sådan reformulering af de weberianske analyser til den symbolske interaktionismes sprog nemmere, og, forekommer det, mere legitim. Enhver analyse af *logikken* i de interaktioner, der måtte udvikle sig mellem agenter i direkte konfrontation med hinanden, må underordnes konstruktionen af strukturen af de objektive relationer mellem de *positioner* disse agenter indtager i det *religiøse felt* – en struktur, der bestemmer både formen deres interaktioner måtte antage og repræsentationen de måtte have af disse interaktioner. Det i streng forstand interaktionistiske syn søger det forklarende princip bag praksisser og repræsentationer i de symbolske interaktioners logik. Nærmere bestemt gransker det de repræsentationer de sociale aktører selv måtte have – i forventning eller af erfaring – af de andre agenter, som de er direkte konfronteret med, og disses handlen. Et sådant syn på sociale relationer har meget ringe forklaringskraft. Det tenderer faktisk mod at udelukke enhver konstruktion af de objektive relationer mellem positio-

⁷ WuG, s. 268.

⁸ WuG, s. 276 (Bourdieus fremhævelse).

⁹ WuG, s. 278.

ner (eller poster) agenterne indtager i en interaktiv situation; det reducerer relationer mellem positioner til niveauet af "intersubjektive" eller "interpersonelle" relationer mellem de agenter, der indtager disse positioner. Kun ved at konstruere det religiøse felt som mængden af alle objektive relationer mellem positioner kan vi komme frem til princippet, der forklarer de direkte interaktioner mellem sociale agenter og de strategier de måtte anvende mod hinanden. Kun sådan en konstruktion kan redde os fra den karakteristiske aristoteliske logiks *typologiske* tankegang, som – fordi den er baseret på elementers forrang for relationer og på en bortseen fra den historiske singularitet af det religiøse felts forskellige konfigurationer (og hermed fra de objektive relationer mellem protagonisterne, der konkurrerer på det religiøse domæne) – kun kan indfange afvigende formers diversitet ved at producere en endeløs liste over undtagelser fra de erfaringsuafhængige definitioner, som den opererer med.

Den religiøs interesse og dens former

Den specifikke form, som de symbolske interaktioner der etablerer sig i det religiøse felt antager, beror på den særlige beskaffenhed af den *interesse*, der er i spil der – den *religiøse interesse*. Denne interesse får lægfolk til at forvente, at religiøse specialister udfører "magiske eller religiøse handlinger", handlinger der er grundlæggende "verdslige" og praktiske og som jvf. Weber udføres "for at det må gå dig vel, og du må leve længe på jorden."¹⁰

Enhver definition af religiøst behov forbliver nødvendigvis meget rudimentær og ekstremt vag, så længe dette behov ikke specificeres i forhold til de forskellige berørte grupper eller klasser og deres særlige "konstellationer af interesser" i religionens sfære.¹¹ (Begrebet om religiøst behov eller religiøs interesse forbliver i Webers definition kun svagt udviklet; eftersom religiøse behov er bestemt af agenternes eksistensbetingelser hører de til indenfor systemet af mulige menneskelige dispositioner, men behovenes form og udtryksbetingelser er også bestemt af udbuddet af religion og af de religiøse fagfolks handlen.)

Magiske interesser adskiller sig fra egentlig religiøse interesser ved deres *partielle* og *umiddelbare* karakter. De forekommer mere og mere hyppigt jo længere man bevæger sig ned i det sociale hierarki og optræder primært i de folkelige klasser, i særdeleshed blandt bønderne (hvis skæbne "er så stærkt bundet til naturen, så afhængig af organiske processer og naturbegivenheder og også økonomisk så lidt orienteret mod *rationel systematisering*").¹² Jo større vægten af bondetraditioner er i en civilisation, jo mere er den folkelige religiøsitet orienteret mod magi. Bønderne, der almindeligvis er lukket inde i vejrritualisme eller animistisk magi, tenderer mod at reducere den etiske religiøsitet til en rent formalistisk etik af typen *do ut des*¹³ (i relation til

¹⁰ I overensstemmelse med ordlyden af løftet til dem, der ærer deres forældre. *WuG*, s. 245.

¹¹ Afsnit 7, "Stände, Klassen und Religion" beskæftiger sig med dette spørgsmål (*WuG*, s. 285-314). Der er også en anden analyse af forskellene mellem de religiøse interesser hos bønderne og det urbane småborgerskab i kapitlet "Politische und hierokratische Herrschaft" (*WuG*, s. 688-726).

¹² *WuG*, s. 285 (Bourdieu's fremhævelse).

¹³ "Jeg giver, for at du skal give", princippet i den symbolske gaveudvekslings logik. O.a.

både guder og præster), undtagen hvor de måtte være truet af slaveri eller proletarisering.¹⁴ Modsat tilbyder byen og de urbane professioner de mest favorable betingelser for "rationaliseringen" og "moraliseringen" af religiøse behov. Som Weber observerer:

Borgerskabets eksistens hviler på et (i forhold til landarbejdets sæsonkarakter) mere *kontinuerligt* og (i forhold til udsathed for ukendte naturkræfter) *rationelt* arbejde (i det mindste empirisk rationaliseret arbejde), hvilket lader sammenhængen mellem mål, middel, fremgang eller mislykkethed fremstå relativt overskueligt og 'begribeligt'. [...] Det deraf betingede mål af relativ rationalisering og intellektualisering [kombineres] med tabet af en umiddelbar relation til naturkræfternes plastiske og vitale realitet. Løsrevne fra deres selvfølgelighed bliver disse kræfter nu til et problem. Hermed opstår det rationalistiske spørgsmål om tilværelsens transcendentale 'mening', et spørgsmål som altid fører til religiøs spekulation. [...] Og med håndværkerens erhvervsmæssige, kontinuerlige arbejde for kunderne ligger udviklingen af begreberne om 'pligt' og 'løn' som forankring af livsførelsen lige for, ligesom hans sociale livsform med dens større behov for en rationel orden, fremmer indførelsen af moraliserende vurderinger i religiøsiteten i det hele taget.¹⁵

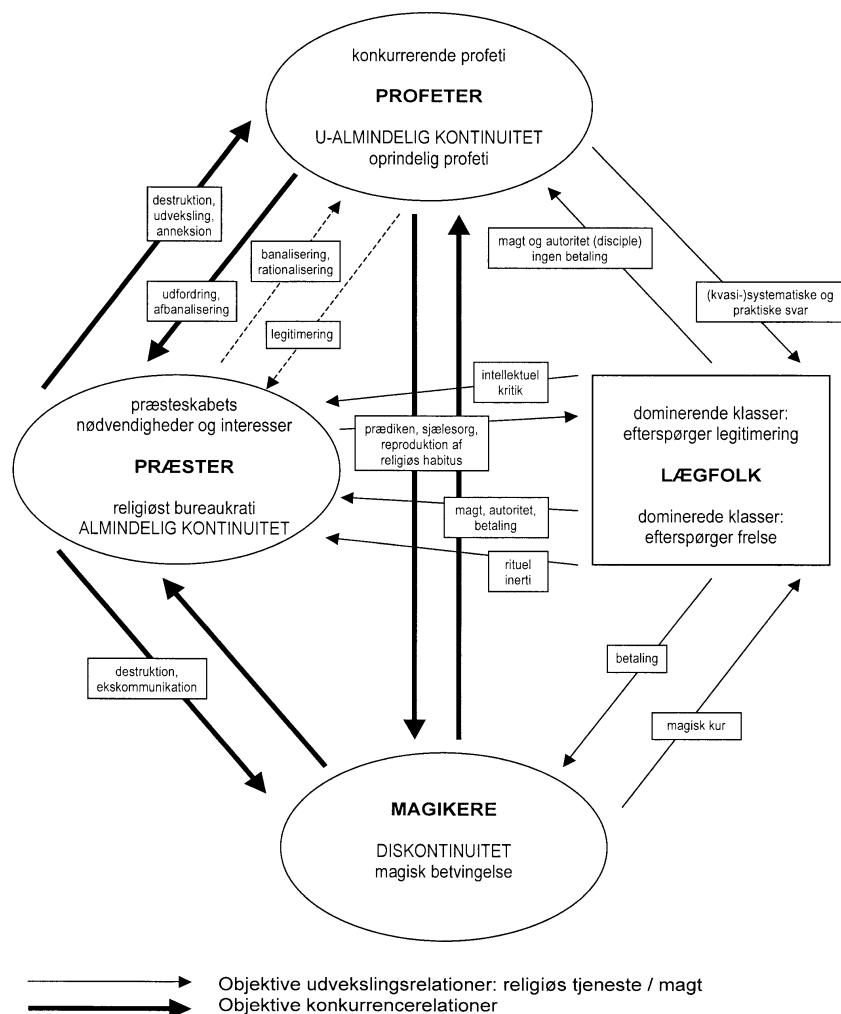
Processen af moralisering og systematisering, der leder fra magi til religion, eller, om man vil, fra tabu til synd, afhænger ikke kun af interesserne hos de "to protagonister for systematisering og rationalisering, profeten og præstestanden", men også af transformationer i lægfolks økonomiske og sociale betingelser. Udviklingen i retning af monoteisme bremses således ifølge Max Weber af to faktorer: på den ene side de "mægtige ideologiske og materielle interesser hos de præster, der forestod de enkelte guders kult og kultpladser", og som derfor var fjendtlige overfor "koncentrationsprocessen", der ville eliminere de små frelseforetagender; og på den anden side "lægfolks religiøse interesse i et håndgribeligt, nært religiøst objekt, [...] der frem for alt var tilgængeligt for magisk påvirkning."¹⁶ Fordi virkningen af et helt sæt af konvergerende faktorer omvendt lykkedes med at fjerne disse forhindringer, sejrede kulten om Jahve i sidste ende over de synkretistiske tendenser, der forekom fremherskende i det gamle Palæstina. Idet de politiske betingelser blev stadigt sværere, begyndte jøderne, som anså underkastelse under guddommelige bud for den eneste mulige kilde til håb om en fremtidig forbedring af deres skæbne, at betragte kultens forskellige traditionelle former – særligt oraklerne, med deres tvetydige, gådefulde svar – for utilfredsstillende, med det resultat, at man følte behov for mere rationelle metoder til at erfare den guddommelige vilje og for præster, der var i stand til at praktisere sådanne metoder. I dette tilfælde stod konflikten mellem denne

¹⁴ WuG, s. 285f.

¹⁵ WuG, s. 703.

¹⁶ WuG, s. 257.

kollektive fordring – som i realiteten faldt sammen med levitternes¹⁷ objektive interesser, fordi den tenderede mod at ekskludere alle de konkurrerende kulter – og de individuelle interesser hos præsterne ved de talrige private helligdomme. I den centraliserede og hierarkiserede organisering af præsteskabet fandt konflikten en løsning, der bevarede alle præsternes rettigheder uden at komme på tværs af indstiftelsen af et monopol på Jahve-kulten i Jerusalem.



¹⁷ Israelitisk gruppe med særlige religiøse opgaver (og politisk ansvar), som til gengæld for deres ydelser modtog tribut fra de øvrige stammer. O.a.

Man kan tale om egentlig religiøse interesser (stadig defineret i generiske termer), når der ved siden af den magiske efterspørgsel, som fortsætter med at eksistere, i det mindste i visse klasser, viser sig en efterspørgsel efter et systematisk budskab, der er i stand til at give livet enhedsmening. Et sådant budskab ville tilbyde sine privilegerede modtagere en sammenhængende vision om verden og den menneskelige eksistens og give dem redskaber til at opnå en mere eller mindre systematisk regulering af hverdagens adfærd. Et sådant budskab ville derfor samtidig være i stand til at forsyne dem med *retfærdiggørelser af deres eksistens* som den er, det vil sige deres eksistens som *indehavere af en bestemt social position*.¹⁸

Når religion har sociale funktioner og derfor kan underkastes sociologisk analyse, er det fordi lægfolk ikke kun forventer sådanne retfærdiggørelser af deres eksistens, der kan tilbyde dem udfrielse fra vilkårlighedens og forladthedens eksistentielle angst eller endog fra fysiske smerter, lidelse, sygdom eller død. Religion har også sociale funktioner for så vidt lægfolk forventer retfærdiggørelse af deres eksistens som indehavere af en bestemt position i den sociale struktur. Denne definition af religionens funktion er blot den mest generelle form af den definition Weber opererer med i sine analyser af verdensreligionerne. Ifølge Nietzsche udfører den kristne religion en symbolsk transmutation fra "er" til "bør-være", når den tilbyder håbet om en verden vendt på hovedet, hvor de sidste skal blive de første. Samtidig transformerer den synlige stigmata såsom sygdom, lidelse, misdannelse eller svaghed til tegn på, at den berørte person er blandt "de udvalgte". For Weber er en sådan symbolsk transmutation kernen i alle sociale teodicéer. Den er tilstede, når de på direkte eller indirekte måde retfærdiggør den bestående orden – som doktrinen om *karma*, der retfærdiggør det enkelte individs sociale status i kastesystemet med henvisning til den religiøse grad han eller hun har opnået i sjælevandringens cyklus. Den er også tilstede, når status quo retfærdiggøres på mere indirekte måde, som i frelselærer om "det hinsides", der lover en posthum omvæltning af denne orden.¹⁹

Religiøse interesser er direkte bestemt af den sociale situation i den udstrækning de som centralt princip har behovet for retfærdiggørelser af en persons eller gruppes eksistens i en bestemt social position. Det religiøse budskab, der bedst vil være i stand til at tilfredsstille en gruppes religiøse behov, og altså udøve sin i egentlig forstand symbolske funktion i forhold til at mobilisere denne gruppe, vil være det budskab som forsyner gruppen med et kvasi-systematisk sæt af retfærdiggørelser for dens eksistens som indehaver af en bestemt social position. Den kvasi-mirakuløse harmoni mellem indholdet af det religiøse budskab, der lykkes med at gøre sig gældende, og de mest strikt verdslige interesser hos de privilegerede modtagere – nemlig deres politiske interesser – udgør en grundlæggende betingelse for budskabets suc-

¹⁸ "Ethvert behov for frelse er udtryk for en slags 'nød', og derfor er social eller økonomisk elendighed naturligvis en meget vigtig kilde til behovets opkomst, omend på ingen måde den eneste kilde." WuG, s. 299.

