

Nyreligiøsiteten som kom- penserende identitets- reparasjon: Et kulturalanalytisk forsøk

OTTO KROGSETH

Innledende teoretiske og metodologiske betraktninger

Vi skal forsøke oss på en kulturalanalyse av nyreligiøsiteten, med identitetsbegrepet som kulturalanalytisk redskap. Da blir det første spørsmålet: hva innebærer det å forsøke å forstå nyreligiøsiteten på *kulturalanalytiske* premisser?

Kulturalanalyse er betegnelsen på en temmelig vidtfaende fagvirksomhet. Det handler generelt om metoder til bevisstgjøring av dypere dimensjoner i kulturen, som vi søker å synliggjøre for eksempel gjennom eksotiserende defamiliaringsteknikker eller gjennom komparative forståelsesperspektiver. Vi prøver å bevisstgjøre det (altfor) fortrolige ved å bringe det i sammenlignende relasjon til det fremmede og forskjellige – fremmed både i tid og i rom.

Kulturalanalysens mangfoldige metodearsenal kan bare i begrenset grad bli utfoldet og anvendt i denne artikkelen. Men et sentralt aspekt i det foreliggende analyseforsøk er følgende: Kulturalanalyse er en samtidsdiagnose med hovedvekt på kultur- og mentalitetsaspektene ved samtidssituasjonen. De sentrale spørsmålene vil bli: Hva er det ved det (post)moderne samfun-

net som gir grobunn for nyreligiøse bevegelser? Hvordan er nyreligiøsiteten uttrykk for typiske trekk ved samtidskulturen? Her tas utgangspunkt i kulturen eller samfunnet for deretter å spørre hvordan religionen relaterer seg til disse.

Men kulturanalyse kan også gå den andre veien og spørre: Hvordan kaster denne religiøsiteten lys over skjulte eller åpenbare tendenser i samfunnet eller samtidskulturen? Hva er det som her står på spill siden denne religiøsiteten har blomstret opp og blitt så aktuell akkurat nå? Hvilket samtidsmessige utbytte kan analysen av nyreligiøsiteten gi? Den kulturanalytiske tilnærmingen til nyreligiøsiteten har altså en dobbel blikkretning: religion kan være inntak til samtidskulturen, og samtidskulturen kan sees som betingelse eller grobunn for religiøsiteten. Dessuten: Nyreligiøsiteten kan være uttrykk for kulturelle samtidstendenser på to måter: Den kan både være "medkultur" og motkultur, både medkulturell avspeiling av typiske tendenser og motkulturell reaksjon eller protest mot disse.

Enda en analytisk nyansering: Nyreligiøse bevegelser kan sees som uttrykk for kulturtenninger og samfunnsbehov både ved å svare på behov som medkulturelt er oppe i dagen og på behov som hovedkulturen eller storsamfunnet – eller hovedreligionen (hos oss kirken) – har forsømt å oppfylle. Det kan hevdes at samfunnet uttrykker, og bearbeider, dype kulturelle behov gjennom (ny)religiøsiteten, både når denne fungerer sosialt samlende og integrerende og når den målbærer og kanaliserer frustrasjon og konflikt. Der finnes også mange teorier omkring den sekteriske og kultiske nyreligiøsitetens rolle. En klok mann har sagt at kirken får de sektene den fortjener. En teori som har vært hevdet, er at sektene blomstrer (som opposisjon) når de store/tradisjonelle religionene står sterkt, mens kultene har framgang når hovedreligionen står svakt. Her kommer det også inn som et kompliserende moment spørsmålet om nyreligiøsiteten må betraktes som en marginal eller eksotisk understrøm i samfunnet, eller om den tvert imot er – eller beveger seg i retning av å være – mainstream og hovedstrøm.

På bakgrunn av disse nødvendige nyanseringer og problematiseringer vil det nok fortone seg vanskelig å formulere allmenne kulturdiagnoser angående nyreligioners forhold til samtidskulturen generelt. Det blir nødvendig å differensiere

mellom ulike bevegelser og retninger, med ulikt innhold og ideologisk profil, og dermed ulike kultur- og samfunnsrelasjoner og -funksjoner.

