

Begrepsavklaringer i møte med nyreligiøsiteten, med særlig tanke på en fruktbar definisjon av ”religiøsitet”

ARILD ROMARHEIM

Studiet av samtidsreligiøsitet innebærer en del spesielle faglige utfordringer. Vi vil forsøke å belyse dette problemområdet ved å fokusere på en del grunnleggende begreper som anvendes innen forskning og formidling angående nyreligiøsitet. Dette er for det første nødvendig rent forskningsmessig sett, ettersom begrepene kan sies å være de ”garn” man fisker med, og maskevidden er viktig for å få tak på nettopp den fisken man er ute etter. Men dernest bør man ha in mente at ”fangsten” skal populariseres og kommuniseres inn i et storsamfunn og en medie verden hvor det for tida er stor etterspørsel etter denne vare.

Hvorfor er dette studium så viktig? Studiet av nyreligiøsitet/moderne religiøsitet/ New Age/alternativreligiøsitet/nyåndelighet har avgjørende relevans for hvordan stat, kirke, skole og media takler livsynsmangfoldet i vårt samfunn. Det gir innspill til å forstå moderniteten og senmoderniteten i hele den vestlige kultur - fra slutten av 1800-tallet til i dag. Det kan belyse forholdet mellom den etablerte kirke og nye religionsdannelse, om hvordan bevegelser minker eller vokser og om hvor-

dan en religiøs tankestrøm ganske raskt kan gå fra å være et randfenomen til å bli et "mainstream"-fenomen. Studiet av moderne religiøsitet sier samtidig noe om hvordan religion kommuniseres i en medietid, på tvers av landegrenser. Dette studium vil også kunne stille kritiske spørsmål, spesielt til kirkesamfunn og til media, om hvordan – og med hvilke begreper – man kommuniserer rundt dette tema.

Fra nyreligiøse bevegelser til alternativ åndelighet

Studier av nyreligiøsiteten har de siste 50 år flyttet fokus fra tallrike enkeltbevegelser på 60-70-tallet til brede trender av "nyåndelighet" og "refortrylling" i storsamfunnet på 2000-tallet, treffende beskrevet av forskere ved Universitet i Bergen som "religion smurt tynt utover".¹ I senere tid har enkelte forskere latt "nyreligiøsitet" i noen grad vike plass for "nyåndelighet" som et grunnbegrep i denne sammenheng, tilsvarende det engelske "new spirituality". Ordet er foreløpig uavklart i forskningsmiljøene. Man kan si at det dreier seg om en "religion light", en subjektiv hverdagsspiritualitet "at a commonsense level", som det er vanskelig for tradisjonelle fagtermer å få tak på. Mange har en undring over livets mysterier som ikke er bundet til noen tradisjonell religion, som ligger et sted mellom religion og ikke-religion, og som – i følge Eileen Barker – "for want of a better word" benevnes "spirituality".²

Nyreligiøse miljøer vil selv ofte sette begrepet "åndelighet" (som de bejaer) og "religion" (som de kritiserer) opp mot hverandre. Enkelte forskere forsøker en lignende todeling av begrepsbruken – dog uten verdirangering – som korresponderer godt med denne nyreligiøse tankegang, jf den betegnende tittel *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*.³ Men en slik polarisering gir neppe noen saklig gevinst, etter vår mening, og vil kreve ytterligere oppklaring, ettersom det bryter med innarbeidet begrepsbruk, både innen forskning og i språket generelt. Det kan dessuten lett oppfattes å ha en ideologisk slagside i retning av tanken om at religion generelt sett er nedadgående. Vi velger derfor i det følgende å beholde "nyreligiøsitet" som det overordnede begrep, som da inkluderer både de tradisjonelle nyreligiøse *bevegelserne* ("New Religious Movements") og de folkelige *trender* ("New Age",

”Alternative Spirituality”) som disse har bidratt til å skape i samfunnet. Vi anser da ”nyåndelighet” som en mer fritt flytende form for nyreligiøsitet smurt tynt utover i samfunnet, merkbart f. eks. i ukeblader, film, TV, musikk, reklame og underholdning – på populærkulturens arena, hvor de personlige holdningene kan variere fra uforpliktende nysgjerrighet til dyp eksistensiell involvering. Sistnevnte kategori er særlig å finne på de såkalte alternativmessene, som det årlig er ca. 50 av i Norge – med til sammen anslagsvis 70 000 besøkende. Det er også gjort interessante forsøk på å kvantifisere og profilere hver av disse to kategoriene av nyåndelige mennesker.⁴ Ifølge den store religionsundersøkelsen i 2009 ble det for første gang via gallup avdekket en gruppe (17 %) av Norges befolkning, som oppgir at de ”følger ikke noen religion, men kaller seg åndelig” (ISSP-NSD, mai 2009). Dette er første gang denne livssynsprofil – vel kjent gjennom populære medier og New Age-publikasjoner – avdekkes gjennom gallup.