¹⁹ WuG, s. 299-304, 536f. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, i: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (München/Berlin/New York 1988), bd. 5. Dansk oversættelse v/ Niels Henningsen: *Moralens oprindelse: et stridsskrift* (Frederiksberg 1993).

ces. Således bemærker Weber for eksempel, at "begreber som 'synd', 'frelse' og religiøs 'ydmyghed' har ikke bare været fremmede for alle politisk herskende lags følelse af værdighed, og i særdeleshed for krigeradelen, men har været direkte krænkende for den."²⁰

Hvis man kortfattet vil sammenfatte, hvilke grupper, der har været bærere og formidlere af de såkaldte verdensreligioner, så skulle det være følgende: i konfucianismen den verdens-organisierende bureaukrat, i hinduismen den verdens-organisierende magiker, i buddhismen den verdens-gennemvandrende tiggermunk, i islam den verdens-underkastende kriger, i jødedommen den vandrende købmænd og i kristendommen den vandrende håndværker. Disse optræder ikke som eksponenter for deres erhverv eller materielle 'klasseinteresser', men som *ideologiske bærere* af en etik eller frelselære, som *på særlig let måde lod sig forene* med deres sociale stilling.²¹

Max Weber finder princippet for systemerne af religiøse interesser i måderne, hvorpå de privilegerede klasser og de "negativt privilegerede" klasser fremstiller deres positioner i den sociale struktur for sig selv. Mens følelsen af værdighed for den første gruppe har rod i en bevidsthed om deres egen "fuldendthed" og perfekte livsførelse – "et udtryk for deres kvalitative, selvberørende 'væren', der ikke viser hen til noget uden for sig selv" – kan følelsen af værdighed for den anden gruppe kun hvile på et løfte om udfrielse fra lidelsen og en påkaldelse af forsynet, der er i stand til at give mening til deres nuværende situation ved at pege på, hvordan det skal blive.²² Det er ikke tilfældigt, at det er i de store politiske bureaukratier legitimeringsfunktionen kommer mest fuldendt og samtidig næsten direkte og kynisk til udtryk: "Det der plejer at kendetegne bureaukratiet er en dyb foragt for al irrationel religiøsitet, kombineret med en indsigt i dennes anvendelighed som kontrolredskab."²³ Og Max Weber påpeger andetsteds, med næsten samme ord, at de store hierokratiske magter (kirker) er prædisponeret til at forsyne politiske regimer med en uerstattelig "legitimeringsmagt" (*legitimierende Macht*), og at de udgør et "uforligneligt redskab til at kontrollere de dominerede" (*das unvergleichliche Mittel der Domestikation der Beherrschten*).²⁴ I modsætning hertil er de underprivilegerede klasser bærere af *fordringer på kompensation* (frelsereligioner). En variabel, der er uafhængig af den foregående (og som man blot behøver at kombinere den med for at forklare mere højt specificerede former for religiøse fordringer), er behovet for systematisering; dette behov er nærmest fraværende blandt bønderne og når sin maksimale intensitet i de intellektuelle lag:

²⁰ WuG, s. 288.

²¹ WuG, s. 311 (Bourdieu's fremhævelse).

²² WuG, s. 298f.

²³ WuG, s. 290.

²⁴ WuG, s. 701.

Den frelse som den intellektuelle søger, er altid en frelse fra 'indre nød' og derfor både mere virkelighedsfremmed og mere principiel og systematisk i sin karakter end frelsen fra ydre nød, der er et behov som er karakteristisk for de ikke privilegerede lag. [...] Det er den intellektuelle, der opfatter 'verden' som et problem, der har at gøre med 'mening'. Jo mere intellektualismen fortrænger troen på magi, hvorved tildragelserne i verden 'affortrylles', mister sit magiske indhold og dermed bare 'er' og 'indtræffer', men ingenting 'betyder', desto stærkere vokser kravet om at verden og 'livsførelsen' som helhed skal være underkastet en orden som har betydning og er 'meningsfuld'.²⁵

Konkurrencen om religiøs legitimitet

Det særegne ved konkurrencen om religiøs magt (særlig set i relation til den konkurrence, der finder sted i for eksempel det politiske felt) skyldes, at det der står på spil er *monopolet på den legitime udøvelse af magten til på en dyb og varig måde at omforme lægfolks praksis og verdensbillede* ved at pålægge og indpode dem en særlig *religiøs habitus*. Med det mener jeg en varig, generaliseret og transponerbar disposition for at handle og tænke i overensstemmelse med principperne for en (kvasi-)systematisk anskuelse af verden og den menneskelige eksistens.

Beskaffenheden og formen af den direkte interaktion mellem de agenter og institutioner, der er involveret i denne konkurrence, og de redskaber og strategier de iværksætter i kampen, afhænger af både et system af specifikke interesser og en specifik religiøs autoritet, som alle de involverede henter andetsteds fra. På den ene side stammer dette system af interesser og denne religiøse autoritet fra agentens eller institutionens position i den for tiden rådende arbejdsdeling inden for den symbolske manipulation af lægfolk. På den anden side hidrører de fra den enkeltes respektive position i den objektive struktur af relationer af specifik religiøs autoritet, som definerer det religiøse felt. Weber undlader konsekvent at etablere en skelnen mellem (1) direkte interaktioner og (2) den objektive struktur af de relationer, der etableres mellem de religiøse instanser. Sidstnævnte er afgørende – selv i fraværet af nogen form for direkte interaktion; denne struktur bestemmer den form interaktionen kan antage (og de repræsentationer agenterne kan have af dem). Max Weber reducerer således spørgsmålet om legitimitet til et spørgsmål om *repræsentationer af legitimitet*.

Blandt de differentierende faktorer, der er forbundet med den religiøse arbejdsdeling, er den stærkeste den, der sætter de *oprindelige producenter* af principper for en (kvasi-)systematisk vision af verden og eksistensen, dvs. profeterne, i modsætning til *instanserne for reproduktion* (kirker). De sidstnævnte er organiseret med henblik på over lang tid at udøve den varige virksomhed, der er nødvendig for at indpode en sådan vision og udstyre den med den specifikke religiøse legitimitet, der er den nødvendige forudsætning for virksomhedens udøvelse. Profeten står – særligt hvad angår måden, hvorpå han udfører sin religiøse virksomhed (dvs. den tidlige struktur

²⁵ WuG, s. 307-308 (Bourdieu's fremhævelse).

af pålæggelsen og indpodningen af doktrinen samt midlerne, der anvendes i denne proces) – i modsætning til det klerikale korps som *diskontinuitet* står i modsætning til *kontinuitet*, det ekstraordinære (*Ausseralltöglich*) til det almindelige, det ikke-rutiniserede til det hverdagslige og trivielle.²⁶ Man kan læse afsnittet med titlen "Frelsevejene og deres indflydelse på livsførelsen" i kapitlet om religionssociologi i *Wirtschaft und Gesellschaft* som en analyse af de forskellige former for specifik religiøs magtudøvelse.²⁷ Profetens karismatiske virksomhed opnår grundlæggende sine virkninger ved hjælp af det profetiske ord, der er enestående og diskontinuert, mens præsteskabets virksomhed følger en "religiøs metode af rationel type", hvis vigtigste karakteristika skyldes, at de praktiseres på kontinuerlig basis, hver dag. På tilsvarende måde står profetens følge i modsætning til det administrative apparat af bureaukratisk art, som kirken repræsenterer, et korps af kultiske funktionærer udstyret med en specialiseret skoling. Disciple er rekrutteret på grundlag af karismatiske kriterier og kender intet til "karriere" og "forfremmelse", "udnævnelser" og "udmærkelser", hierarkier og nøje afgrænsede kompetenceområder.

Profetien kan ikke fuldstændigt gennemføre fordringen, som den nødvendigvis indebærer, om at blive i stand til at omforme lægfolks liv og verdensbillede på dyb og varig måde, med mindre den lykkes med at grundlægge et "fællesskab", der kan opretholde sig selv i en institution, der er i stand til gennem varig og kontinuerlig virksomhed at vinde accept af og indpode doktrinen (dette er forholdet mellem den oprindelige profeti og det klerikale korps). Det er nødvendigt at profetien dør som profeti, dvs. som et budskab der bryder med sædvanen og udfordrer den herskende orden, for at den kan overleve i præsteskabets samling af doktriner, hvor den kommer til at fungere som den oprindelige karismakapitals småpenge i hverdagen.²⁸

Den materielle og symbolske magt som forskellige instanser (sociale agenter og institutioner) kan mobilisere i kampen om et monopol på den legitime udøvelse af religiøs magt varierer betydeligt. Den er en funktion af instansernes *position i den objektive struktur af specifikt religiøse autoritetsrelationer*, der gør sig gældende i det religiøse felts tilstand på det givne tidspunkt, og afhænger således af den autoritet og den magt de tidligere har erhvervet sig i denne kamp.

Religiøs legitimitet er til enhver tid ikke andet end tilstanden af de specifikt religiøse magtrelationer på det givne tidspunkt, dvs. resultatet af foregående kampe om monopolet på den legitime udøvelse af religiøs magt. Den *type af religiøs legitimitet*, som en religiøs instans påberåber sig, er en funktion af den position den på et bestemt tidspunkt indtager i systemet af religiøse magtrelationer, for så vidt denne position bestemmer arten og styrken af de materielle og symbolske våben (som profetens *anathema* eller præstens *ekskommunikation*), som de forskellige agenter i konkurrencen om den legitime udøvelse af religiøs vold kan bringe i anvendelse indenfor rammen af de religiøse styrkeforhold.

²⁶ Sammenlign WuG, s. 141f.

²⁷ "Die Erlösungswege und ihr Einfluß auf die Lebensführung", WuG, s. 321-348.

²⁸ WuG, s. 275-279.

Mens autoriteten hos *profeten* – en *auctor* hvis *auctoritas* hele tiden må erobres og generobres²⁹ – afhænger af det forhold, der på ethvert givent tidspunkt hersker mellem udbuddet af religiøse tjenester og publikums religiøse efterspørgsel, disponerer *præsten* over en *embedsautoritet*, der befrier ham fra den byrde, det er hele tiden at skulle erobre og bekræfte sin autoritet, og som endda beskytter ham mod konsekvenserne af hans religiøse virksomheds mislykkethed:

Til forskel fra profeten tildeler præsten frelse i kraft af sit embede. Ganske vist kan præsteembedet godt være forbundet med personlig karisma, men selv da er det gennem embedet, som medlem af en organiseret frelsevirksomhed, at præsten legitimeres.³⁰

Blandt alle de karakteristika ved de religiøse agents praksis og repræsentationer, der følger af denne modsætning, behøver man blot nævne den meget forskellige virkning, som en mislykket religiøs handling (i bred forstand) kan få, afhængig af den pågældende agents position i de herskende religiøse styrkeforhold:

Hvis han mislykkes, må magikeren eventuelt bøde med sit liv. I forhold til ham har præsteskabet den fordel, at det kan skyde skylden for fiasko på guden. Men i og med at gudens prestige falder, mindskes også præsternes egen anseelse. Men præsteskabet kan også finde på overbevisende måder at tolke modgangen sådan, at skylden ikke falder på guden, men på tilbedernes adfærd. Også en sådan tolkning kan give ophav til forestillingen om 'gudstjeneste' til forskel fra 'gudsbevingelse'.³¹

De store modsætninger, der deler de overnaturlige kræfter, og de styrkeforhold der etablerer sig imellem dem, udtrykker inden for en distinkt religiøs logik såvel modsætningerne mellem forskellige typer af religiøs virksomhed (som selv korresponderer med forskellige positioner i det religiøse felts struktur) som tilstanden af de styrkeforhold, der etablerer sig i det religiøse felt. Modsætningen mellem dæmoner og guder reproducerer modsætningen mellem trolddom som "magisk betvingelse" og religion som "gudstjeneste":

De typer af relationer til overnaturlige kræfter, som kommer til udtryk gennem bøn, offer og tilbedelse kan betegnes som 'religion' og 'kult', til forskel fra 'trolddom', som er magisk betvingelse. Tilsvarende kan man kalde de væsener som dyrkes og tilbedes religiøst for 'guder' og de, der tvinges og fortrylles gennem magi, for 'dæmoner'.³²

²⁹ Jvf. betydningen af lat. *auctor* = sælger, forslagsstiller, ophavsmand, autoritet, grundlægger; *auctoritas* = autoritet, indflydelse, ansvar, prestige, ry, dømmekraft. O.a.

³⁰ WuG, s. 268-269.

³¹ WuG, s. 261.

³² WuG, s. 259.

Tilsvarende genspejler historien om guderne fluktuationerne i historien om deres tjenere: "Historisk set har denne skelnen [mellem religion og magi] meget ofte udviklet sig helt enkelt som resultat af, at de gamle guder har levet videre som 'dæmoner', når en kult gennem verdslig eller præstelig vold er blevet undertrykt til fordel for en ny religion."³³ Eller, for at tage et andet eksempel: hvis præsterne har magt til at lade ansvaret for modgang falde tilbage på guden uden dermed at skade deres egen stilling, kan det ske, at "heller ikke fornyet og forøget dyrkelse hjælper: fjendernes guder forbliver stærkere."³⁴

Konkurrence om lægtilhængere

Religiøs magt er produktet af en *transaktion* mellem religiøse agenter og lægfolk, som de specifikke interessesystemer, der er gældende for hver kategori af agenter og hver kategori af lægfolk, skal finde tilfredsstillende indenfor. Al den magt forskellige religiøse agenter har over lægfolk og al den autoritet, de råder over i de objektive konkurrencerelationer, der udvikler sig imellem dem, kan derfor forklares ud fra strukturen af symbolske styrkeforhold mellem de religiøse agenter og de forskellige kategorier af lægfolk, som de udøver deres magt over.³⁵ Profetens magt hviler på styrken af den gruppe, han kan mobilisere ved sin evne til at give symbolsk udtryk – i eksemplarisk optræden og/eller i (kvasi-)systematisk diskurs – for de specifikt religiøse interesser hos lægfolk i en bestemt position i den sociale struktur.