Ytterligere komplisert kan det imidlertid fortone seg når kulturanalysen påpeker at en og samme retning kan diagnostiseres på motsetningsfullt vis, for eksempel både som medkulturell avspeiling og motkulturell opposisjon. La oss eksemplifisere. Tar vi for oss nyreligiøs kristen fundamentalisme, lar den seg kulturanalytisk plassere i en teologisk-ideologisk *motkulturell*, antimoderne eller modernitetskritisk leir. Samtidig er der gode grunner for å tolke den *medkulturelt* som typisk uttrykk for medie- og markedsamfunnet. Den kulturanalytiske sosiologen *Z. Bauman* forstår endog fundamentalismen som den postmoderne samtidskulturens mest typiske religionsform. Som uttrykk for "frustrerte konsumenters" identitetsusikre valg er den postmodernitetens "legitime barn, født av dets gleder og pinsler", dermed også med en spesiell evne til å avdekke samtidens skjulte sykdommer og påkjenninger.¹ Mindre subkulturer kan ha en (skjult) funksjon for samfunnet som helhet, en kanalisierende ventilfunksjon eller en tilflukts- eller retrettfunksjon. Her har nok Bauman rett i at subkulturer også kan tydeliggjøre mangelsykdommer i hovedkulturen. Det er også mulig å tenke seg at konflikt- og urostiftende bevegelser på lengre sikt, eller på et dypere plan, kan virke harmoniserende, integrerende og konfliktutsonende.

En tilsvarende tvetydighet viser seg også ofte i måten religionen relateres til samtidskulturens ulike ofte motstridende tendenser på. En nyreligiøs retning med en typisk hedonistisk religiøs-ideologisk profil (for eksempel Bhagwan eller Children of God) kan samtidig både analyseres som motkulturell reaksjon på moralsk strenghet og som medkulturelt uttrykk for utflytende kulturtenninger. Her må man selvsagt ikke anta bare en av to motstridende tolkninger som den rette, men vurdere begges analytiske fruktbarhet i en åpenhet for både/og og med en nyansering mellom ulike premisser og forutsetninger.

Som vi ser: kulturanalyse er en kompleks og komplisert virksomhet. Mindre komplisert blir det ikke når vi også må ta hensyn til kulturbegrepet og dets kompleksitet. Når vi skal analysere kultur, må vi ta hensyn til ulike aspekter og nivåer. Ana-

lyse av kultur forutsetter et dialektisk samspill mellom kulturell enhet og forskjellighet, integrasjon og konflikt, kompliserte sammenhenger mellom del og helhet, individ og kollektiv, fenomen og struktur. Her er det nødvendig med "tykk" beskrivelse, slik at ulike nivåer og symbolske lag samtidig fokuseres.

Vår kulturalanalytiske tilnærming kan også med fordel betegnes som *kulturhermeneutisk*. En grunnleggende innsikt innenfor hermeneutikkens filosofi og metodologi er påvisningen av forutsetningenes nødvendighet. Også i kulturalanalysen vandrer vi i sirkel mellom forhåndsbaserte helhetsantagelser og enkeltobservasjoner og -tolkninger. Vi investerer med nødvendighet egne forutsetninger. Vi leser inn like mye som vi leser ut.