Forskeren som kulturprodukt

Å studere samspillet – og spenningen – mellom det gamle og det nye, det tradisjonsbundne og det alternative, er en krevende oppgave, spesielt når man selv står oppe i og lever med i denne prosessen. Forskeren er alltid selv et kulturprodukt. Og forskningsobjektet er i stadig forandring, ikke bare i innhold, men også det gjelder på hvilken arena det befinner seg. For å fange opp dette vil også fagtermene måtte justeres underveis. I en tidlig fase kunne man nokså fritt bruke ladede begreper som ”sekte”⁵ og ”kulter”,⁶ som tydelig signaliserte hvordan storsamfunnet vurderte disse bevegelsene. Etter den store sekttragedien i Jonestown, Guyana i 1978 (den USA-baserte ”Peoples Temple”) med 918 omkomne ble nye religioner for alvor et hett tema i både i faglige og populære sammenhenger. Man fikk så og si et ”Jonestown-kompleks”. Beskrivelse og vurderinger ble farget av en generell negativ holdning, en sektskepsis som har bestått i samfunnet til denne dag. Journalister omtalte nå nyreligiøse bevegelser av alle slag som farlige ”sekte”, og man kunne bruke ord som ”fanatiske”, ”vanvittige”, ”sleipe” og ”smarte” om dem.⁷ Et temanummer av Luthersk Kirketidende⁸ mante til varsomhet i omtalen av annerledes troende, og mente at den kri-

tiske pekefinger samtidig måtte rettes mot enhver form for religiøst misbruk, også innen kirken selv.⁹ Innen forskningsmiljøene er det etter hvert blitt ytterst få som bruker begreper som "sekte" og "kultur", i så fall kun reservert for lukkede, ekstreme grupper som bryter markant med storsamfunnet. På den annen side er det vanskelig å finne begreper som ikke er "ladet" på en eller annen måte når man skal beskrive kontroversielle bevegelser - det er nok å nevne flertydige begreper som "religiøs" (se nedenfor) , "religionssubsittutter" ("Ersatzreligionen"), "kommersialisert religion", "Self-religion" etc.. Selv en etablert forsker som Mikael Rothstein sammenligner New Age- holdningen med å forsyne seg i en "slikkeri-butikk".¹⁰ Når man kaster et kritisk tilbakeblikk på egne publikasjoner fra 70-tallet blir man stadig minnet på hvor viktig det er å være kontinuerlig selvkritisk når det gjelder hvilke uttrykksmåter man – i beste hensikt – gjør seg bruk av innefor dette sakskomplekset, som både beskrivener og den beskrevne er sterkt berørt av.

Både forskeren og forskningsobjektet befinner seg – kulturelt sett – i ettervirkningen av det livssynsmessige jordskjelv da "moderniteten" vokste fram i Vesten, fra slutten av 1800-tallet fram til vår egen tid. Og det handler om hva denne epoke har gjort med religiøsiteten i vårt eget vestlige samfunn: en dramatisk overgang fra kristendomshegemoni til fritt religionsmarked. Vi benytter altså i denne artikkelen "nyreligiøsitet" som et samlebegrep som inkluderer hele denne bølge, i alle dets variasjoner, fra dens spede begynnelse på 1870-tallet, gjennom alle dens faser og fram til i dagens "nyåndelighet". Selv om vi her primært tenker på nyreligiøsitet som et vestlig fenomen, vil det også være nødvendig med et sideblikk til aktuelle religionsformer i videste forstand, inklusive det som i vår tid rører seg innen de tradisjonelle religioner, i et globalt perspektiv. "Die neuen Religionen" var allerede på 70-tallet et verdensomspennende fenomen, vel kjent i Japan, Øst-Asia, India, Afrika, Nord- og Syd-Amerika.¹¹

"New Age"-begrepet oppsto som en selvbetegnelse like før 1980, som et uttrykk for forventningen om den nye tid ("Vannmannens tidsalder") som man ventet på. Det fungerte ganske snart også som forskningsterm, ekvivalent med "alternativbølge". Her i Norge er dette mer eller mindre knyttet opp til mil-

jøet rundt "Alternativt Nettverk", healingbølgen og Alternativmessene.

Et spesielt spørsmål knytter seg til transaksjonen mellom betraktere av nyreligiøsitet og nyreligiøsiteten selv. Dette velkjente problem innen sosialantropologisk forskning gjelder også her. "Nyreligiøsitet" er den deskriptive betrakterens begrep, desidert ikke et innenfrabegrep. De "nyreligiøse" ønsker ikke å bli satt i bås, slett ikke av kirkens folk, men ei heller av religionssvitere. De er ingen tydelig avgrenset gruppe, og de vil ikke bli kalt nyreligiøse. Ja, mer enn det, de nekter for å være "religiøse" i det hele tatt. Et eksempel er brosjyren hvor Holistisk Forbund i 2002 presenterer seg selv som nyorganisert livssynssamfunn. Man bruker konsekvent ord som "åndelig" (eller "alternativ") om sitt eget åpne livssyn, med front mot all dogmestyrte "religion".¹² Paradoksalt nok kombineres denne begrepsbruk oftest med overbevisningen om at man har funnet en syntese av det beste i alle religioner - på et metaplan. Denne argumentasjon gjenfinnes i så å si alle nyreligiøse retninger, og utgjør det kanskje det aller viktigste fellestrekk i hele denne bølge. Her stilles religionsforskeren på valg. I hvilken grad skal objektets begrepsbruk influere forskerens? Bør man strengt holde seg til sin profesjons tradisjonelle anvendelse av religionsbegrepet?

Fra det førmoderne via det moderne tilbake til det førmoderne

Pioneren innen moderne religionsforskning, Edward. B. Tylor (1832-1917) erklærte i sin tid religion som "belief in spiritual beings".¹³ Med denne definisjon satte han fingeren på et sentralpunkt som nyreligiøsiteten gjennom de etterfølgende hundre år kan sies å ha vært med på å bekrefte. Nyreligiøsiteten oppsto samtidig som religionsforskningen var opptatt av de "primitive" kulturer, og var derfor utenfor deres synsfelt. Det var den gang også vanlig å tenke at moderne vitenskaper etter hvert ville gjøre åndetroen - og annen tro - overflødig. At slike førmoderne forestillinger skulle kunne få rennesanse i det opplyste Vesten, ble ansett som svært lite sannsynlig.