Udover at Max Weber med mellemrum kommer til at ligge under for den naive forestilling om karisma som en mystisk personlig kvalitet eller naturlig gave ("den karismatiske magt eksisterer i kraft af en følelsesbestemt underkastelse under mesterens person og hans nådegaver (karisma), magiske egenskaber, åbenbaringer eller heltemod, åndelige eller retoriske styrke"), tilbyder han selv i sine mest stringente skrifter aldrig andet end en psyko-sociologiske teori om karisma som publikums *oplevede* relation til den karismatiske personlighed:

Termen 'karisma' skal betegne en exceptionel *anerkendt* kvalitet hos en person [...] i kraft af hvilken personen *betragtes* som værende udrustet med overnaturlige, overmenneskelige eller i det mindste særlige ualmindelige, kræfter eller egenskaber, der ikke er tilgængelige for enhver.³⁶

³³ WuG, s. 259.

³⁴ WuG, s. 261.

³⁵ Denne beskrivelse af forholdet mellem præstestand og lægfolk som en transaktion forekommer mig idag inadækvat. Jeg mener nu (i 1985), at kun den logik, der udspringer af den strukturelle homologi mellem positioner inden for feltet af "professionelle" og positioner i det sociale felt, kan forklare sammenfaldet af udbud og efterspørgsel, der ikke – eller i det mindste kun i begrænset omfang – har at gøre med mere eller mindre kynisk beregning eller med transaktion forstået som en bevidst tilpasning til efterspørgslen.

³⁶ WuG, s. 140 (Bourdieu's fremhævelse).

Den karismatiske legitimitet er, som det ses her, udelukkende baseret på en "anerkendelses"-akt. For at bryde med denne definition er det nødvendigt at betragte relationen mellem profeten og hans lægdisciple som et specialtilfælde af den relation, der ifølge Durkheim opstår mellem en gruppe og dens religiøse symboler: Sådanne symboler ("emblemet") er ikke bare tegn, der udtrykker "opfattelsen samfundet har af sig selv"; de "konstituerer" denne opfattelse.

Ligesom emblemet symboliserer profetens ord og person de kollektive repræsentationer, som de gennem symboliseringens skabende kraft bidrager til at konstituere. Profeten inkarnerer i sin diskurs eller eksemplariske optræden forestillinger, følelser og forhåbninger, der eksisterede – omend i en implicit, semi- eller ubevidst tilstand – allerede før hans ankomst. Som sådan fremkalder han i både sin diskurs og sin person et møde mellem en betegnende (*signifiant*) og en i forvejen eksisterende betegnet (*signifié*) ("Du ville ikke have søgt mig, hvis du ikke allerede havde fundet mig").³⁷ På denne måde kan profeten – denne isolerede enkeltperson uden fortid og anden sikkerhed end sig selv ("Det står skrevet... men jeg siger Jer...") – agere som en organiserende, mobiliserende kraft.³⁸ Det er derfor kun ved at tænke profeten i hans relation til lægfolk (en relation der naturligvis ikke kan adskilles fra hans relation til præstestanden, hvis autoritet han udfordrer), at man kan løse problemet om *den oprindelige akkumulation af symbolsk kapital*, som Max Weber på paradoksal måde løste ved at påberåbe sig naturen.

Vi kan imidlertid kun tillade os at føre spørgsmålet om profetens succes tilbage til spørgsmålet om kommunikationen mellem profeten og lægfolk og til den specifikke virkning af hans profetiske explicitering af det førhen implicitte, hvis vi samtidig spørger til de økonomiske og sociale betingelser for, at denne særlige type kommunikation kan opstå og virke. Som en kritisk diskurs, der kun ved at påberåbe sig karismatisk inspiration kan *retfærdiggøre* sin fordring på at udfordre autoriteten hos de instanser, der besidder monopolet på den legitime udøvelse af symbolsk magt, har en profetisk diskurs større sandsynlighed for at dukke op i perioder af åben eller latent krise i enten hele samfund eller bestemte klasser. Profetisk diskurs har således større sandsynlighed for at få succes i perioder, hvor økonomiske eller morfologiske transformationer forårsager sammenbrud, svækkelse eller forældelse af de traditioner og værdisystemer, der leverer principperne for verdensbilledet og livsformen. Som Marcel Mauss observerede:

³⁷ For at klargøre meningen, kan man sammenligne med relationen i det politiske felt mellem på den ene side et parti eller en politisk organisation og på den anden side den klasse eller gruppe, der søges mobiliseret, "en i egentlig forstand symbolsk relation mellem en betegnende (*signifiant*) og en betegnet (*signifié*), eller rettere, mellem *repræsentanter*, der giver en *repræsentation* og de agenter, handlinger og situationer, der bliver repræsenteret." Pierre Bourdieu, "La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la recherche en sciences sociales* 36-37 (1981), s. 8. Engelsk oversættelse v/Gino Raymond og Matthew Adamson, "Political Representation: Elements for a Theory of the Political Field", i *Language and Symbolic Power* (Cambridge 1991), s. 182. O.a.

³⁸ Om "talens karisma" (*Charisma der Rede*) og dens virkning i forskellige sociale sammenhænge, særligt i det parlamentariske demokrati (*Massendemokratie*), se WuG, s. 861.

Hungersnød og krige fremkalder profeter og kætteri; voldelige sammenstød har vidtrækkende virkninger selv på befolkningers spredning og art; krydsning af hele samfund (som i tilfældet med kolonisation) får nødvendigvis nye ideer og nye traditioner til at opstå... Man må ikke forveksle disse kollektive, organiske årsager med handlingerne hos individer, der er *fortolkere* af disse forhold mere end de er deres mestre. Der er derfor ingen grund til at sætte individuel opfindsomhed i modsætning til kollektive vaner. *Kontinuitet og rutine kan være individers værk, innovation og revolution kan være skabt af grupper, undergrupper, sekter eller individer, der handler gennem og for grupper.*³⁹

Og for endegyldigt at bryde med forestillingen om karisma som en egenskab ved et enkelt individs natur er det nødvendigt i hvert enkelt tilfælde at klarlægge de sociologisk relevante karakteristika ved den individuelle biografi, der bevirker, at et bestemt individ føler sig samfundsmæssigt prædisponeret for med en særlig kraft og sammenhæng at udleve og udtrykke etiske og politiske dispositioner, der allerede er tilstede i latent form hos medlemmerne af den klasse eller den gruppe, han henvender sig til.

Da den profetiske diskurs bliver frembragt indenfor rammerne af og med henblik på en direkte transaktion med lægfolk, er den (kvasi-)systematisering profeten realiserer "ikke i første række underlagt logisk konsekvens, men *praktiske vurderinger*".⁴⁰ Profetien tager praksisser og repræsentationer, der ikke har andet til fælles end det at de er frembragt af den samme (gruppe- eller klassespecifikke) habitus og derfor i hverdagerfaringen opleves uensartede og usammenhængende, og legitimerer dem ved at sætte dem sammen i et meningsfuldt og meningsgivende (kvasi-)system. Det kan profetien kun gøre, fordi den som sit eget generative og forenende princip har en habitus, der er objektivt afstemt efter sine modtageres habitus. Den tvetydighed, der, som det ofte er blevet bemærket, karakteriserer profetens budskab genfindes i enhver diskurs, som søger at hverve tilhængere, også selv om den rettes mod et specifikt socialt publikum. Hentydningerne og udeladelserne i sådanne diskurser er beregnet på at fremme en forståelse i form af misforståelse eller underforståelse, dvs. fremme de omfortolkende opfattelser som lægger alle tilhørernes forventninger ind i budskabet.

Resultatet af kampen mellem præstestanden og den konkurrerende profet (med sine lægdisciple) afhænger ikke kun af det profetiske budskabs specifikt symbolske kraft (dvs. af den mobiliserende og kritiske – "aftrivialiserende" – virkning af den nye åbenbaring), men også af *styrken* hos de *grupper*, der er blevet *mobiliseret* af de to konkurrerende instanser i sfæren af ikke-religiøse styrkeforhold. Som Weber påpeger, er det et "spørgsmål om magt" (*Machtfrage*),⁴¹ hvordan spændingen mellem på den ene side profeten og hans disciple og på den anden side præstestanden opløser sig.

³⁹ Marcel Mauss, *Cohésion sociale et divisions de la sociologie*, i: *Oeuvres* (Paris 1969), bd. 3, s. 333-334 (Bourdieu's fremhævelse).

⁴⁰ WuG, s. 275 (Bourdieu's fremhævelse).

⁴¹ WuG, s. 279.

Alle løsninger er mulige, fra den fysiske undertrykkelse af profeten over alle mulige kompromisløsninger til profetiens indoptagelse.

Den systematisering præsterne underkaster det oprindelige budskab er et resultat af dels de *eksterne kræfter*, som har forskellig vægt alt efter de historiske konjunkturer og som præsterne må regne med (lægefolks traditionelle eller intellektuelle fordringer; konkurrencen mellem profeten og magikeren), dels de *interne tendenser*, som har at gøre med præstestandens position i den religiøse arbejdsdeling og med kirkens specifikke struktur. Som en permanent institution, der med større eller mindre held hævder at have monopol på *forvaltningen af fresegoderne* (*extra ecclesiam nulla salus*),⁴² fremstår kirken som et bureaukrati af funktionærer, der gør krav på at have "monopol på legitim hierokratisk tvang"⁴³ og som er betroet opgaven at forestå den offentlige gudskult på bestemte steder med bøn og offer (i modsætning til magisk betvingelse), såvel som med prædiken og sjælesorg.

Med andre ord er Webers argument groft sagt, at der er tale om en kirke, når

... der er opstået en særskilt stand af præster, der, hvad angår indhold, advancement, embedspligter og specifik (udenomsprofessionel) livsførelse, er reglementeret og adskilt fra 'verden'; [når] dogmer og kult, er blevet rationaliseret, nedskrevet og kommenteret i hellige skrifter og gjort til genstand for en systematisk undervisning, der ikke blot er baseret på tekniske færdigheder; og når alt dette foregår i et institutionsagtigt fællesskab.⁴⁴

Princippet for denne institutionalisering består for Weber i processen, hvorved karismaen løser sig fra profetens person for istedet at knytte an til institutionen, eller mere præcist til *embedet*: "Overførelsen af karismatisk hellighed på denne institution som sådan [...] er typisk for hver eneste 'kirke'-dannelse og for dens egentligste væsen."⁴⁵ Det følger heraf, at kirken som bærer og forvalter af en karisma, der er knyttet til embedet (*Amtscharisma*) eller til institutionen som helhed, står i modsætning til sekten forstået som et "fællesskab af rent personligt karismatisk kvalificerede personer."⁴⁶ Det følger videre, at det bureaukratiske frelseforetagende er betingelsesløst fjendtligt over for "personlig" (dvs. profetisk, mystisk eller ekstatisk) karisma, der hævder at udpege en original vej til Gud. "Den ikke embedsmæssige, individuelt karismatiske mirakelmager bliver mistænkt for at være 'kætter' eller 'troldkarl'."⁴⁷ For så vidt som

⁴² "Ingen frelse udenfor kirken." Doktrinen, der oprindeligt går tilbage til biskop Cyprianus af Karthago (d. 258), og som gennem århundreder er blevet gentaget og reformuleret indenfor både den katolske og den ortodokse kirke og af protestantiske reformatorer. O.a.

⁴³ WuG, s. 279.

⁴⁴ WuG, s. 692.

⁴⁵ WuG, s. 693.

⁴⁶ WuG, s. 693. Omvendt med sekten, der "står afvisende overfor embedskarismaen". Sekten holder fast ved princippet om "lægeprædiken" og et "alment præsteskab" ("som i hver konsekvent kirke forhånes"), ved den "direkte demokratiske forvaltning" gennem fællesskabet (de kirkelige funktionærer anses for fællesskabets "tjenere") og ved en "samvittighedsfrihed", som en kirke med universelle fordringer ikke kan tillade. WuG, s. 724-725.

⁴⁷ WuG, s. 693.

kirken er produktet af den fremadskridende bureaukratisering af religiøs forvaltning, eller rettere af "karismaens omdannelse til hverdagslig praksis", af karismaens "trivialisering" (*Veralltäglichung*),⁴⁸ udviser den alle de karakteristika, der kendes fra hverdagslige institutioner, nemlig "hierokratisk ordnede embedskompetencer, tjenesteveje, reglementer, sportler, præbender, disciplinære ordninger, rationalisering af læren og embedsvirksomheden som 'erhverv'".⁴⁹

De vigtigste karakteristika ved præstens praksis og ved budskabet, som denne praksis påtvinger og indpoder, har altid grund i de kontinuerlige transaktioner mellem kirken og lægfolk. Kirken er *permanent* tildeler af nåde (sakramenter) og råder over den dertil hørende tvingende magt til at skænke eller nægte "hellige goder"⁵⁰ til de lægfolk, som den har i sinde at udøve religiøst lederskab over og som den forventer at hente sin magt fra (verdslig såvel som religiøs). I samme mening skriver Weber:

"Jo mere præsterne altså stræber efter at styre lægfolkenes livspraksis i overensstemmelse med den guddommelige vilje, og fremfor alt at grunde deres magt og deres indtægter på dette, desto mere må de i udformningen af deres lære og deres handlen imødekomme traditionelle forestillinger",⁵¹ livsstil og verdenssyn hos den gruppe af lægfolk, hvorfra de i første række forventer at hente deres indtægt og deres magt.

Max Weber siger faktisk "i udformningen af deres lære og deres handlen imødekomme traditionelle forestillinger". Og nogle linier længere nede fortsætter han: "Jo mere den brede masse bliver genstand for præsternes påvirkning og grundlag for deres magt, desto mere må præsternes systematiserende arbejde befatte sig med netop de religiøse forestillinger og praksissers mest traditionelle, dvs. magiske, former."⁵² I den generelle form jeg har givet den her, definerer denne sætning den særlige form, som relationen mellem præstens aktivitet og hans "målpublikum" har, hvad enten dette publikum er folkeligt eller borgerligt, landligt eller urbant.