Disse grunnleggende hermeneutiske forhold innebærer at også kulturalanalysen har nødvendige og uomgjengelige normative og subjektive verdiimplikasjoner. Vi tolker, diagnostiserer og symptomforklarer alltid ved hjelp av noe medbrakt eget. Selvsagt kan også kulturelle emner behandles mer nøytralt, deskriptivt og (tilsynelatende) forutsetningsfritt, men erfaringen er den at en slik "ytre", registrerende innfallsvinkel gir en heller begrenset kulturalanalytisk gevinst. Skal vi i dypere forstand forsøke å forstå en religiøs mentalitet eller gruppering, i dialektisk samvirke med dens kulturkontekst, må det skje i kraft av aktive, også normativt pregede forståelsesredskaper og -forutsetninger. Det er viktig å være selvrefleksivt oppmerksom på hvordan kulturell meningstolkning også involverer selvforståelse, hvordan vi investerer vårt eget og setter det i spill – verdier, menneskesyn, ideologi og virkelighetsoppfatning. Kultur er ikke bare objektive gjenstander, tilgjengelig for tolkning og tydning. Kultur er også det vi ureflektert lever i og tenker ut fra. I vår hyperindividualistiske tid er det viktig å være oppmerksom på at vi også er kulturelt og kollektivt formede vesener. Vi er kollektive og kulturelle vesener i miniatyr, all innbilt individuell selvstendighet til tross. Dette har særlig kulturalantropologen *Mary Douglas* med stort hell forsøkt å vise oss når hun, særlig i boken *How Institutions Think* (1985) påviser at også moderne (innbilte) individualister er langt mer gjennomsyret av kollektiv mentalitet og felles symbolske univers enn vi ofte tror. Går vi en smule mer kulturalanalytisk i dybden, vil vi oppdage at vi ennå i stor grad styres av felles tankemetaforer, klassifikasjonsmønstre, seleksjonsmekanismer og sakraliseringsformer.

Men vil ikke en slik forutsetningsbasert kulturhermeneutikk – med sterke og ledende forhåndsinvesteringer som langt på vei former tolkningsresultatene – føre til vilkårlig spekulasjon heller enn sann forskning? Hvor blir det av den vitenskapelige objektiviteten og testbarheten? Burde det ikke kobles inn, til korrektiv og kontrollerbarhet, mer eksakte, empiriske analyser som kunne yte motstand mot den subjektive vilkårligheten i kulturanalysen?

Selvsagt kan kulturanalyse også inkludere mer kvantitative og kvalitative empiriske innslag. Men det er ikke vanskelig å oppdage at også mer "eksakte" metoder i kultur- og religionsforskningen styres av forutsetninger, både i tilnærming, metode og tolkningsresultater. Det gjelder særlig i forhold til symbolske, meningsladede emner. En utforskning av disse ensidig basert på koherens- og korrespondanseteoretisk metodologi viser seg her ofte som ufruktbar i sin bekreftelse av selvfølgheter og overflatesannheter. Da vil en hermeneutisk basert *koherensteori* vise seg langt mer fruktbar. En mer dyptloddende tolkning av kulturell mening gjør det nødvendig å vandre i sirkel mellom helhetsutkast og "testing" av disse ut fra hvorvidt de fruktbart fanger inn og gir mening til deler og enkeltobservasjoner. Å forstå og tolke meningsuttrykkende tekster eller gjenstander handler om å plassere deler inn i en helhetlig meningsramme. Det er slik selve forståelsen fundamentalt fungerer. Her nytter det lite å lete etter et slags arkimedisk bedømmelsepunkt – logisk eller empirisk – hevet opp over de ulike helhetsutkastene. I en utforskning av mykere, symbolsk meningsmateriale må vi investere vårt eget og sette det på spill i håp om gjenkjennbarhet hos andre, i tillit til overbevisningskraften i måten våre helhetsutkast gir mening, mønster og indre sammenheng i og mellom delene og enkeltobservasjonene. Makter vi slik å føye brokker sammen til et helhetlig, integrert bilde, kan vi også håpe på (relativ) konsens og gjenkjennbarhet forskere imellom. Her er det viktig å være oppmerksom på at vandring i hermeneutisk sirkel ikke behøver å innebære at vi bare leser ut det vi på forhånd leser inn; enkeltobservasjoner og delanalyser kan også ha en justerende eller korrigerende kraft i forhold til våre forhåndsinvesteringer. Her kan det også være en fordel for kontrollerbarheten og

gjennomsiktigheten om vi på selvrefleksivt vis ekspliserer – i den grad det er mulig – våre investerte forutsetninger og forsøker å relatere dem til tolkningsprosessen.