Tylors religionsdefinisjon ble mer treffende enn han selv kanskje var klar over. Hans hovedfokus var ulike stammekultu-

rer, det som den gang ble kalt "primitiv religion". Religion er et uttrykk for de primitive menneskers fornuft og tankemønster – i møte med livets og dødens virkelighet, et behov som man antok ville svinne hen i møte med den moderne sivilisasjon. Det er interessant å registrere at hans definisjon har fått fornyet aktualitet innen såkalt "kognitiv religionsvitenskap": den menneskelige hjerne har et nærmest ustoppelig behov for forklaringer på eksepsjonelle opplevelser som bryter med hverdagslivets forventninger og intuisjoner. Resultatet blir konstruksjonen av usynlig villende vesener ("superhuman agents"), og av et kognitivt mønster hvor slike vesener er inkludert. Dette mønster anses som en del av menneskets kognitive arkitektur, og som noe helt allennmenneskelig. Religion er dermed "naturlig", mer enn den er "kulturellig".¹⁴ Tanken om menneskets iboende religiøsitet, tidligere framsatt av f. eks. Mircea Eliade – og sterkt kritisert av den kulturvitenskapelige religionsvitenskap – kan igjen vise seg å få bedre kår. "Because of this naturalness, it is unlikely that religiosity will ever wither away".¹⁵ Dersom denne hypotese – etablert for vel ti år siden – får stor tilslutning i forskningsmiljøene, vil det bety en styrking av Tylors forståelse av religion som åndetro, men utvidet med den tanke – ulikt Tylor – at religion samtidig blir betraktet som et ufrakommelig menneskelig fenomen. Tylors definisjon korresponderer uansett meget godt med det faktum at åndetroen har vært et av de viktigste kjennetegn ved nyreligiøsiteten i Vesten, helt til denne dag, og spesielt i den aller seneste tid. Åndetroen kan på denne bakgrunn sies å være en basisreligion for hele menneskeheten, en allesteds nærværende religiøs ryggmargsrefleks – i møte med tilværelsens fortryllende og skremmende mysterier. Dens avgjørende rolle innen nyreligiøsiteten er derfor på ingen måte overraskende.

Spiritismen har kommet og gått i bølger. I dag handler en økende del av alternativ-tilbudene om å få kontakt med sine døde. Spiritismebølgen i USA på midten av 1800-tallet er lett forståelig som et opprør mot det gudsforlatte og sjelløse univers den darwinistiske biologisme hadde etterlatt seg. Spiritistene Helena P. Blavatsky (1831-1891) etablerte sammen med Henry S. Olcott Teosofisk Samfunn i 1875, hvor ånderfaringene ble kombinert med motiver fra antikkens mysteriereligioner og

Østens religioner. Ingen kunne den gang ane at Blavatsky skulle bli "moderen" til en rekke nye religiøse retninger – og "bestemoderen" til New Age-bevegelsen hundre år senere. Spiritismen – kontakten med de dødes ånder – kan med rette kalles nyreligiøsitetens vugge, og et univers av ånder har alltid vært et av nyreligiøsitetens fremste kjennetegn. At det noen tiår seinere kom en panteistisk påvirkning fra Østens religioner ved Swami Vivekananda (1863-1902) og hans Vedanta Society forandrer ikke dette bildet, men kompletterer det. Han lanserte parolen om "det materialistiske Vesten og det åndelige Østen", også dette som et opprør mot det åndsforlatte univers som den darwinistiske biologisme hadde etterlatt seg. Parolen fikk fornyet styrke på 1960-tallet i forbindelse med ungdomsopprøret, med datidens popindustri som medium. Så gikk utviklingen raskt videre. På 70-tallet organiserte tallrike bevegelser seg, med hver sin lederskikkelse. På 80-tallet folder New-Age-paraplyen seg ut og ville favne alt som var "alternativt". Under 90-tallet begynner det alternative å bli en trend i storsamfunnet. Og etter århundreskiftet kommer åndetroen for fullt, hvori også inngår engletroen. Mest typisk er "Åndenes makt" som ett av dusinvis med lignende serier i TV og ukeblad hvor poenget er å få kontakt med de døde.

Professor Karl Vold (1875-1948) ved Menighetsfakultetet er en av de få her på berget som svært tidlig forsøkte å gi en oversikt over modernitetens følger for religionen. Han brukte den treffende formulering *Moderne religiøsitet og religionsdannelser* som tittel på sin bok. Han skriver, ifølge forordet, for å "vise hvordan det religiøse i vor tid river sig løs fra det kristelige"¹⁶ – også meget treffende formulert. Han beskrev bevegelser som spiritisme, teosofi, Christian Science m. fl., alle med et alternativt virkelighetssyn som bevisst utfordret både storsamfunnets religion og dets vitenskapsidealer. De var alle protestbevegelser mot den modernisme som ikke trodde på noen form for "ånd" verken i dette liv eller i det neste. De framstår altså tidstypiske, som et "produkt" av modernismen. De vil være moderne, samtidig som de protesterer mot modernismens materialistiske slagside. Selv brukte teosofien (og senere antroposofien) begrepet "åndsvitenskap" om sin erkjennelse av den oversanselige verden, et uttrykk som må sies så ladet med

egne pretensjoner at det ikke kan brukes i deskriptiv sammenheng. Etter 2. verdenskrig ser vi en og annen "ny religion" vokse fram, det vil si avgrensede enkeltbevegelser, hver med sine egne sannheter og gjerne med sin egen Messias eller Guru.¹⁷