Jo nærmere præstestanden er på at have *de facto monopol* på forvaltningen af frelsegoder i et klassesdelt samfund, jo mere divergerende, ja modstridende, er de religiøse interesser, som dens aktiviteter i form af prædiken og sjælesorg må tilbyde svar på, og jo mere tenderer disse aktiviteter og de agenter, der har til opgave at udføre dem, mod at differentiere sig (fra den højgejstlige til landpræsten, fra mystisk fideisme⁵³ til magisk ritualisme). Samtidig opstår et socialt udifferentieret budskab, hvis karakteristika – herunder især tvetydighed – skyldes, at det er produktet af en søgen efter den laveste religiøse fællesnævner blandt de forskellige kategorier af

⁴⁸ Neologismen "trivialisering" kan kun oversætte de to aspekter af Webers begreb om *Veralltäglichung* med bare nogenlunde nøjagtighed, hvis ordet forstås både som "en proces, der består i at blive trivial, hverdagslig og almindelig" i modsætning til det ualmindelige, det ikke-hverdagslige (*Ausseralltäglichkeit*), og som "de virkninger, som processen, der består i at blive trivial, hverdagslig og almindelig, udøver."

⁴⁹ WuG, s. 694.

⁵⁰ WuG, s. 29, hierokratisk tvang (*hierokratischer Zwang*); s. 338, institutionel nåde (*Anstaltsgnade*).

⁵¹ WuG, s. 284.

⁵² WuG, s. 284.

⁵³ Ideen om at religiøs overbevisning baserer sig på tro eller åbenbaring snarere end fornuftsmæssige slutninger eller observationer (lat. *fides* = tro). O.a.

modtagere. Den oprindelige profetis tvetydighed gør den åben for efterfølgende brugeres bevidste eller ubevidste omfortolkninger, når hver især læser det originale budskab "gennem sin til enhver tid rådende totalstemnings briller", som Weber siger om Luther.⁵⁴ De professionelle fortolkere, præsterne, bidrager væsentligt til dette kontinuerlige tilpasnings- og tillempningsarbejde, som gør det muligt at skabe kommunikation mellem det religiøse budskab og de stadig nye modtagere, der hvad angår både religiøse interesser og verdensbillede, kan være dybt forskellige fra det oprindelige publikum.

For at kunne imødegå angreb fra profeter eller intellektuel kritik fra lægfolk "må præsteskabet påtage sig opgaven systematisk at fastlægge enten den sejrige nye lære eller den gamle og trods profetiske angreb bestående lære, at afgrænse hvad der gælder og hvad der ikke gælder som helligt".⁵⁵ Præsteskabet må i den symbolske kamp kort sagt udruste sig med våben, der på én gang er *homogene* ("hverdagslige"), *koherente* og *distinktive*, og dette såvel i den rituelle sfære som på det dogmatiske område (doktrinære korpus). Nødvendighederne, der følger af forsvaret mod de konkurrerende profetier og mod lægintellektualisme, bidrager til at stimulere produktionen af "hverdagslige" redskaber til religiøs praksis – hvad der for eksempel kommer til udtryk i den kendsgerning, at produktionen af kanoniske skrifter accelereres, når traditionens indhold trues.⁵⁶ Også hensynet til at definere fællesskabets særegenhed i forhold til konkurrerende doktriner fører til en betoning af *skelsættende tegn* og *distinktive doktriner*, både i kampen mod religiøs ligegyldighed og for at gøre det sværere at gå over til en konkurrerende religion.⁵⁷

Konkurrence fra *magikeren* – en lille uafhængig entreprenør, der hyres af private på *ad hoc* basis og udøver sit hverv udenfor nogen alment anerkendt institution, ofte på hemmelig facon – bidrager til at påtvinge præstestanden såvel en "ritualisering" af den religiøse praksis som indoptagelsen af magiske trosforestillinger (som i helgenkult eller maraboutisme).

Den "kasuistisk-rationelle systematisering" og "trivialisering" som præsterne underkaster den oprindelige profeti – en (kvasi-)systematisering foretaget "med udgangspunkt i grundlæggende og enhedslige værdipositioner"⁵⁸ – sker som svar på et antal sammenløbende krav: [1] for det første den typisk bureaukratiske stræben mod en *karisma-økonomi*, som fører til at udøvelsen af præstelige aktiviteter som prædiken og sjælesorg – aktiviteter, der på grund af deres rutinemæssige og repetitive natur nødvendigvis er "hverdagslige" og "trivialiserede" – overlades til *udskiftelige* kultfunktionærer, udstyret med ensartede professionelle kvalifikationer erhvervet gennem en særlig uddannelse og med ensartede redskaber beregnet på at opretholde

⁵⁴ Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, i: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen 1988), bd. 1, s. 75. Dansk oversættelse v/ Christian Kock: *Den protestantiske etik og kapitalismens ånd* (København 1995), s. 51.

⁵⁵ WuG, s. 279.

⁵⁶ WuG, s. 280.

⁵⁷ WuG, s. 281.

⁵⁸ WuG, s. 280.

en ensartet og ensliggørende handlen (produktionen af en religiøs habitus); [2] for det andet forsøget på at tilpasse sig de lægfolksinteresser, som præsterne møder direkte i den præstelige praksis *par excellence*, nemlig sjælesorgen, "præsternes egentlige magtredskab";⁵⁹ [3] for det tredje kampen mod konkurrenterne.

"Kasuistisk-rationel systematisering" og "trivialisering" udgør de grundlæggende betingelser for at et bureaukrati til manipulation af fresegoder kan fungere, idet de tillader agenter *af enhver slags* (dvs. udskiftelige) at udøve den præstelige virksomhed på en kontinuerlig måde ved at udstyre dem med de nødvendige praktiske redskaber – kanoniske skrifter, breviarier, bønnebøger, katekismer osv. Disse redskaber er uundværlige for at udførelsen af embedet kan ske med mindst mulige omkostninger med hensyn til karisma (for agenterne selv) og med mindst mulig risiko (for institutionen), i særdeleshed når de "tvinges til at tage stilling til de talløse konkrete problemer, der ikke er afgjort i åbenbaringen selv."⁶⁰ Breviarieret og bønnebogen fungerer dermed som både hukommelseshjælp og spændetrøje, og er beregnet på både at garantere og at forbyde bestemte former for improvisation.

Oversat af Kim Esmark

⁵⁹ WuG, s. 283. Max Weber noterer, at betydningen af prædiken (i modsætning til sjælesorg) varierer omvendt proportionalt med introduktionen af magiske elementer i den religiøse praksis og de religiøse forestillinger (som eksemplet med protestantismen bevidner).

⁶⁰ WuG, s. 284.

Nyhedsbrevet # 38

Nye publikationer

Carsten Sestoft

Aktuel forskning om klasse og kulturel kapital

Hovedresultaterne i Aalborg-undersøgelsen under ledelse af Annick Prieur er publiceret i en artikel i *Poetics* (Vol 36: 1, s. 45-70) under titlen "Cultural Capital Today: A case study from Denmark". Medforfattere er Lennart Rosenlund og Jakob Skjøtt-Larsen. Det må blive en standardtekst for interesserede i dansk klasse- og livsstilsanalyse og for nordiske læsere af Bourdieus *Distinction*.

En anden tekst fra Aalborg-projektet er Stine Thidemann Fabers ph.d.-afhandling, som også dannede grundlag for Hexis-arrangementet i Århus 25. marts 2009: *På jagt efter klasse* (2008). Den empiriske baggrund er 20 interviews om køn og klasse. Afhandlingen er læselig og læseværdig og udviser stor lydhørhed, f.eks. over for den lavtuddannedes forhold til indvandrere, som er betydeligt mere subtilt end man skulle tro. Læs selv på

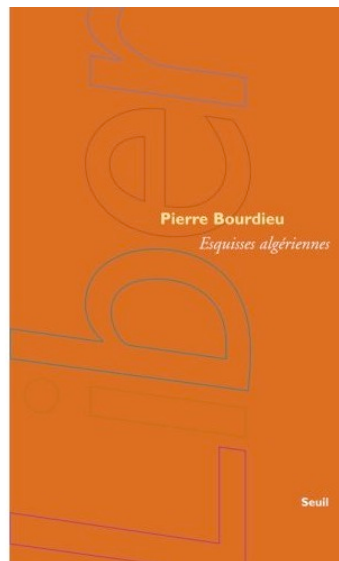
http://www.socsci.auc.dk/compas/udgivelser/Paa_jagt_efter_klasse.pdf

Og når man er ved ph.d.-afhandlinger, er det også værd at nævne, at Jens Peter Thomsens afhandling *Social differentiering og kulturel praksis på danske universitetsuddannelser* (2008) ligger i en fuldtekstversion på nettet. Den undersøger social rekruttering til litteraturvidenskab og statskundskab på KU samt erhvervssprog på CBS og indskriver de tre undersøgte uddannelser mere overordnet i et felt af socialt differentieret rekruttering – og giver dermed også et blik på det danske universitetsfelt.

<http://diggy.ruc.dk:8080/retrieve/11072>

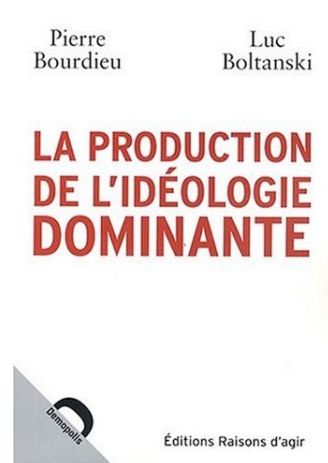
Bourdieu i Algeriet

Eftersom Bourdieu jo døde i 2002, skulle man ikke tro, at han kunne udgive flere bøger, men *Esquisses algériennes* ("Algeriske skitser", Seuil, 2008) er faktisk en ny bog af Bourdieu, omend med gamle tekster. Meget gamle endda: Det er nogle af hans tidligste tekster om Algeriet, der er genoptrykt her, dog kun dem, som har været udgivet i tidsskrifter, ikke bøgerne, så det er ikke hans samlede algeriske skrifter. Tassadit Yacine har redigeret bogen, og hun har også skrevet både en indledning og en meget interessant introduktion til den kontekst, Bourdieus skrifter indskrives i, hvilket er både instruktivt og noget forbløffende: Hvad Loïc Wacquant et sted har kaldt Bourdieus måde at "behandle brændende problemer på en kølig måde på", bliver sat i relief, når Bourdieu køligt studerer de sociale effekter af "regroupement", og det viser sig, at dette ord dækker over en deportation af to millioner algeriere, der tåler sammenligning med sydafrikansk apartheid. Man aner for øvrigt, at en del af målet med bogen er at indskrive Bourdieu i de debatter om postkolonialisme, som i nogen har tid været under import fra USA til Frankrig – måske for at vise, at Bourdieu var der 40-50 år før.



Produktionen af den herskende ideologi

En anden Bourdieu-tekst, som ikke før har været udgivet som bog, er en lang artikel, han skrev sammen med Luc Boltanski i 1976 og udgav i *Actes de la recherche en sciences sociales* (nr. 2-3, 1976, s. 3-73): "La Production de l'idéologie dominante" ("Produktionen af den herskende ideologi"). At den er nu genudgivet som bog på forlaget Demopolis i Paris, er ikke så interessant i sig selv, eftersom originalversionen kan downloades på www.persee.fr. Det interessante er mere, at Luc Boltanski i anledning af genudgivelsen har udgivet en anden lille bog på samme forlag om konteksten for artiklen, herunder de let eventyrlige omstændigheder omkring oprettelsen af *Actes de la recherche en sciences sociales*, samt en form for kommentering af, hvordan den gamle tekst forholder sig til nutidens dominerende ideologi: *Rendre la réalité inacceptable* (Demopolis, 2008) – en bog, som dermed supplerer Boltanski og Chiapello's meget omtalte bog om "kapitalismens nye ånd" på en interessant måde. Tesen er her, at forandring er et nyt dominansprincip, som gen-



nem sin insisteren på nødvendigheden legitimerer to slags handlinger: På den ene side virkelighedsforandrende tekniske foranstaltninger (især vha. beherskelsesteknikker som budget og regnskab), der har en ringe grad af almenhed og diskuteres meget lidt; dels ændringer i bl.a. lovgivning, der jo må tilpasses til de nye situationer, som skabes af de "tekniske" ændringer. Men der er mange andre interessante iagttagelser i denne righoldige lille bog.

Forbrug i antropologisk lys

Den britiske antropolog Daniel Miller, som jeg finder interessant bl.a. fordi han er god til at stille spørgsmål til intellektuelles tankevaner, har på sin hjemmeside en fin lille artikel med titlen "What's wrong with consumption?" (2008). Forbrug er netop en af de ting, han har studeret, og han minder også om et projekt, hvor han studerede sammenhængen mellem menneskers forhold til ting og menneskers forhold til andre mennesker – med den konklusion, at mennesker, der var i stand til at etablere gode relationer til andre mennesker, også etablerede stærke relationer til ting. I artiklen advarer han også mod en alt for ureflekteret brug af ordet "kapitalisme", som muligvis er ved at vende tilbage i større stil.

http://www.ucl.ac.uk/anthropology/staff/d_miller/mil-14

Bourdieu i USA og Finland

To nyere artikler, som jeg ikke længere kan huske, hvordan jeg har fundet frem til, kortlægger Bourdieu-receptionen i hhv. USA og Finland:

"Bourdieu in American Sociology, 1980–2004" af Jeffrey J. Sallaz, Jane Zavasca (*Annual Review of Sociology*, August 2007, Vol. 33, pp. 21-41) – se

http://www.u.arizona.edu/~jsallaz/sallaz_ars.pdf

"Bourdieu in Finland: An Account of Bourdieu's Influence on Finnish Sociology" af Keijo Rahkonen (*Sociologica*, 2/2008) – se

<http://www.sociologica.mulino.it/journal/articlefulltext/index/Article/Journal:ARTICLE:251>

Citat

"Jeg var slået af i hvilken grad kendskabet hos denne unge mand (og de andre meget få mandlige venner af disse unge piger) til tøj og måden at bære det på, til engelske drikkevarer eller heste – og som han beherskede ned til de mindste detaljer med en hovmodig ufejlbarlighed, der var på højde med den lærdes tavse beskedenhed – var udviklet for sig selv uden at være ledsaget af den mindste intellektuelle dannelse."
Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleurs*

Reproduktionen på svensk

Til svensk er nu oversat Bourdieu og Passerons klassiske værk *Reproduktionen. Bidrag till en teori om utbildningssystemet*. Bogen er oversat af Gunnar Sandin og publiceret i serien "Moderne klassiker" på Arkiv förlag 2008. Donald Broady har skrevet et interessant og koncist forord om-handlende titlen, Bourdieus baggrund og arbejde med bogen samt receptionen af *Reproduktionen*. Broady sætter samtidig bogen den i sammenhæng med Bourdieus øvrige uddannelsessociologiske arbejder særligt *Les héritiers* ("arvtagerne" eller "arvingerne").