Nyreligiøsiteten

Så langt om vår kulturanalyses teori og metodologi – vi må komme ”til saken”: nemlig nyreligiøsiteten, diagnostisert som kompenserende identitetsreparasjon. Tesen er altså den at nyreligiøsiteten kulturanalytisk mest koherent kan forstås som en tidstypisk terapeutisk reparasjon av en moderne identitet som trues både av fragmenterende forvirring og meningsmessig understimulert forvitring. Men hva forstår vi så med *nyreligiøsitet*?

For det første skal det opereres i en vid og åpen forståelse av nyreligiøsiteten. Det dreier seg om en fra 60-tallet av oppblomstrende alternativ spiritualitet, en nyåndelighet med røtter både i de store verdensreligionene, i vestlig esoterisk tradisjon, men også med umiskjennelig (post)moderne trekk. Selv om New Age-spiritualiteten nok må betegnes som det mest sentrale innslaget i nyreligiøsiteten, bør betegnelsen gis langt videre innhold, slik at den også omfatter mer sekteriske former for religiøsitet, også av kristent karismatisk og fundamentalistisk merke.

Et sentralt spørsmål i nyreligiøsitets-forskningen er: Har vi her å gjøre med et enhetlig fenomen, eller råder et forskjelligartet mangfold? Her er det også naturlig for oss å spørre: Lar det seg gjøre på kulturanalytiske premisser å finne fellestrekk, formulere syntetiserende tolkningsperspektiver, på et kulturelt dybdenivå, i samspillet mellom religiøsitet og kultur/samfunn, under det sprikende mangfold av bevegelser og grupperinger?

Et slikt fruktbart forsøk finner vi hos *Colin Campbell* i hans teori om ”det kultiske miljø”, forstått som en slags felles, konstant tilblivelsesbakgrunn eller kulturell mentalitetsramme for de ulike nyreligiøse grupperingene. Denne kulturelle fellesmentaliteten er preget av åpenhet for spiritualitet, den er individualistisk og frihetlig, antidogmatisk og alltolererende synkretistisk.

Cambells forsøk på å formulere kulturelle fellestrekk innenfor nyreligiøsiteten er nok mer tilpasset New Age enn kristent

karismatiske og sekteriske former for nyreligiøsitet. Et dristigere og mer vidtfavnende forsøk på enhetlig bestemmelse finner vi hos Phillip C. Lucas, når han også foretar dristige forsøk på å formulere dypere kulturelle fellestrekk mellom nyreligiøsitetens ideologiske ytterpunkter, mellom New Age og den karismatiske fornyelsen. Lucas underslår ikke de innholdsmessige forskjellene, men hevder samtidig å finne slående fellesstrekk, som han formulerer i fire hovedpunkter:

- Sterke (gjerne ekstatiske) erfaringer av en hellig makt som gir seg til kjenne i alminnelige menneskers hverdag (demokratisering av det hellige, "instant religion")
- Individenes reintegrasjon i et nytt stabilt og hellig fellesskap
- Stor vektlegging av healing og indre forvandling
- Individenes erfaringer og selvutvikling sees som del av en videre kosmisk åndelig forvandling. I den apokalyptiske visjonen om en ny verden ("ny tid") er individet heller enn institusjonenes arena og åsted for forvandlingen

Slik forsøker Lucas å formulere et slags dypere kulturelt fellesskap forskjellige nyreligiøse grupper imellom. Spørsmålet er imidlertid om han ikke tar litt for lett på de dyptgripende forskjellene som angår gruppenes forhold til samfunnet omkring – forskjellene mellom verdensfornektende og verdensbekrefte-nde, motkulturelle og medkulturelle samfunnsrelasjoner. Her må det nok sies at det nyreligiøse spekter omfatter et motsetningsfullt mangfold som gjør det vanskelig å finne et grunnmønster eller en fellesnevner. Noen bevegelser er inkluderende, andre er ekskluderende. Noen er utadventd engasjerte, andre trekker seg innadventd tilbake. Noen er oppofrende idealistiske, andre er selvsentrert narsissistiske. Frihets- og fornyelsesvilje råder i noen leire, dogmetvang og tradisjonisme i andre. Opprør versus lydighet, libertinisme versus asketisme osv.