Men det som virkelig satte fart i utviklingen og – spesielt etter 1968 – dreide dette i østlig retning, var ungdomsopprøret. Nye begreper ble brukt for å fange opp dette. Man snakket på engelsk om "counterculture" og "youth religions", på tysk om "Jugendreligionen" (Haack). På svensk side skrev presten Lester Wikström rapporten *Nyandligt* (Wikström 1977), som dermed foregrep det uttrykk som flere tiår senere skulle bli et sentralbegrep innen forskningen. På 60-70-tallet omfattet dette slikt som Jesusbevegelsen, Children of God og Hare Krishna-bevegelsen, som alle rekrutterte fra hippie-miljøet. Ytterst på fløyen sto Satanismen - som den ultimate protestbevegelse.

Sekulariseringsbegrepet

"The modern mind" – og det moderne menneskets identitetskrise – er meget treffende beskrevet i Peter L. Bergers *The Heretical Imperative*. Mennesket er blitt fritt, men er samtidig fremmedgjort – fremmed for sin tro og fremmed for seg selv. "Liberation and alienation are inextricably connected, reverse sides of the same coin of modernity".¹⁸ Pluraliteten produserer nye holdninger til religion, sannhet og verdier. Beklageligvis, sier han, har den angivelig deskriptive religionssosiologiske vitenskap – riktignok utilsiktet – bidratt til utviklingen i retning av sekularisering og verdirelativisme. "Values became value data".¹⁹ På slutten av nittitallet går han et skritt videre og sier at noe av grunnen til dette ligger i den allment aksepterte vitenskapelige hypotese om en generell tilbakegang for religion i samfunnet, såkalt sekularisering. "My point is that the assumption that we live in a secularized world is false. The world today (...) is as furiously religious as it ever was".²⁰ I løpet av forbausende kort tid har store deler av fagmiljøet fulgt etter, inklusive Jürgen Habermas.²¹ Og i dag diskuteres det på ramme alvor om begrepet overhode er konstruktivt. At den såkalte sekulariseringen kun er partiell og ikke generell i dagens samfunn er etterhvert blitt klart for de fleste, "but it might be advisable to

go even further and give up the concept altogether” sier sosiologen Martin Riesebrodt i diskusjon med Charles Taylor, fordi det så lett drar assosiasjonene i retning av en generell avreligiønisering på alle nivåer i dagens samfunn.²²

Framveksten av den nyreligiøse bølge var et av flere fenomen i det 20. århundre som bidro til å så tvil om sekulariseringshypotesen, spesielt etter at denne bølge rullet fram innen ungdomsopprøret. Sekularisering ble – syntes det – kompensert med det stikk motsatte, nemlig religiøs oppblomstring. ”Blomsterbarn” og ”counterculture” på 50-60-tallet – godt hjulpet av tidens popidoler – ble som nevnt til New Age og Alternativbevegelse på 80-90-tallet. Vi fikk en ”Mysticism for the Masses”, båret fram av fremstående kjendiser innen film og musikk, med Shirley MacLaine som den kanskje mest framstående.²³ Ved årtusensskiftet, da fenomenet var blitt popularisert og akseptert i økende grad, kunne man oppsummere med å si at det som i etterkrigstiden var blitt utropt til ”sekulariseringens århundre” i realiteten var endt opp som ”religionenes århundre”. Dette skjedde samtidig som de store verdensreligionene blomstret opp igjen både i sine respektive hjemland og som immigrantreligioner i Vesten. Det tok form både av postkolonial islamisme, globalisert nyhinduisme og karismatisk kristendom. Kartet stemte ikke lenger med terrenget.

Religiøsiteten er altså slett ikke minkende, den har bare skiftet innhold, form og arena. Boken *Det folk vil ha...* hevder at nettopp dette er situasjonen – også i vårt eget land – akkurat nå. Mange av dem som tidligere fant svar på livsspørsmålene i kirkens hellige rom, søker nå disse svar i TV-stua, i kinosalen og i ukebladene. ”Populærkulturen” er blitt religionens nye arena.²⁴ Det sier seg selv at et slikt forskningsobjekt – en samtidsreligiøsitet i stadig endring – setter stadig nye krav til hvilke begreper og metoder som brukes til å fange opp denne religiøsiteten. Det er for øvrig interessant å se hvor raskt denne nye tilnærmingen til religiøsiteten blir fanget opp i mediene. Religion er populært i dobbel forstand: Den er et etterspurt tema – og – den er ”smurt tynt utover”. Nevnte bok har møtt enorm interesse i aviser og media, og har fått tallrike kommentarer. Sekulariseringsteorien synes nå å stå for fall i selveste Dagbladet – sekularismens tradisjonelle høyborg i Norge. Med

overskriften "Gud er en popstjerne" hevder kommentator John Olav Egeland i Dagbladet at "fracullet i religionens hovedhus" kompenseres med "utviklingen av en mangfoldig religiøsitet... terrenget forandrer seg foran øynene på oss".²⁵ Den korte veg fra forskning til media kan i setter store krav til en begrepsbruk som fungerer i begge sammenhenger, slik vi ser i dette tilfelle.