Bogens forside og info findes her:

<http://www.arkiv.nu/ListBooks/tabid/68/ProductID/387/List/1/Default.aspx?SortField=Free3%20DESC,ProductName>



Entre les murs / Klassen

Filmomtale v/Anders Høj Hansen

Entre les murs. Frankrig, 2008. Instruktion: Laurent Cantet. Forlæg og manuskript: François Bégaudeau.

Foreningen Hexis har tidligere i nyhedsbrevet og ved arrangementer debatteret temaer som *uddannelse og læring, boglig og ikke-boglig kapital, og magtmæssige spændinger i uddannelsesinstitutioner*. I januar nåede den franske *Entre les murs* (indenfor murene) med den danske titel "Klassen" så til landets biografier og selvom filmomtaler traditionelt ikke er at finde i Praktiske Grundes nyhedsbrev, vover jeg her springet.

Da jeg ved et tilfælde så filmen et par dage efter premieren, uden endnu at have læst en linje om den, blev jeg overrasket over dens tvetydighed, som den skred frem. Vi følger undervisningen i hvad der svarer til en 8. klasse på en skole i et af Paris' mere belastede kvarterer, det 20. arrondissement: En ung og tilsyneladende ganske



god lærer kæmper med en flok 14-15 årige unge af varierende etnisk og social baggrund. De unge kæmper med den hvide franske lærer og hinanden – og alle kæmper med sig selv!

Filmen går i et lidt andet ærinde end nogle af de mest kendte amerikanske pendanter de sidste årtier. Dette er ikke en tårevædet historie om den utvetydigt fantastiske lærer der med en usædvanlig dosis flid, poesi, empati og pædagogisk snilde får en hel klasse i sin hule hånd – a la Robin Williams, der får alle eleverne til at messe Walt Whitmans "My captain" (henvendt til deres nye lærer) i *Dead Poets Society*, eller en Michelle Pfeiffer der med en Dylan-tekst får en gruppe unge i et fattigt kvarter til at se lyset og mulighederne i livet i *Dangerous Minds*. Klassen er dog heller ikke modstykket til helte-lærer filmene. Klassens hovedperson, læreren François – som spilles af læreren og med-manuskriptforfatteren François Bégaudeau – er langt fra nogen lektor Blomme. Han er uden tvivl tættere på Robin Williams og Michelle Pfeiffer figurerne i og med at vi har at gøre med en idealist, der forsøger sig med dialogen.

Langt størstedelen af filmen finder sted i klasserummet. Vi ledes igennem et skoleår i *Fransk* med hovedlæreren Francois. Instruktøren Laurent Cantet havde 3 kameraer kørende og indspillede forløb af 25 minutter ad gangen. De lange forløb gjorde også at det var svært at tale om egentlige scener. Deltagerne glemte at de var på, forklarer Cantet til Weekendavisen (Green Jensen 23. Jan 2009). De lange stræk med pludselig indskud og fragmentarisk dialog og mundhuggeri skjuler fornemmelsen af film og klipning og lader os sidde som tilskuere og se til med etnografens øje.

Film, dokumentariske eller ej, er dog klippet sammen – og her bliver det tydeligt at Cantet har arbejdet særligt med at få nogle bestemte eller udvalgte temaer frem. *Sprog* indtager en hovedrolle: Hvordan er det vi gennem sprog bliver medlemmer af fællesskaber? Sproget kommer måske uvilkårligt til at spille en særlig rolle, da det er fransk-timer, vi følger – og ikke kemi eller fysik. En elev beklager sig over, at Francois i et par eksempler udelukkende anvender hvide franske navne, som hun ikke kan identificere sig med. Francois er ufølsom overfor den postkoloniale virkelighed og må påminde af en elev om hvilken palet franskmænd/kvinder udgør. Francois går lidt halvklodset i defensiven frem for at påskønne elevens kvikke bemærkning. Men ellers er Francois læreren der på sokratisk manér taler for, at eleverne ikke bare skal lære korrekt fransk – men også lære gennem at udtrykke og dele deres personlige erfaringer med andre. Francois introducerer i fransktimerne dagbogsøvelser, hvor eleverne selv skal præsentere – men også for at diskutere materialet og give eleverne styrke til at klare sig og ville lære (Francois anvender også Anne Franks dagbog for at illustrere en anden teenagers store udtrykskraft). Francois er interesseret i samspillet mellem selvet og samfundet, og her kan han bruge elevernes egne skrivelser og gestalteringer (der er nogle øvelser med fotografi) og Anne Franks dagbog.

Filmen synes at lægge en tese frem: For at få det optimale ud af timerne i klassen er eleverne også nødt til at blive anerkendte medspillere i det system, der vil lære dem noget. I en pendlen mellem dosering og dialog og en uforudsigelig rusken med

pensum henter filmen sin dynamik. Hele tiden udstilles og afprøves grænserne i små ensemblespil mellem grupper af elever og Francois. Det anskueliggøres, uden at det males ud på lærredet, at der er magtspil mellem pigerne, mellem drengene, mellem afrikanerne, mellem Francois og eleverne, mellem hvide og ikke-hvide osv. Det er en film om en kort periode (teenageårene), hvor eleverne kastes ud i at balancere mellem de identifikationer der er mulige og i spil, det forældregenerationen forventer, og de mærkater der pådattes dem. Drengen i hjørnet er, ja, en dreng eller en mand, men også franskmand, afrikaner, vestafrikaner, hiphop fan, fodboldfan, ikke fra nogen boglig familie, men en dygtig fotograf, og mødt med bestemte øjne af med-elever, lærere, verden udenfor osv.

Filmen har titlen *Klassen* eller *Indenfor murene* på fransk – men verden udenfor er derinde. Eller også er det i virkeligheden verden udenfor det hele handler om.

I andre scener berøres såvel talemåder og grammatik, der afslører ikke bare generationsforskellen men også den daglige sproglige stil, som er lige dele "switching" og derved fler-sproget på en anden måde end hos en person, der har lært sig mere end et sprog og bruger dem hver for sig. Som Cantet siger, så blander eleverne sprogene for at skabe deres eget (Cantet i Green Jensen 23. Jan 2009). De bliver ikke anerkendt af autoriteter og udtrykker derfor også modstand i forhold til det autoriteter lægger frem som det rette fransk og den rette grammatik.

I en scene et godt stykke henne i filmen kommer læreren og eleverne op at toppes over et bestemt ord som læreren anvender overfor to elever – efter at de har været lidt fraværende som elev-repræsentanter under et lærermøde. Ordet som falder i en time, mens alle de andre elever hører på (kritik kan ramme særligt hårdt når ens lige-sindede lytter med), skal ikke afsløres her. Cantet siger selv til Bo Green Jensen, at den engelske oversættelse ikke var helt passende. Filmen præmierede i 2008 ved Cannes festivalen med engelske undertekster. Den danske oversættelse lægger sig op ad den engelske. Ordet er ifølge Cantet ikke så groft som det fremstår i filmen – men for eleverne var tolkningen klar. De mis/forstår det som en stor fornærmelse – og et ord bliver dråben, der får en konflikt til at bryde ud.

Klassen undgår at drive os ud i en følelsesmæssig soleklar eller sort/hvid position for eller imod læreren eller visse elever. Det dramatiske ligger heller ikke i en ydre histories udvikling, men i karakterernes udvikling og forandring, deres små sejre og større nederlag. Gennem livet akkumulerer vi alder, men ikke alle evner forbedres. Filmen viser dynamikken mellem "ung" og "lidt ældre" kapital i læringsmiljøer. Den viser også hvor svært det kan være at bryde et mønster – og uden at male det overtydeligt op ser vi det i selve institutionens "grammatik", om jeg må bruge det som et billede på et system, hvis former er svære at bøje – men dog giver rum for et vist, ja, spillerum – om man kan "spillet". Vi er i en etnisk blandet del af byen med store sociale forskelle, men lærermøder og snak i personalerummet afslører at her er ikke andet end hvide franske lærere. At få gennembrud som vestafrikaner er en kantet linedans gennem de forskellige identifikationer og den manglende ballast til at gå med ind i en fransk "grammatik", som han oven i købet ikke er budt velkommen ind

i. For at rokke ved det etablerede må man lære, hvad dette bygger på. Svært, hvis man ikke altid har været med "indenfor".

Se den i biografen – eller køb den på DVD når den kommer.

Sanders lig på bordet

En politisk kommentar til ekstern finansiering af forskning på universitetet

Morten Nørholm, ph.d., adjunkt, Institut for Pædagogisk Sociologi, Danmarks Pædagogiske Universitetsskole ved Aarhus Universitet

Indledning

I forbindelse med forskningsminister Helge Sanders nærmest monomane krav om at der skal lig på bordet før universitetsloven eventuelt kunne tænkes at blive revideret, diskuteres i denne lille artikel visse af de materielle omstændigheder for en vidensproduktion, konkret de økonomisk økonomiske omstændigheder vedrørende allokeringen af forskningsmidler. Egentlig er det en artikel som burde udformes som et politisk indlæg eller som et indlæg som kunne oplyse en politisk diskussion. Imidlertid ved den videnskabsmand som indlader sig på en politisk diskussion, at han i udgangspunktet gør det fra en domineret position fordi han flytter sig fra et videnskabeligt felt hvor principielt en bedste indsigt står på spil, til et politisk-administrativt felt, som bl.a. kendetegnes ved at man ikke behøver tale sandt for at opnå anerkendelse, og hvor sandheden er til afstemning mindst hvert fjerde år. At dette samtidig viser noget om karakteren af den forskning som anvendes til at legitimere bestemte politisk-administrative indgreb, dvs. som anvendes i politiske sammenhænge, er en anden side af hele balladen.

Ærindet er den ensretning af forskningen på universiteterne som modstanderne af den nuværende universitetslov desværre har lidt svært ved at påvise. Det mener Sanders i det mindste. Og måske har han ret, og måske kan jeg heller ikke. Men i det mindste kan man vise og diskutere visse af konsekvenserne af de mekanismer som virker. Man kan fx anvende et banalt krimi-princip og spørge *cui bono*, hvem gavner det, og dermed hvem gavner det ikke? Kommentaren handler især om forholdene på humaniora/samfundsvidenskab. Min uddannelse som biolog og min erfaring fra naturvidenskab har dog vist at i vid udstrækning gør de samme forhold sig gældende her.

Finansiering af en universitær VIP-stilling

Arbejdstiden i min faste stilling som adjunkt på Institut for Pædagogik på DPU er som for alle andre videnskabelige stillinger på DPU sammensat således i papiret "Kontrakter og incitamenter på DPU" dateret d. 30. december 2008:

For at sikre og garantere den frie forskningstid for VIP, indføres denne derfor som et princip svarende til 25 % af den samlede arbejdstid. Denne forskningstid bruges til egen-initieret forskning og formidling inden for instituttets forskningsområde og vedkommendes ansættelsesområde.¹ Medfinansiering kan indgå i den fri forskningstid for så vidt som den ligger inden for VIP-medarbejderens naturlige forskningsområde. Målet er, at der sikres en symbiose mellem VIP'ens ansættelses- og interesseområde og de eksterne bevillinger. Retten til opsparring udløses, når der er udført indtægtsgenererende virksomhed (eksternt finansieret forskning, strategiske puljer samt DPU-undervisning) svarende til det fastsatte mål, 60 %. Udføres der mere indtægtsgenereret virksomhed end målet, således at den frie forskningstid ikke kan udnyttes, kan denne opspares og udnyttes til "sabbaticals" m.v., dvs. semestre der er fritaget for kravet om eksternt finansieret forskning eller undervisning. Fordelingen mellem fri forskningstid og indtægtsgenereret virksomhed skal derfor ikke overholdes inden for hvert enkelt år, men som et længerevarende gennemsnit, idet uhensigtsmæssigt store udsving (fx store forskningstids-opsparinger) bør undgås.

De 60 % indeholder ikke medfinansiering, men kan indeholde DPU-finansierede aktiviteter såsom rekvirerede ansøgninger eller strategisk forskning etc. Finansieringen hertil tages fra de strategiske ledelsespuljer.

Herudover indeholder de 60 % tid forbrugt til bedømmelsesudvalg, interne nævn, og lignende nødvendige men ikke-meriterende opgaver, så der fastholdes et incitament til eller i hvert fald en kompensation for at medvirke til sådanne opgaver.

Den resterende tid (15 %), anvendes til administration, formidling, medfinansiering og fri forskning alt efter mulighed og behov og efter aftale med institutlederen. Ifølge målinger går der cirka 10% procent til administration, institutmøder mm, hvorfor denne bør friholdes for medfinansiering.

Opsummerende er

25% afsat til fri forskning og formidling inden for instituttets forskningsområde og vedkommendes ansættelsesområde (jf. universitetsloven).

60% afsat til finansieret arbejde, dvs. indtægtsgenererende virksomhed (eksternt finansieret forskning, strategiske puljer samt DPU-undervisning). Af disse 60% skal en sjettedel, dvs. 10%-point altid leveres som undervisning (stipuleres andetsteds i "Kontrakter og incitamenter på DPU").

¹ Jf. lov om universiteter.