Det er på bakgrunn av dette forståelig at mange forskere vektlegger det sprikende mangfoldet i diskusjonen omkring fellesskap og forskjeller i forståelsen av nyreligiøsitet. Et godt eksempel på dette er en mye brukt innføringsbok av Stephen J. Hunt.² Her legges hovedvekten på de innholdsmessige

forskjellene, mens fellesskapsaspektene stort sett er fraværende. Nyreligiøsiteten splittes opp mellom "New Religious Movements", "New Age", neopaganisme og esoterisk spiritualitet, okkultistisk populærreligiøsitet, "Healing and Human Potential Movements" og kvasireligjoner eller "Invisible religions".

Andre fremstillinger preges i større grad av forsøkene på å skape en oversikt over mangfoldet gjennom syntetiserende typologiseringer og skjematiseringer. Et kjent eksempel er her *Ray Wallis'* sondring mellom grunntypene "world-accepting", "world-accomodating" og "world-rejecting". I sitt viktige pionerarbeid *Moderne religiøsitet* fra 1979 tar *Arild Romarheim* utgangspunkt i de store verdensreligionene som de nyreligiøse retningene har sin opprinnelse i eller er særlig inspirert av. De fleste nyreligiøse grupperingene har sine røtter i buddhisme, hinduisme, islam og kristendom, med okkultismen som en (vid) femte oppsamlingskategori.

En fordel med den kulturalanalytiske tilnærmingen som skal skisseres her, er at den åpner for en forståelse som både innfanger mangfold og enhet, og dermed både unngår altfor skjematiserende enhetsgrep (Lucas) og et sprikende mangfold fritt for indre sammenheng og slektskap. Som allerede nevnt ovenfor, kjennetegnes kulturbegrepet av ulike nivåer og symbolske lag, som nødvendiggjør dialektiske og dybdedimensjonale "tykke" beskrivelser, og som gir rom for en samtidighet av tilsynelatende motstridende bestemmelser, for eksempel av (dypere) enhet under en (ytre) forskjellighet.

Det er denne evne til å innfange ulike dybdedimensjonelle kulturelle meningsnivåer som mangler i Lucas dristige fellesskapsetablerende forsøk. I stedet for en dybdedimensjonal kulturalanalytisk tilnærming tyr han til et luftig periodiseringsskjema hentet fra *Mc Laughlins* teori om de fire "Great Awakenings" i amerikansk religiøs historie der nyreligiøsiteten representerer den siste. En kulturalanalytisk skjelning mellom holdsmessig overflateplan og kulturell dybdeplan ville i stedet gitt mulighet for å formulere fellestrekk på kulturdiagnostiske premisser, for eksempel i skikkelse av nyreligiøsitetens felles motkulturelle og kulturkritiske anliggende. Det går nemlig godt an å diagnostisere et fellesskap i grunnlaget for kulturkri-

tisk opposisjon samtidig som man påakter at forsøkene til løsningsforsøk på problemene kan bevege seg i noe ulike retninger. Men også her kan det være behov for ytterligere nyanseringer. Premissene for kulturkritisk opposisjon er nok noe annerledes for eksempel innenfor New Age enn innenfor kristen fundamentalisme. New Age befinner seg jo som kjent i en tofronts opposisjon – både til kristen dualisme og naturvitenskapelig dualistisk reduksjonisme. Den ene fremstillingen kan langt på vei være felles med fundamentalismen, den andre ikke.

I min egen undervisning i nyreligiøsitet ved Universitetet i Oslo har jeg utformet en kulturanalytisk skjematisk eller typologisering over nyreligiøsiteten som jeg omtaler, pedagogisk poengtert, som *veien innad, veien utad og veien tilbake*. Den første handler om individuell selvsakralisering, den økte interessen for spirtualitet og selvutvikling, for indre fordypning og åndelig ressursmobilisering. Veien utad bekreftes gjennom tendensene til natursakralisering og økoreligiøsitet i nyreligiøsiteten som i kulturen for øvrig. Veien tilbake kommer kanskje tydeligst til uttrykk i oppblomstringen av religiøse myter og riter som – ikke minst i forbindelse med jubileer og minnesmarkeringer – sakraliserer tradisjon, røtter og opprinnelse. Her kan også pilegrimsrenessansen stå som et talende kultursymptom.