Selv om vi ikke lenger snakker så selvfølgelig om "det moderne sekulariserte mennesket", kan sekulariseringsbegrepet fortsatt ha en mer begrenset anvendelighet, etter vår mening. Det kan være adekvat til beskrivelse av del-prosesser i samfunnet. Man ser utvilsomt en viss "sekularisering" av offentlige institusjoner, helsevesen, skole, statlig radio og TV, høytider, nasjonaldager etc.. Man bør i altså skjelne klart mellom begrepene "avkristning" og "sekularisering". Sistnevnte bør brukes synonymt med "avreligionifisering", etter vår mening, og bør reserveres for prosesser hvor dette skjer uten at det – innen samme avgrensede område – kompenseres med en annen form for religiøsitet. Man kan altså – med denne begrepsbruk – si at norsk offentlig helsevesen er blitt reelt sekularisert, isolert sett. Samtidig kan man – utenfor det offentlige rom – se en eksploderende healingbevegelse. Utvider man perspektivet til å betrakte samfunnet som en helhet, og velger å se disse to fenomener i sammenheng, bør man heller snakke om "religiøs endring". Alle piler peker nedover når det gjelder oppslutning om kirkens tro og ritualer i vår del av verden. Men dersom denne "avkristning" kompenseres med "alternativ religiøsitet", innen Vest-Europa som helhet betraktet, handler det ikke om sekularisering, men om at en ny type religiøsitet som fyller tomrommet etter den gamle. Enkelte forskere går så langt som til å antyde at dette åpner for et dyptgående trosskifte i nyreligiøs retning.²⁶

"Religiøsitet" som religionsvitenskapelig hovedbegrep

Tylors definisjon av religion som "åndetro", nevnt ovenfor, er ganske treffende – om man ønsker seg en smal og strengt avgrensende religionsdefinisjon. I utforskningen av vår tid møter vi imidlertid helt andre utfordringer: en særegen gråsoneproblematikk, en glidende overgang mellom religion og ikke-religion, hvor det ikke finnes noen klar skillelinje mellom

det sekulære og det religiøse. Yoga kan, utvendig sett, utføres på tilsynelatende samme måte, men reelt sett romme en skala som strekker seg fra gymnastikk til frelse. Alternativ legekunst rommer gradvise overganger fra urte-massasje til dyptgående healing hvor målet er å erobre sin egen iboende guddommelige energi, som er ett med "Gud" ("Universalenergien"). Lignende problemstillinger finner vi i forbindelse med kampsport, tegneserier, musikk, dataspill, TV-serier, film og moter innen klær og innredning – den såkalte populærkulturen. "Troen er løs" og det betyr både at den er løs i kantene og at den utbrer seg i helt nye sammenhenger.²⁷ Dette krever romslige begreper, først og fremst et vidt religionsbegrep, som kan fange opp *ulike grader av religiøsitet* og ikke ekskludere religiøse fenomener i uvante former og på uvante steder, ikke minst i en folkereligjøs sammenheng.

Av disse grunner vil vi oftest foretrekke begrepet "religiøs" framfor begrepet "religion", selv om begge er anvendelige til sitt bruk. Det innebærer at vi søker utgangspunkt i *mennesket* når vi vil forstå "religiøsiteten", og ikke først og fremst ser den som et produkt av prosesser i samfunnet. "Religion" kan på sin side sies å være en form for etablert og praktisert "religiøsitet", både individuelt (f. eks i mystikk/personlig fromhetsliv), kollektivt (f. eks. i kloster- og menighetsliv) eller i samfunnets institusjoner. Enkeltmenneskets religiøsitet – og avgrensede gruppers religiøsitet – står alltid i en vekselvirkning til stor-samfunnet i angjeldende land eller region. Men man må ikke la det ene perspektiv overkjøre det annet. Samtidig må man forsøke å kombinere det spesielle (lokale) og det generelle i sin religionsforståelse, og aldri gi opp sistnevnte.

Noen kan synes å ha lagt dette prosjektet – tanken om en generell religionsforståelse – på is. Man ser da på religionsbegrepet i stor grad som en vestlig akademisk konstruksjon.²⁸ Hos en del forskere kan region bli vel så viktig som religion. Dette er interessant nok, og har røtter tilbake til religionsforskningens og sosiologiens klassikere, spesielt Dürkheim med sin berømte sats at "samfunnet dyrker seg selv". Vi synes imidlertid dette er en problematisk betoning. Man overser lett at dette til syvende og lett kan bli et spørsmål om religionsvitenskapens legitimitet som egen profesjon overhodet: Hvorfor ikke like

gjerne se den som en deldisiplin under historie, etnografi, antropologi, sosiologi, psykologi, filologi eller arkeologi? Der- som religion/religiøsitet – som et fenomen per se – ikke eksisterer, har denne vitenskap mistet sitt objekt og gjort seg selv meningsløs.

I følge Michael Stausberg, i *Contemporary Theories of religion*, er spørsmålet om det spesifikke ved religionen et av de aller fremste tema som diskuteres innen dagens religionsvitenskap: "Only if religion can be said to have or to be identified with any specific properties, to possess its own regularities, or to be communicated as a specific code, can one be sure to be able to recognize religion in observation..." samtidig føyer han til at "...identifying something as 'religion' does not necessarily imply that religion is a separate and timeless entity".²⁹ Man bør altså, etter vår mening, søke etter det spesifikke ved religiøsiteten, samtidig som man ser etter sammenhengen som alltid finnes mellom region og religion.