15% afsat til administration, formidling, medfinansiering og fri forskning alt efter mulighed og behov og efter aftale med institutlederen. Af disse kan 5%-point anvendes til medfinansiering.

Analyse af finansieringsmodellen

Tallene er naturligvis symbolske for at en vidensarbejder efterhånden alene arbejder som lønarbejder og ikke *con amore*. Men det er en anden sag. Det interessante er at der er tale om en art akkordarbejde, noget arbejde har en god akkord, andet har en elendig akkord. Og egentlig ser det jo fint ud. Enhver har en del af sin arbejdstid betalt og kan inden for visse grænser arbejde med det der interesserer ham/hende.

Problemet opstår imidlertid når man ser på en ekstern finansiering af de 50% som kan frikøbes. Tilsyneladende tager DPU sig vel betalt for at leje forskere ud: 44% i overhead kunne give penge til universitetets øvrige aktiviteter: Det maksimale frikøb (50% af tjenesten) indbringer altså DPU hvad der svarer til 72% af den ansattes fulde løn. At der overhovedet betales et overhead af en sådan størrelse, er sikkert ikke anderledes end andre steder. Men det har visse fatale konsekvenser for den såkaldt fri forskning et sted som erkendes og anerkendes for at stå for den bestemte form for vidensproduktion. At der overhovedet betales for forskning, indebærer nemlig at for at den forsker som investerer sin "fri forskning", har en konkurrencefordel. Det er det som dækkes af begrebet medfinansiering, og det indebærer i klartekst at den enkelte medarbejder betaler DPU's overhead med sin tid til "fri forskning".

75% af en tjeneste kan m.a.o. købes for 72% af prisen. Det er da billigt. Men pointen kan trækkes endnu skarpere op: Den forsker hvis forskning ligger inden for det som efterspørges af den som tilbyder en ekstern finansiering, kan efter forhandlinger med en institutleder tilbyde yderligere dele af de 15% som er afsat til administration, formidling og fri forskning efter aftale. Mindst 80% af tiden og muligvis mere kan leveres ved finansiering af 50% af tjenesten plus 44% i overhead. 80% (eller 85%) for 72% er en fin pris, men at kalde det ekstern finansiering er en tilsnigelse.

De eksterne midler dækker kun delvis den forskning som ordningen ellers suggerer dækkes fuldt ud og mere til med et overskud til universitetets drift og forskernes fri forskning. Allerede under en økonomisk økonomisk synsvinkel ses det at en ekstern finansiering er en underskudsforretning: Alene på grund af modellen med ekstern finansiering får skatteyderne – som betaler for den resterende del af universiteternes drift – helt enkelt ikke hvad de betaler for; pengene går til skjult subsidiering af eksternt finansieret forskning. Hvis ikke andre argumenter kunne bide på ministeren, kunne et sådant argument vel gøre det. En model som den nuværende, som medvirker til en afvikling af en universitetets relative autonomi, og som dermed viser et af de væsentligste kendetegn for samfund efter det moderne, nemlig en afvikling af relativt autonome felter, må m.a.o. qua neoliberal helt enkelt anses for at være anti-demokratisk: Her forhindres den unyttige forskning som er til gavn for demokratiet.

Så problemet er ikke så meget hvor stort et overhead er, men selve ordningen med ekstern finansiering, selve det forhold at universitetet – uanset hvordan – skal finde midlerne til sin forskning gennem at udbyde forskning til betaling af en ekstern opdragsgiver frem for ved basisbevillinger.

Den forskning som umiddelbart ser billig ud, er billig på bekostning af den såkaldt "fri forskning" som ellers må opfattes som universitetets fornemste forpligtelse. De forskere som i deres "fri forskning" interesserer sig for det som de eksternt finansierede opdrag dækker, favoriseres. Tillykke til dem. Men det er ikke alle, og det kan ganske let påvises at den eksternt finansierede forskning er ganske ensidig: Systemet til ulempe for den forsker som – med fx Durkheim – mener at forskning som er formålsrationel, handlingsanvisende eller på anden måde normativ over for objektet (en praktisk teori) kun er så meget værd som den videnskab om de samme forhold den bygger på (en teoretisk teori). Uden videnskab ingen formålsrationel forskning som er navnet værd. Nu forsvinder imidlertid videnskaben, bl.a. på grund af en finansieringsmodel som hentes fra det private erhvervsliv, og som er del af en New Public Management.

Den forsker som ud over eksternt finansieret forskning hvor prisen dumpes vha. "fri forskningstid", vil lave videnskab om de samme forhold, står m.a.o. meget svagt i konkurrencen. Det overhead som kunne anvendes til universitetets øvrige aktiviteter, er væk; der er ingen penge tilbage og snarere er den eksternt finansierede forskning en underskudsforretning. Dette giver en *de facto*-ensretning af forskningen som ikke står nogen steder i loven, og som man ikke kan komme til at diskutere med d'herrer politikere eller uddannelsesplanlæggere, fordi det eneste som kan diskuteres, er lovens intentioner. Og intentionerne er sikkert fine nok. De virker bare modsat. Som sædvanlig. At dertil politikere såvel som uddannelsesplanlæggere (således også på DPU) kendetegnes ved ikke at have nogen videnskabelig indsigt i det de evaluerer og planlægger – jf. fx min afhandling om den sociale og symbolske funktion af uddannelsesevalueringer² – gør blot tingene endnu værre: Også forskere på universiteterne må qua deres forskning i mange tilfælde konstrueres i et decideret afhængigt sub-felt i magtens felt.

Konsekvenserne for undervisningen

Ser man derefter på hvilken konsekvens dette har for undervisningen (som naturligvis efter alle kunstens regler skal være forskningsbaseret), så bliver den skitserede finansieringsmodel ophav til en sortering efter vilkårlige forhold; den bygger på bestemte sociale (historiske, materielle osv.) vilkår som dog omhyggeligt aldrig medreflekteres. Den forskning som (for at leve op til forestillingen om at nyt er bedre end gammelt, uanset indhold) dermed anvendes i undervisningen, bliver altså en nyproduceret

² I min afhandling konstrueres den sociale og symbolske funktion af uddannelsesevalueringer med tilhørende socialt og symbolsk nødvendig normal evalueringsforskning. Imidlertid er enhver praktisk teori normativ over for objektet, hvilket indebærer en vurdering, dvs. en evaluering (villet eller ikke). Dvs. at egentlig konstrueres i afhandlingen den sociale og symbolske funktion af praktiske teorier.

forskning. Eftersom vi nu ved hvad der kan produceres mest af for tiden, nemlig forskning som er fremstillet for en opdragsgiver som i langt størstedelen af tilfældene vil have anvendelsesorienteret forskning, evidensbaseret eller "what works" som det sidste inden for skoleforskningen hedder, ved vi også hvilke konsekvenser de om end indirekte prioriteringer har. At prioriteringerne er indirekte er imidlertid med til på samme tid at skjule og forstærke dem.

Den slags forskning som ikke efterspørges, videnskabelige undersøgelser, bliver ofret. Videnskabelige undersøgelser fx af betingelserne for hvad der virker, fx om eller i hvilken udstrækning det overhovedet er undervisningen som virker når skolen opfylder sin samfundsbestemte funktion som er at sortere eleverne til en social arbejdsdeling efter allerede eksisterende sociale forskelle og at tildele den legitime kultur til de legitime modtagere (jf. *La reproduction*). Hvis forskningen tager udgangspunkt i en idemæssig forestilling om skolens funktion, kan enhver se hvilke elendige vilkår en videnskabelig, rekonstruerende forskning om skolen har: Forskningen får ingen midler fordi den ikke opfylder en (politisk-administrativ) opdragsgivers idemæssigt betingede krav om anvendelighed, omsættelighed osv. Dvs. fordi de ikke opfylder krav som kommer fra en bestemt politisk position og ikke fra bestemte andre. At kravene om anvendelighed, omsættelighed osv. formuleres over hele det partipolitiske spektrum fra højre til venstre, gør forholdene vanskeligere at overskue.

Cui bono en gang til?

Cui bono? Hvem har glæde af dette her? Egentlig er svaret at ingen har glæde af det fordi et universitets demokrati-underbyggende funktion (universitetets eksistensberettigelse) udhules ved en ensretning af universiteternes arbejde til kun at give mulighed for den slags forskning som under ganske bestemte, vilkårlige omstændigheder (som aldrig medreflekteres), direkte efterspørges. Men man må spørge igen: *Cui bono?* Og svaret er at den som producerer det som efterspørges, tilgodeses af ordningen, hvilket i første omgang er banalt. Det som dog samtidig kan vides, er at den der producerer det som efterspørges, ikke producerer videnskab som pr. definition og omvendt økonomi, pr. feltkræfter er det som under en given konjunktur ikke efterspørges – jf. fx diskussionerne i Callewaerts hedersdoktorsforelæsning i Uppsala (p. 54) – eller hans afskedsforelæsning på KUA (p. 66): "[...] videnskab [er] altid [...] den kundskab som mangler i en given konjunktur, mod-kundskaben i Bachelards ånd". Dermed er svaret ikke længere banalt.

For universitetsområdet er flerfold en betingelse for demokratiet: Allerede Kant argumenterer i *Der Streit der Fakultäten (Striden mellem fakulteterne)* fra 1798 (1998, pp. 298-299) for nødvendigheden af både en højrefløj og en venstrefløj på højtlærdhedens parlament ("Das Parlament der Gelahrtheit") som Kant kalder universitetet. Ud over universitetets højrefløj, de tre øvre fakulteter (teologisk, medicinsk, juridisk) må der også findes et oppositionsparti, en venstrefløj bestående af det nedre fakultet (filosofisk) med empiriske videnskabsfag respektive ren matematik og ren filosofi. Diskussionen af Kants tekst vender jeg tilbage til i artiklen "Selskabstømning i akade-

miet" i næste nummer af *Praktiske Grunde*. Konsekvensen af den neoliberale finansieringsmodel er at snart er kun højrefløjen tilbage.

Det er meget interessant, og det er den funktion af universitetsloven som forsvinder i en diskussion af om der nu findes eller ikke findes eksempler på at universitetsloven har udelukket den ene eller den anden fra at forske frit. Det er næppe muligt at vise så kontant, hvilket beror på at forestillingen om hvordan mekanismerne virker, træder i stedet for en tilsvarende viden. Desuden er – som sædvanlig – de bortsorterede ikke ligefrem medie-egnede, i modsætning til de succesfulde. Men lige så sædvanligt er frafaldet, de bortsorterede egentlig også de mest interessante for en belysning af sorteringsmekanismerne. Men hvis man, som jeg har gjort det antydningssvis, undersøgte betingelserne for den forskning som reguleres af en ny universitetslov, så ville man se at en model med ekstern finansiering fremmer en bestemt form for forskning, anvendelsesorienteret forskning, på bekostning af den forskning som ingen beder om, som giver svar ingen (ved at de) er interesserede i, og som er universitetets eneste eksistensberettigelse. At dette pga. de herskende feltkræfter fremmer og naturaliserer bestemte politiske stillingtagener, kan man samtidig vide uden tvivl.

Cui bono endnu en gang: Dette gavner altså en politisk-administrativ elite som med henvisning til forskning – som foretages i decideret afhængige sub-felter i magtens felt, men som kan fremstå *som om* det produceredes uafhængigt (fordi det administrativt allokeres til universitetet) – gennemsætter vilkårlige politiske synspunkter som om de var universelle. Og konsekvensen er at ét bestemt, vilkårligt socialt dominansforhold gennemsættes, naturaliseres som om det var det eneste og på bekostning af en forskning som ellers kunne fremvise de mekanismer som virker til gavn for dem som betaler for denne ordensopretholdende forskning. (Er nogen bange for at blive afsløret?).

Alt dette kræver naturligvis aktiv medvirken fra en lang række forskere, hvilket blot er med til at gøre forholdene vanskeligere at forstå: Der er ikke tale om at en lille gruppe undertrykkere som er onde, undertrykker en stor udsat gruppe af forskere det er synd for. Dette udtrykker ikke og må ikke læses som en banal økonomistisk position, hvor alene pengene bestemmer, dvs. i en art strukturalistisk eller struktur-funktionalistisk vision. Det er ikke som hos Storm P. i tegningen "Sociallovgivning": Her skærer den fede onde mand halen af hunden og fodrer hunden med halen, hvilket hunden ser ud til at være tilfreds med. Her er det hunden selv som skærer halen af, æder den og logrer fornøjet med den blødende stump – bl.a. fordi de givne omstændigheder aldrig medreflekteres. Eller for at sige det anderledes: Dominansforholdene opretholdes med aktiv medvirken og gennem erkendelse og anerkendelse af deres rimelighed fra enhver, også fra den som systemet er til direkte ulempe for.

Afslutning

Alt dette behøvede ikke komme bag på nogen. Der findes naturligvis undersøgelser som dokumenterer disse forhold, og som på en empirisk-videnskabelig grund viser hvordan disse mekanismer fungerer. *Par excellence* Pierre Bourdieus *La reproduction*

(fra 1970 – om skolesystemets sociale og symbolske funktion), *Homo Academicus* (fra 1984 – om universitetsprofessorerne, videnskabelig *versus* administrationskapital) og *La noblesse d'État* (fra 1989 – om hvordan statsadelen afløser blodsadelen, og hvordan dominansen opretholdes i en meritokratisk vision). I den udstrækning sådan forskning er kendt, afvises den imidlertid oftest med henvisning til en politisk uanvendelighed, hvilket atter eksemplificerer naturaliseringen af det bestemte, vilkårlige synspunkt at videnskabelig forskning skal og overhovedet kan tjene politiske formål. Det er ikke sandt. Videnskab fortæller ikke hvordan tingene skal være, men hvordan tingene forholder sig.

I det ovenstående er der ikke taget hensyn til bl.a. den sociale og symbolske betydning fx af at kunne betegne eller opfatte sit arbejde som "frit". Alene betegnelsen *fri* forskning suggererer at al anden forskning er ufri. Tilsvarende er heller ikke den sociale og symbolske betydning af betegnelser "forskning", "videnskab" osv. taget i betragtning. I min kommende artikel "Selskabstømning i akademiet" vender jeg tilbage til en diskussion af visse af disse forhold i relation til forskellige symbolske økonomier og i relation til konsekvenserne af en sammenblanding af især en økonomisk økonomi med en erkendelsesøkonomi.