Vårt forslag til definisjon av begrepet "religiøs" lyder som følger:

Å være religiøs vil si å ha som vesentlig i sitt liv noe oversanselig som sprenger rammen for – og gir mening til – den dagligdagse virkelighet.

Begrepet "vesentlig" er bevisst valgt fordi det inviterer til en gradering av religiøsiteten, så og si fra null til hundre. En graderbar religionsforståelse er viktig i en tid med en delvis ubestemmelig "åndelighet", som ofte kan befinne seg et sted i mellom religion og ikke-religion i tradisjonell mening. Det finnes både tykke og tynne lag med religiøsitet – "smurt utover", og dette gjelder både enkeltpersoner, organisasjoner og på det folkereligøse plan – som trender i samfunnet. Begrepet "oversanselig" vurderer vi som et bedre alternativ enn f. eks. "hellig" (Otto, Eliade, Berger), som blir for pompøst, "overnaturlig" (Hultkrantz), som er for vagt, "fortryllelse" (Gilhus, Mikaelsson) som gir litt sprikende assosiasjoner. Nettopp at man tar utgangspunkt i forholdet mellom det sanselige og det oversanselige, gir en adekvat inngang til både tradisjonell og ny religiøsitet. Det treffer nerven i mystikken, i den østlige trang etter å se bakenfor illusjonens slør ved at sansenes bedrag avsløres.

Det treffer nerven i teismen, den semittiske og kristne ærefrykt for Skaperen av det synlige såvel som det usynlige, høyt hevet over menneskenes verden, og som samtidig er menneskene nær. Det treffer de nyreligiøse selvutviklingsterapier hvor målet er å erkjenne sitt eget åndelige Selv, mer eller mindre forstått som "Gud".

Målet med denne definisjon er da ikke primært å definere yttergrensene for fenomenet, men peke på hva som er kjernen i det. Definisjonen er tidligere presentert i *Kristus i Vannmannens tegn*,³⁰ uten ordene "og gir mening til", som – under tvil – er føyd til siden. Ordet "mening" kan lett bli for styrende i positiv retning. Angsten for destruktiv magi eller troen på farlige spøkelser er ikke mindre religiøs enn troen på gode engler. Det må derfor presiseres at "mening" her må forstås rent funksjonelt, som del av et kognitivt mønster, og minst mulig verdimelessig ladet. Definisjonen sier derfor intet om selve forholdet mellom den usynlige/oversanselige verden i forhold til den synlige/sanselige. Svaret på dette religiøse grunnspørsmål overlates til den enkelte (ny)religiøse tradisjon, og her er hele skalaen representert - fra det mest jordnære til det mest verdensfornektende. Sistnevnte er altså ikke nødvendigvis mer "religiøs" enn førstnevnte. Dersom man helt forneker en virkelighet som går utover det fysiske univers, plasserer man seg selv utenfor religiøsiteten. Det er viktig i dagens livssynsdebatt at vår religionsforståelse ikke er så vid at alle tvinges inn i den, slik som i Luckmanns definisjon, se nedenfor.

Graderingen av religiøsiteten handler da om to ting: For det første går det på hvor klare forestillinger man har om dette oversanselige, for det andre på hvor vesentlig man anser dette å være i ens liv.

I engelsk språkdrakt vil den samme definisjon lyde:

Religiosity is characterised by paying attention – to a greater or smaller extent – to a super sensory reality, which transcends – and gives meaning to – everyday life.

Prof. Paul Heelas har som nevnt innført 'spirituality' som et bedre begrep enn "religion" for å gripe nåtidens folkereligjose nyåndelighet. Dette møter sympati i alternativbevegelsen – som

nettopp vegrer seg mot å bli kalt "religion". Jan-Olav Henriksen imøtegår dette i en artikkel i Tidsskrift for Kirke, Religion og Samfunn.³¹ Dette avvises – uten særlig argumentasjon – som uakademisk av Heelas i samme tidsskrift (omdøpt til Nordic Journal of Religion and Society).³² En "mellomløsning" er – etter min mening – å anvende begrepet "religiosity". Luckmann anvender de to begrepene, "religion" og "religiosity", om hverandre, som en totalbeskrivelse av meningssskapende interaksjonen i samfunnet, som det å "transcendere sin biologiske natur".³³ Vi mener dette grunnleggende sett er en fruktbar tilnærming, men at religiøsitetens meningssskapende funksjon bør kompletteres med en viss substansiell gehalt, slik at man bedre kan beholde tanken om religion som noe avgrenset, noe spesifikt i forhold til andre meningsgivende fenomener i samfunnet.

I realiteten er vårt forslag en form for hellighetsdefinisjon (jfr. Otto, Söderblom, Eliade, Berger), hvor jeg forsøker å peke på spenningen/relasjonen mellom det "hellige" på den ene side og det "profane"(hverdaglige) på den andre. Dette kan kritiseres som en vestlig tilnærming å sette et slikt skille, noe jeg er enig i. Det er likevel nødvendig for at vi (vestlige forskere) skal kunne håndtere dette feltet. Vi er alle dømt til å være et produkt av vår kultur, vi må bare være mest mulig bevisste om på hvilken måte vi er det. Det er dessuten viktig å ha den respekt for sekulære mennesker i vår kultur at de gis anledning til å definere seg utenfor fenomenet religion. En definisjon som er så vid at "alle" blir religiøse (Luckmann) fungerer imperialistisk og vanskeliggjør livssynsdialogen. Vår definisjon favoriserer verken det østlige eller det semittiske, men må vel kunne sies å treffe spesielt godt på den østlige religiøsitet, hvor sanser og sansebedrag – som nevnt – er spesielt tydelig tematisert. I denne til dels monistiske religionstype er denne problematikken – befrielse fra sansenes tyranni – ofte vel så sentral som gudsproblematikken. Å innføre "guder" og "makter" i sin religionsdefinisjon³⁴ bør etter vår mening unngås, da det forklarer (og dermed innsnevrer) begrepet vel mye. En definisjon bør ikke nærme seg en beskrivelse av hva religion "er", men kun være et arbeidsredskap underveis mot en eller annen (del)forståelse – i dette tilfelle av en nyreligiøsitet som oppfatter seg som en totalsyntese av det Østlige og det Vestlige.

Oppsummering

Religionsvitenskapen er en ung disiplin og har, liksom nyreligiøsiteten, røtter i 1800-tallets modernisme. Den må i møte med stadig nytt fagstoff bearbeide sine begreper, spesielt i møte med nye former for religion. Vi mener at "nyreligiøsitet" her egner seg best som det overordnede begrep, og at man – generelt – fokuserer på begrepet "religiøsitet" framfor "religion". Vårt forslag til religionsdefinisjon er både substansiell ("noe oversanselig" – uten å presisere dette nærmere) og den er funksjonell ("gir mening til"). En gradert religionsforståelse – uten noen absolutt avgrensning – er nødvendig for å gjøre den operabel i de mange gråsonene og "tynne" lag av religion som finnes i dag, og for å fange opp den gradvise endring i forhold til etablert kirkereligion. Her kan det vise seg at det som for et par tiår siden ble kalt "sekularisering" i stedet viser seg å være nye former for folkelig "fortryllelse" eller "åndelighet". Vi ser en framvoksende "alternativ" virkelighetsforståelse, som befinner seg på arenaer i samfunnet som tidligere ikke ble forbundet med religion. En gjennomtenkning av våre begreper må til for å kunne gjennomføre de farvann hvor "fisken" står i dag. Vi har her ikke minst fokusert på populærkulturen, helse/healing, ukeblader, TV, skjønnlitteratur, film, revitalisert folketro (spøkelsestro), spådomskunst, engletro, kontakt med døde etc. Vi møter her livstolkninger – kognitive mønster – som befinner seg i et grenseland mellom religion og ikke-religion.

Noter

- ¹ Selberg 2003.
- ² Sitert etter Frisk 2006:6.
- ³ Heelas & Woodhead 2005.
- ⁴ Botvar 2009.
- ⁵ Hutten 1950.
- ⁶ Ståhl 1971.
- ⁷ Dagbladet 24/11 1978.
- ⁸ Nr.10/1979.
- ⁹ Se bl.a. Romarheim 1979.
- ¹⁰ Rothstein 1996: 374.
- ¹¹ Lanczkowski 1974.
- ¹² Holistisk Forbund 2002

- ¹³ Evans-Pritchard 1965: 3.
¹⁴ Gilhus 2009: 22.
¹⁵ Martin 2010: 539.
¹⁶ Vold 1918.
¹⁷ Benz 1971.
¹⁸ Berger 1979: 21.
¹⁹ Berger & Kellner 1981:162.
²⁰ Berger 1999: 2.
²¹ Habermas 2006:1.
²² Schweiker et al. 2010: 399.
²³ MacLaine 1983.
²⁴ Endsjø & Lied 2011.
²⁵ Dagbladet 14/3 2011.
²⁶ Heelas 2007: 1.
²⁷ Engedal & Sveinall 2000.
²⁸ Jfr Hjelde & Krogseth 2007; også Gilhus/Mikaelsson 2007.
²⁹ Stausberg 2009:3.
³⁰ Romarheim 1994: 21,
³¹ Henriksen 2005: 73-78
³² Heelas 2007:5.
³³ Luckmann 1967: 24 & 49.
³⁴ Gilhus & Mikaelsson 2001: 29.

Litteratur:

- Berger, P.L., *The Heretical imperative. Contemporary possibilities of religious affirmation*. New York: Anchor Press/Doubleday 1979.
- Berger, P.L. & Kellner, H., *Sociology reinterpreted. An essay on method and vocation*. New York: Anchor Press/Doubleday 1981.
- Berger, P. L. (ed.): *The Desecularization of the World*. Grand Rapids: Eerdmans 1999.
- Botvar, P.K., *Skjebnetro, selvutvikling og samfunnsengasjement: Den politiske betydningen av ulike former for religiositet blant norske velgere*. (Ph. D. avhandling ved Institutt for statsvitenskap ved UiO), Oslo: Stiftelsen Kirkeforskning 2009.
- Endsjø, D.Ø. & Lied, L.I., *Det folk vil ha. Religion og populærkultur*, Oslo: Universitetsforlaget 2011.
- Engedal, L.G. & Sveinall, A.T. (utg), *Troen er løs*, Trondheim: Tapir 2000.