Øvrige referencer

- Callewaert, G. (Staf) (2005): "Videnskab og engagement". Afskedsforelæsning fra lærestols-professoratet i pædagogik afholdt ved Det humanistiske Fakultet på Københavns Universitet d. 14. juni 2002. In: *Utbildningsforskning som vetenskap och som professionens kunskap/Udannelsesforskning som videnskab og som professionsviden*. ESEP: Ethos in Society, Education and Practices, Rapport nr 1, Pedagogiska Institutionen, Uppsala universitet, pp. 65-97. Downloades via http://resources.ped.uu.se/repository/3/ESEP/Rapport_1.pdf.
- Callewaert, G. (Staf) (2005): "Utbildningsvetenskap, en vetenskap eller professionsvetande?". Paper presenterat som hedersdoktorsföreläsning på Uppsala universitet den 26 januari 2005. Sammededs, pp. 47-64.
- Durkheim, É. (1975): "Om pædagogikkens væsen og metode" In: *Opdragelse, uddannelse og sociologi*. 11x18/samfund, Carit Andersens Forlag, pp. 60-80.
- Kant, I. (1998/1798): *Der Streit der Facultäten in drey Abschnitten*. Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie Politik und Pädagogik, Band VI, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.
- Nørholm, M. (2005): "Danske producenter af det som kalder sig og anerkendes for at være evalueringsforskning: Felt eller subfelt? Relativ autonomi eller ikke?". In: *Kulturstudier i Sverige*. Linköping Electronic Conference Proceedings, pp. 743-758, Linköping University Electronic Press. Kan downloades via <http://www.dpu.dk/site.aspx?p=11170&pureid=11963&puretype=pub&lang=dan&retur=1>.
- Nørholm, M. (2008): *Om den sociale og symbolske funktion af uddannelsesevalueringer*. Ph.d.-afhandling. Forlaget Hexis. Kan downloades via <http://www.hexis.dk/bog-4.html>.
- Nørholm, M. (2008): "Om evalueringsforskningens relative autonomi: dansk normal evalueringsforskning som et ikke-autonomt (sub)felt i magtens felt." In: Nørholm, M. et al. (eds.): *Studier af pædagogisk praksis*. Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag, pp. 131-160.
- Storm P. (1983): "Sociallovgivning". In: *Udvalgte smil*. Stig Vendelkjærs Forlag, København, p. 48.

Livshistorieforskning og kvalitative interview

Anders Mathiesen

Replik til kritikken af Carsten Sestoft, Kristian Larsen og Kim Esmark (i PG 3-4 / 2008) vedrørende anmeldelse (i PG 2 / 2008) af Karin Anna Petersen, Stinne Glasdam og Vibeke Lorentzen (red.), *Livshistorieforskning og kvalitative interview*, Viborg: Forlaget PUC (2007).

Jeg kan selvfølgelig ikke undgå at blive lidt ilde berørt, når Carsten Sestoft, Kristian Larsen og Kim Esmark (i PG 3-4/2008) gør min kritik af Karin Anna Petersen, Stinne Glasdam og Vibeke Lorentzen (red.), *Livshistorieforskning og kvalitative interview*, Viborg: Forlaget PUC (2007) (i PG 2/2008) til et spørgsmål om ord.

Min kritik af Karin Anna Petersens artikel om *Erhvervskaldet* (i livshistoriebogen) går primært på, at hun anvender Muel-Dreyfus til at fremstille folkeskolelærerne som et korps med en korpsånd, en fælles professionel identitet. Det fremstilles som om de, der bliver lærere, identificerer deres individuelle identitet med en fælles identitet (jf. *Felteffekt og korpseffekt* i PG 3-4, s. 32) og tager erhvervskaldet på sig (analogt til at sygeplejerskerne optages i korpset, når de får "nålen"). Dette professionsbegreb, der fremstiller de forskellige faggrupper som korps med en – og kun én – professionel faglig identitet eller fælles professionsidentitet, har Bourdieu afvist og kritiseret utallige gange. Han anvender betegnelsen professioner om alle de forskellige grupper af erhvervsudøvere inden for de forskellige specifikke felter, og han opfatter de enkelte professioner som kampfelter (for referencer se fx PG 3-4, s. 33). Med reference til en helt anden artikel påpegede jeg i anmeldelsen (PG 2/2008), at det har Muel-Dreyfus forstået, og undrede mig derfor over Karin Anna Petersens anvendelse af Muel-Dreyfus' socialhistoriske analyser til at fremstille det, som om den kundskabsfagligt orienterede skole er et produkt af lærernes livshistorie / deres småborgerlige habitus (se Livshistoriebogen s. 166). Som kontrast kan henvises til den korte præsentation af Henriette Holmsgaards feltanalytisk speciale om "den rummelige skole" – med inspiration fra *Misère*-projektets anvendelse af interview (se nedenfor). Mine tre kritikere gør det til et spørgsmål om oversættelsen af Muel-Dreyfus, hvor jeg alene henviser til hendes artikel om samarbejdet med Bourdieu – hvor hun redegør for et feltanalytisk perspektiv på, hvordan "normalskolens" kriterier / specifikke krav producerer "problembørn" – for at begrunde min undren over Karin Anna Petersens anvendelse af Muel-Dreyfus. Lærernes professionsfaglige (erklærede, teoretiske) selvforståelse (som jeg nogle gange kalder "professionsidentitet" – til forskel fra deres "professionshabitus", der er baseret på deres erhvervserfaring) er bl.a. et produkt af de 'professionskampe' i det felt for institutionaliseret opdragelse af børn og unge med dets forskellige "normale" og "specielle" institutioner og dette specifikke felts relationer til det politiske felt og til videnskabsfeltets forskellige specifikke videnskabsdiscipliner, som Muel-Dreyfus henviser til i det omstridte citat (PG 3-4/2008, s. 36).

Det interessante er for mig ikke ordene, men derimod "den sociale anvendelse af" ord og tekster – svarende til Bourdieus afgørende perspektivskifte "From rules to strategies"³ (og forskellen mellem skolastisk begrebsanalyse og sociologisk reflektiv praksisanalyse⁴). Bourdieu forklarer eksplicit i *Understanding*, at de i *Misère* anvender kvalitative interview på en anden måde end fx de "naivt personalistiske tape-recorder-sociologer" (fx socialkonstruktionister), de psykologiserende opinionsundersøgelser og de psykoanalytiske terapeuter. Men Staf Callewaert indleder i *Forståelse og forklaring i de sociale videnskaber* (der præsenteres om en udlægning af *Understanding* – begge tekster indgår i livshistoriebogen) med nogle teoriehistoriske refleksioner over begrebet forståelse og forfølger dette spor med refleksioner over nogle af de anvendte ords eller begrebs definition i den sene middelalders skolastiske filosofi; han begrænser så i øvrigt det analytiske perspektiv til at "forklare" interviewpersonernes udtalelser og deres subjektive forestillinger som udtryk for deres habitus – og ser på denne måde bort fra *Misère*-forskerholdets strategi: At objektivere de(t) felt(er) og de afgørende strukturelle "brud" i interviewpersonernes arbejdsliv, der har formet deres livshistorie og produceret deres habitus (fx de fremmedfjendske småborgere og de ulykkelige gymnasiepiger). Det er genstanden for min kritik af Staf Callewaert for at psykologisere Bourdieus redegørelse for "interview-fortællingerne" i *Understanding*, en kritik som Staf Callewaert stiller sig uforstående overfor (PG 2, s. 92). Hovedpointen i min anmeldelse af livshistoriebogen (PG 2/2008, s. 79-91) er, at henlede opmærksomheden på "den sociale anvendelse af" interviewfortællingerne i *La misère du monde*, og jeg foreslog netop at præsentere denne kritiske anmeldelse sammen med oversættelsen af *Habitus – en praktisk orienteringssans*, hvor Bourdieu advarer mod at bruge habitusbegrebet isoleret, som de fleste bidragydere til livshistoriebogen gør: "Det skal derimod anvendes i relation til feltbegrebet, der i sig selv og i relation til habitus repræsenterer et dynamisk princip" (sm.st. s. 76). Min (retoriske?) strategi er at anvende Bourdieus tekster (og anmeldelsen) til at skærpe blikket for nogle afgørende forskellige måder at anvende kvalitative interview.

Men jeg er Carsten Sestoft, Kristian Larsen og Kim Esmark meget taknemmelig for, at de så direkte (PG 3-4, s. 37) trækker Staf Callewaerts "akademisk ubevidste" tankesæt frem i lyset (jf. hertil Bourdieu: *Forskning og handling*. PG 3-4/2007, s. 26), hvor jeg i anmeldelsen kun med nogle enkelte henvisninger (PG 2/2008, s. 85 med note 11 og s. 89) antydede den systematik eller det tankesæt, der styrer hans 1998-udlægning af *Understanding*, der er trykt op i livshistoriebogen. Staf Callewaert er, som Carsten Sestoft, Kristian Larsen og Kim Esmark gør gældende, uddannet katolsk teolog – og hans udlægning af *Understanding* bærer i høj grad præg af hans universitære teologiske habitus (jf. de tilbagevendende referencer til middelalder-teologiens begrebsdefinitioner). En sådan tilbøjelighed til tekstgranskning og

³ Se interviewsamtalen om Béarn-studierne og om den afgørende betydning af bruddet med den strukturalistiske etnologi, hvor Bourdieu bl.a. siger: "I tend to think that, in the social sciences, talking in terms of rules is often a way of hiding your ignorance." – *In Other Words* (1994) s. 72.

⁴ Jf. Bourdieus tilbagevendende advarsel mod at forveksle "tingenes logik" med "logikkens ting" med reference til den unge Marx.

begrebsdefinitioner, som han deler med bl.a. filologer og sprogfilosoffer, opfatter jeg som den sandsynlige forklaring på Staf Callewaerts fokusering på de religiøse termer i Bourdieus tekst – og hans tilføjelse af andre (jf. ovf.). Det var baggrunden-/bevæggrunden for min skitse til en sociologisk pragmatisk redegørelse for *Misère*-forskergruppens feltanalytiske anvendelse af kvalitative interview i anmeldelsen af livshistoriebogen.

Det er rigtigt, som Carsten Sestoft, Kristian Larsen og Kim Esmark gør opmærksom på, at Bourdieus sprog og tekster er fyldt med termer fra den katolske religion og fra religionsforskningens verden. Som jeg forstår det, anvender Bourdieu netop disse termer på en anden måde end teologerne og præsterne, fx som benævnelser for nogle af de "sociale mekanismer" han har analyseret bl.a. inden for uddannelserne og i det bureaukratiske felt; og han anvender de religiøse termer som led i sit sociologisk refleksive arbejde med at bryde – objektivere – religionens symbolske vold, samtidig med at han afmystificerer f.eks. eksamensinstitutionens (konsekrationens) sociale magi.⁵ At udlægge Bourdieu som religiøs filosof, fordi han bruger den katolske middelalderteologiske termer, svarer til at fremstille ham som økonomistisk strukturalist, fordi han bruger økonomiske termer. Vi bliver nok ikke enige om Staf Callewaerts udlægning af *La misère du monde*. Men jeg vil insistere på, at anmeldelsens modstilling af en livshistorisk psykologiserende (habitus)analyse og en sociologisk refleksiv eller historiserende feltanalyse er en nyttig distinktion, der kan skærpe blikket for, hvor forskelligt Bourdieus tekster rent faktisk anvendes – ikke bare af Staf Callewaert og undertegnede.

Nyt fra *feltanalyse-workshoppen*, Socialvidenskab, RUC

Anders Mathiesen

Kort præsentation af et speciale om den aktuelle tilstand i feltet for lærerarbejde i folkeskolen, hvor ideologien om "den rummelige skole" i kombination med de skærpede kundskabsfaglige krav i stigende grad synes at disponere – måske især de yngre – lærere for at tilslutte sig den dominerende nyliberalistiske eliteorienterede kundskabsfaglige position.

**Henriette Holmsgaard: Inden for rummelighedens grænser
- en konstruktion af feltet for lærerarbejde (RUC, Socialvidenskab august 2008).**

1. Det foreliggende speciales analyser er udsprunget af en bekymring for, hvad effekten kan blive af, at "folkeskolen som samfundsinstitution bevæger sig mod at blive

⁵ Se fx Bourdieu-temanummeret, *Dansk Sociologi*, 16. årg., nr. 4, Januar 2006, s. 38.

mere markeds- og eliteorienteret" (s3), dvs. en skole hvor eleverne mødes af krav om standardiseret kundskabsfaglighed, samtidig med at en politisk diskurs om at skolen skal rumme "flere elever med vanskeligheder" er blevet dominerende. Denne problematik belyses gennem en sociologisk feltanalyse af de strukturelle forandringer i lærerarbejdets institutionelle betingelser med henblik på at objektivere – synliggøre og forklare – de sociale konsekvenser af denne udviklingstendens (s4). Inspirationen kommer fra Pierre Bourdieus teoretiske og empiriske arbejde – specielt med henvisning til *La misère du monde* (1993) og dens analyser af den nyliberalistiske omorganisering af den offentlige sektors forskellige velfærdsinstitutioner og de deraf følgende ændrede institutionelle betingelser for velfærdsprofessionernes arbejde. Afhandlingens analyser er et bidrag til at forklare rationalet – interesseorienteringen – i de aktuelle forandringer i feltet for lærerarbejde i folkeskolen.