- Evans-Pritchard, E. E., *Theories of primitive religion*. Oxford: Clarendon Press 1965.
- Frisk, L., "Från religion till spiritualitet", *Religion och livsfrågor*, 3/2006, s. 6-8.
- Gilhus, I.S. & Mikaelsson, L., *Nytt blick på religion. Studiet av religion i dag*, Oslo: Pax forlag 2001.
- Gilhus, I.S. & Mikaelsson, L., *Hva er religion*. Oslo: Universitetsforlaget 2007.
- Gilhus, I.S., "Hva er religion i dag? Religionsbegrep og religionsvitenskap", *Religion og kultur. Ein fleirfagleg samtale*, Oslo: Universitetsforlaget 2009.
- Habermas, J., "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy* 14:1, Polity 2006, s. 1-25.
- Heelas, P. & Woodhead, L., *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell Publishing 2005.
- Heelas, P. "The spiritual revolution of Northern Europe: Personal beliefs." *Nordic Journal of Religion and Society*, Volume 20, No 1 2007, s. 1-28
- Henriksen, J.O., "Spirituality and religion – worlds apart?", *Tidsskrift for Kirke Religion og Samfunn*, Volume 18, 1/2005, s. 73-78.
- Hjelde, S. & Krogseth, O: *Religion - et vestlig fenomen? Om bruk og betydning av religionsbegrepet*, Oslo: Gyldendal 2007.
- Holistisk Forbund – En ny livssynsorganisasjon*, Oslo: Holistisk Forbund 2002. Brosjyre.
- Hutten, K., *Seher, Grübler, Enthusiasten. Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart*. Stuttgart: Quell-Verlag 1950, 11. opplag i 1968.
- Lanczkowski, G., *Die neuen Religionen*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1974.
- Luckmann, T., *The invisible religion*, London: Macmillan Company 1967.
- MacLaine, S., *Out on a limb*, Bantam books 1983.
- Martin, L.H., "Religion and cognition", << *The Routledge companion to the study of religion* John R. Hinnells ed., London: Routledge, 2010, s.526-542

- Romarheim, A, "Nyreligiøsitet - hvordan møte den?", *Luthersk Kirketidende* nr. 10 1979, s. 281-286.
- Romarheim, A., *Kristus i Vannmannens tegn*, Oslo: Credo 1994.
- Rothstein, M.: "New Age-bevægelsen : tradition og fornyelse i den religiøse subkultur", *Politikens bog om religioner & religiøse bevægelser: trossamfund der præger verden i dag*, redaktør Mogens Müller. København: Politiken 1996, s. 372-397
- Schweiker, W. et al, "Grappling with Charles Taylor's A Secular Age", *The Journal of Religion*, Vol. 90, No. 3/ 2010, University of Chicago Press, s. 367-400.
- Selberg, T, "Religion smurt tynt utover. Utviklingstrender i religionsutøvelsen", Lund-Olsen, T. & Repstad, P., *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag*. Kristiansand: Høyskoleforlaget 2003, s. 45-62.
- Stausberg, M. (ed.), *Contemporary Theories of religion*, N.Y.: Routledge 2009.
- Ståhl, B.R. et al., *Kulter, sekter, samfund, en studie av religiösa minoriteter i Sverige*, Stockholm: Proprius Förlag 1971.
- Vold, K., *Moderne religiøsitet og religionsdannelser. Et tidsskildre*. Kristiania: Lutherstiftelsen 1918.
- Wikström, Lester, *Nyandligt*. Prestmötesavhandling for Luleå stift. Uppsala: Verbum 1977.

Arild Romarheim, f.1946, cand. theol., MF 1970, ordinert i 1973, lærer i religionsvitenskap ved Det teologiske Menighetsfakultet fra 1974, fra 1989 som førsteamanuensis. Har i kortere perioder fungert som prest i DNK. Bøker: *Krishna, Buddha, Allah eller Kristus* Credo 1974 (en skissemessig sammenligning av trossinnholdet i de store verdensreligionene), *Moderne religiøsitet* Aschehoug 1977 & 1979 (en kartlegging og presentasjon av nye religioner i Skandinavia), *Kristus i Vannmannens tegn*, Oslo 1986 & 1994, Örebro 1989, Hong Kong 1992 (en presentasjon av ulike Jesusbilder i nyreligiøsitet). Er medforfatter i Sveil Olaf Thorbjørnsen (red.): *Mellom kvanter og gurer: En bok om New Age* Credo 1990 og Arild Romarheim & Michael Holter: *Margit Sandemo og den mystiske Lucifer: Okkult verdensbilde i pocketformat*. Credo 1993. Artikler i senere år

behandler særlig nyreligiøsiteten i norsk populærkultur, især innen ukebladlitteraturen.

Clarification of Concepts to Use in the Scientific Study of New Religious Movements, with Emphasis on a Workable Definition of “Religiosity”

This article is discussing the appropriateness of concepts that are being used in the scientific study of New Religious Movements (NRM) and new kinds of popular religion in today’s western societies. It is argued that the word “religiosity” might function better than “religion” or “spirituality” as a basic concept. The author is discussing a general definition of religiosity as a tool for this study, and finds some qualities in E.B. Tylors “belief in spiritual beings”, because it corresponds to the fact that NRM are heavily indebted to spiritualism. It appears, however, to be too narrow to adequately address the religious situation of today.

A working definition of religion is suggested, through which one might, on the one hand, grasp new religions and “thin layers” of belief spread in today’s popular culture, and, on the other hand, understand religion in its traditional forms. Both these perspectives are important, the author asserts, because new waves of religiosity are closely linked to the meeting of world religions of East and West, and to the question of the unification of religions, thoughts that partly emerged from late 19th century modernity. This perspective is still a key for the understanding of modern changes in today’s western societies, which is, it seems, basically not a process of secularisation, but of religious change.