2. Henriette Holmsgaard (HH) redegør i kapitel 1 indledende for, hvordan hun anvender Bourdieus feltanalytiske begreber (felt, habitus og kapitalformer) til at fremanalysere / konstruere de modstridende positioner i feltet for lærerarbejde og til at synliggøre relationen mellem feltets sociale kampe og kampene om den symbolske orden (dvs. den dominerende dagsorden) i det uddannelsespolitiske felt og kampene i det bureaukratiske felt om de ændrede reguleringsformer i relation til de enkelte folkeskoler – se sammenfatning i afsnit 1.4: "Det tager tid, og man er nødt til at famle sig frem. Men gradvis danner der sig et billede af et socialt rum, der består af objektive helt abstrakte relationer, der udgør den sociale virkelighed". HH redegør kort og præcist for afhandlingens disposition i afsnit 1.5, og hvordan hun anvender interviewanalyser. I kapitel 2 redegøres for problemformuleringen, og der redegøres i kapitel 3 mere udførligt for afhandlingens problemfelt – feltet for lærerarbejde. HH præciserer her specielt, hvordan det analytiske felt er empirisk funderet og afgrænset med fokus på de institutionelle rammer for lærerarbejdet (s18), og at de feltanalytiske interviewanalyser tjener til at synliggøre nogle "effekter" af de pågående ændringer i de institutionelle rammer.

De strukturelle forandringer anvendes med andre ord som "forståelsesramme" for interviewanalyserne, dvs. fokuseringen på ændringerne i de institutionelle betingelser tjener til at "forklare" de pågående ændringer i lærernes praksisformer (s19). I den analytiske arbejdsproces er specialets historiserende feltkonstruktion i kapitel 4 affødt af arbejdet med det empiriske materiale (en eksplorativ spørgeskemaundersøgelse, 3 lærerinterview og et skolelederinterview – jf. redegørelsen for forskningsprocessen i kapitel 7), men de modstridende positioner i feltet, som arbejdet med empirien har skærpet blikket for, er altså i afhandlingens fremstilling forudgående skitseret som en perspektiverende ramme, der også objektiviserer – får ekspliciteret – de positioner, der er domineret (og måske helt udgrænset) i feltets aktuelle tilstand, hvor testdiskursen og idealet om målbar kundskabsfaglighed (s23) repræsenterer feltets dominerende eliteorienterede position (s28), som det også blev registreret med ajourføringen af formålsparagraffen i 2006-skoleloven. Formuleringen i formålsparagraffen blev dog

først ændret flere år efter, at den strammere målstyring og de nye regulerings- og kontrolformer var iværksat rent administrativt – primært som led i en politisk legitimering af den strammere styring og kontrol af lærernes arbejde.

3. Analyserne af interviewsamtalerne i kapitel 5 viser, at de interviewede lærere i forskellig grad har feltets historie i kroppen. HH har med historiseringen af feltet fået skærpet blikket for, hvad det lærerne fortæller om deres arbejdsbetingelser betyder, og den forudgående historisering af feltet (kap. 4) sikrer det samme for læseren. Fokus er på de begrænsninger i lærernes daglige arbejde, der fremtræder som konflikter mellem lærernes pædagogiske rationaler og skoleledelsens bureaukratiske rationaler, dvs. som "feltinterne tovtrækkerier" i feltet for lærerarbejde. Den sociale betydning af ændringerne i lærernes arbejdsbetingelser beror på det specifikke felts eksterne relationer til forskellige politiske, bureaukratiske og fx specialpædagogiske felter og relationer til arbejdsmarkedet ("den overordnede samfundsmæssige udvikling" – s29).

Katrine er en relativt nyuddannet lærer, der er blevet kastet ud i at være klasselærer for en 5.-klasse "med en gruppe adfærdsforstyrrede drenge" (AKT-elever). Læreruddannelsen havde tydeligvis ikke forberedt hende på de nugældende "institutionelle betingelser", men det er ikke kun Katrine, der har vanskelige elever og fag, som hun ikke er specialuddannet i. Læreruddannelsen lægger i stigende grad vægt på teoretisk viden og forudsætter dygtige og lærevillige elever (specialpædagogik blev afskaffet som obligatorisk del af uddannelsen med 1997-læreruddannelsesloven). Men HH fokuserer ikke på Katrines personlige problemer, hun fokuserer sine analyser på de afgørende ændringer i de institutionelle rammer, som Katrine agerer indenfor: to-lærerordninger er sparet væk, normalklasserne skal "rumme" de fleste AKT-elever, folkeskolereformens mere komplekse kundskabsfaglige krav, den foreskrevne individualisering af undervisningen i overensstemmelse med de enkelte elevers behov med særlig hensyn til de dygtige (s36) – hertil kommer så, at den tiltagende lærermangel betyder, at "nye" lærere må tage de fag, skolerne mangler lærere til (42). På denne "slagmark" har Katrine set sig nødsaget til at begrænse sin undervisning til traditionel katederundervisning (35) og til at nedprioritere hensynet til at få de svage elever med (kynisk laissez faire-pædagogik – 38). Skolelederens tilbud til hende er bistand til personlig professionalisering: hun må lære "at få mere kontante rammer og sådan mere kæft trit og retning" ind i sin undervisning (39). På denne måde bliver Katrine disponeret for at tilslutte sig "den dominerende neoliberalistiske position i feltet for lærerarbejde" (42), ligesom den øgede fokus på kundskabsfaglighed opleves som en selvfølgelig og uomgængelig "forskrift" (fællesmålene) (40), der nærmest virker som en hjælp for hende (41).

Dorit er klasselærer i en 8.-klasse på en skole, hvor hun har arbejdet i mere end 25 år og nu varetager en del af skolens specialundervisning (læsevejleder). Dvs. hun har erfaring med "vanskelige elever" (AKT), Men det er ikke længere lærernes pædagogisk-faglige vurdering, der er afgørende for, hvor mange "problematiske" elever den enkelte klasse kan "rumme". Forældrenes "frie valg" og skolebureaukraternes

begrænsede ressourcer sætter de afgørende rammer for lærerarbejdet, der i stigende grad frustrerer Dorits habituel betingede lærerfaglige ambitioner (49). Hun praktiserer undervisningsdifferentiering (orienteret efter de dygtige elevers behov - 46). Den ændrede ledelsesorganisation med selvstyrende lærerteams (new public management) har flyttet fokus i lærerarbejdet fra "lærerfaglig udvikling" og dialog om problemer med såvel de dygtige som de problematiske elever til rent administrative problemer med at fordele arbejdsopgaverne. Det er lærerne selv, der har fået uddelegeret at fordele elendigheden (de manglende ressourcer), men det har medført, at der bruges mindre tid på "at få tingene til at fungere socialt" (pædagogisk-faglige problemer). Dorits lærerfaglige ambitioner repræsenterer et mere socialpædagogisk orienteret rationale over for feltets dominerende professionelle økonomistyring og personale-management i kombination med "krav om øget faglighed", der synes at føre til, at lærerne og lærerarbejdet opsplittes. Dorit er i stigende grad henvist til alene at tage ansvar for sin egen undervisning (jf. problemet med at være "mentor for nyuddannede lærere" - s51). Både lærerne og undervisningen individualiseres.

Annette har været med i forsøgs- og udviklingsprojekter på sin skole i næsten 30 år, og lige nu er hun ekstraordinært trådt til som klasselærer for en "kaosramt" 4.-klasse. Hun opfatter det "at få sin klasse til at fungere socialt" som en forudsætning for, at eleverne kan opfylde de mere formaliserede kundskabsfaglige krav (s56), men hun er også opmærksom på, at "lærerne kan risikere at lade sig begrænse" af disse kundskabsfaglige fællesmål og trinmål (s56 - jf. Katrine ovf.). Annettes erfaringer med klassens "vørste AKT-drenge" kan ses som udtryk for, at det for læreren ikke er et spørgsmål om enten at agere socialt eller strengt kundskabsfagligt, men hun understreger også behovet for "at være meget opmærksom på de svage elever", når hun differentierer undervisningen (s61). Annette er en næsten "utidssvarende" repræsentant for det endnu i 1970'erne dominerende reformpædagogiske rationale i den danske folkeskole / skolepolitik (afsnit 4.1). Hun er meget engageret i sine elever, men hun mener også det kan gå for vidt - måske bl.a. som følge af, at de specialpædagogiske instanser svigter / bliver beskåret af bureaukratisk spareiver (jf. drengen med HA-relationer og efterfølgende stofafhængighed - s65). Pointen i Anettes fortælling er, at den "professionelle" skoleleder totalt undlader at tage pædagogisk ansvar, dvs. Annette repræsenterer det reformpædagogiske rationale overfor det nyliberalistiske økonomiske rationale og de eliteorienterede pædagogiske praksisformer (kundskabsfaglighed, elevernes ansvar for egen læring, nationale test, individuelle elevplaner,). Hun er ikke i tvivl om, at det er muligt at lave en mere "rummelig" undervisning. Men en rummelig skole uden ressourcer forstærker / skaber tilslutning til de aktuelt dominerende eliteorienterede praksisformer i lærerarbejdet, og den skaber arbejdsbetingelser, der skræmmer de nyuddannede lærere væk og dermed skærper den lærermangel, der er med til at gøre det til en betingelse for at overleve som lærer, at undervisningen tilrettelægges så hensynet til "de svage elever" tilsidesættes (jf. Katrine s37).

Frank er relativ ny som skoleleder på Dorits skole. Han er uddannet lærer med en fortid i forsvaret og inden for de "frie" skoler – senest som leder af en produktionshøjskole. Hvor han tidligere som skoleleder også har været leder af det pædagogiske arbejde, så er ledelsesarbejdet i folkeskolen – ifølge Frank – reduceret til økonomistyring. Han er reduceret til time-administrator, ligesom lærerarbejdet i stigende grad begrænses til "at opfylde de formelle krav", de målbare kundskabsfaglige testkrav. Kvalitetssikringssystemets arbejdsnormer virker som et kontrolsystem, der har disponeret lærerne for "en noget-for-noget mentalitet" (afs. 5.4.3). For Frank er problemet, at lærerne er uvillige til klare flere nye opgaver inden for den timeramme, som de tildelte ressourcer fra den kommunale forvaltning fastsætter. De nye opgaver og de vanskelige elever udløser ikke flere ressourcer, men Frank retter kritikken mod lærerne (s77) – og især lærerforeningens kamp for at sikre den pædagogiske faglighed i lærerarbejdet. Han er mere optaget af konkurrencen med de andre skoler om testresultater og indforstået med at "blive sammenlignet på økonomital".

4. I kapitel 6 konstrueres tilstanden i feltet for lærerarbejde mere systematisk. Med afsæt i de fire interviewanalyser ekspliciteres de sociale mekanismer, der strukturer lærerarbejdet i folkeskolen i dag, og som i forskellig grad allerede har ændret lærernes praksisformer

- lærernes pædagogiske rationaler domineres af de professionelle lederes økonomiske rationaler
- forskellige praksisformer (Katrine, Dorit og Annette) i feltet under forandring (s87)
- økonomisk rammestyring af de enkelte skoler og decentral selvforvaltning (s49f og 84f)
- mere målstyring af lærernes undervisning (kundskabsfaglig eliteorientering – s83)
- mere kontrol af lærerarbejdet (elevplaner og nationale test).

Den kundskabsfaglige eliteorientering forklares som en konsekvens af, at den nyliberalistiske position er dominerende i det skolepolitiske felt (s90), og det samme gælder for det økonomiske rationale i den ændrede organisering af skoleledelsen og i det bureaukratiske felts ændrede kontrol- og reguleringsformer. Feltet for lærerarbejde er i høj grad domineret af eksterne relationer til det bureaukratiske felts forskellige niveauer og det uddannelsespolitiske felts dominerende position(er). Det politisk ideologiske krav om at også "elever med særlige behov" skal blive i normalklasserne i kombination med kravet om øget kundskabsfaglighed skaber nogle særlige mekanismer. "Den rummelige skole" uden de nødvendige ressourcer "kan gå hen at få en nærmest ekskluderende effekt" (s84). Når der ikke er ressourcer ("timer") til alle opgaver, bliver det legitimt at såvel ledere som lærere prioriterer hensynet til de dygtige, kundskabs-eliten og dermed bidrager til at ekskludere de mindre-boglige og utilpassede elever (s91 – kun Annette gør oprør). HH's analyser viser at Katrine og til dels også Dorit bukker under for denne nyliberalistiske symbolske vold, og Frank finder ligefrem den "nye" doxa fornuftig (s89). HH har med sin feltanalyse vist, at

lærermangel både fungerer som en forudsætning for og som en konsekvens af "den strammere regulering" af lærernes arbejdsbetingelser (s93).

5. Henriette Holmsgaard har lavet en feltanalyse i overensstemmelse med Bourdieus feltanalytiske principper, sådan som de er anvendt i det kollektive værk *"La misère du monde"* (1993) – HH refererer til den tyske "studieudgave" (2005). Hun ekspliciterer og forklarer i kapitel 7, hvordan forskningsprocessen i praksis netop har været en heuristisk søgeproces (jf. citat ovf. og redegørelsen for en eksplorativ spørgeske-maundersøgelse). I en feltanalyse bliver de centrale teoretiske begreber sat "på arbejde" i empiriske sammenhænge, og de praksisteoretiske begreber (felt, kapital, habitus) fungerer som en form for arbejdsmetode. I overensstemmelse hermed består metoderedegørelsen i kap. 7 "i en efterfølgende grundig diskussion af, hvordan den foreliggende empiri er genereret og ikke i en abstrakt diskussion af regler og retningslinjer" (s94 – se spec. afsnit 7.3). De fire interviewanalyser anvendes til at rekonstruere systematikken i, hvad interviewpersonerne gør – deres forskellige lærerfaglige praksisformer, der repræsenterer modstridende positioner i feltet for lærerarbejde: standardiseret kundskabsfaglighed (Katrine), 1990'ernes individualiseringsrationale (Dorit), reformpædagogikkens socialpædagogiske rationale (Annette) og endelig "professionel" ledelse og den økonomisk rationelle team-ledelsesorganisation (Frank) til forskel fra lærerråd og kollegialt demokrati på de enkelte skoler. Afhandlingens feltanalyse er på denne måde baseret på en dobbelt historisering af empirien og det anvendte analytiske blik (dvs. dels en objektivering af undersøgelsesobjektets / problemfeltets kategorier og differentieringsprincipper, og dels en objektivering af det anvendte analytiske blikets kategorier og principper for at anskue og opdele den sociale virkelighed). Afsluttende redegøres for "systematikken" i, hvordan Henriette Holmsgaard har arbejdet med empirien.