De tre sakraliseringsformene kan gjelde som enda et forsøk på rubrisering og skjematisk av nyreligiøsiteten – de burde i alle fall være betegnende for sentrale aspekter ved den. Men hvor kommer så det spesifikt kulturanalytiske anliggendet inn?

De tre veiene representerer for det første tre former for sakralisering som er eminent *tidstypiske*, med gyldighet også ut over religionens område. For det andre dreier det seg også om sider ved en religiøs renessanse, en renessanse som fordrer en kulturanalytisk forklaring eller belysning. Og her er nok den beste forklaringen – den forklaringen som gir best koherensteoretisk utbytte – å finne i den *dialektiske sekulariseringsteorien*; teorien som opererer med en dialektisk forbindelse mellom moderne sosial avsakralisering og postmoderne kulturell resakralisering. Her vil det også være naturlig å spørre etter sammenhengen mellom de to aspektene i dialektikken. For-

holder det seg slik at de moderne sekulariseringskreftene som brakte religionen på retur, paradoksalt nok får som konsekvens en (kulturell) religiøs renessanse, som terapeutisk kompensasjon eller reparasjon?

Dermed er vi over i det viktigste kulturalanalytiske poenget. Sammenhengen mellom sosial avsakralisering og kulturell resakralisering vil bli forklart som en kompensatorisk eller "reparerende" sammenheng, belyst ut fra identitetsbegrepet, nærmere bestemt den (post)moderne identitetsdannelsens betingelser.

I boken *Pluralisme og identitet*⁵ argumenteres det for at identitet, slik den erfares i dagens kultursituasjon, kjennetegnes ved tre hovedkriterier: identitet forutsetter (et visst monn av) konstans eller *kontinuitet* over tid, *integrerthet* eller indre sammenheng og individualitet eller personlig egenart. Disse tre kjennetegnene ved identitet fokuseres kulturalanalytisk som kontekstuell forankrede og som truet av oppløsende og nivellerende motkrefter. Overfor kontinuitetskriteriet er den truende oppløsningstendensen foranderligheten, særlig i dens aktuelle akselererende skikkelse. Overfor integrertheten er motkraften samtidens pluraliserings-, differensierings- og fragmenteringskrefter, mens individualitetskriteriet trues av moderne ensrettings- og homogeniseringstendenser, ikke minst i globaliseringens og mediekulturens tid. Identitetsdanning er dermed blitt en radikalt vanskeliggjort oppgave. Der finnes gode grunner til å beskrive den postmoderne identiteten som fragmentert, forvirret, flyktig, flytende og flimmeraktig – overbelastet av den moderne media- og tegnkulturen, understimulert av mangel på mobiliserende og integrerende håps- og meningsprosjekter.

Men samtidig: Krisen krever kompensering og reparasjon. Identitetsforvirringen og forvitringen av identitets- og meningskilder aktiviserer behov for bearbeidelser og terapitiltak. Den tidstypiske kompensasjonens dialektikk bekreftes ut fra alle våre tre identitetskriterier. Når det gjelder det første, kontinuitetskriteriet, lar det seg ganske enkelt påvise en retradisjonaliseringens kompensasjonsreaksjon. Som allerede nevnt, viser den seg innenfor religionens felt som "veien tilbake" eller "tilbake til røttene"- religiøsitet. Den kommer også allmennkultu-

relt til uttrykk (med eksempler både fra kristen, esoterisk og hedensk nyreligiøsitet) gjennom den eksplosivt voksende interessen for kulturarv eller kulturell erindring, som etter manges mening har fått religionserstatningens funksjon. Moderniseringens endringstempo forårsaker en tradisjonsforvitring og en historiefortrengning på samfunnsplanet som så å si river oss opp med røttene, og som nå kompenseres på kulturplanet med en tradisjonsbevissthetens og musealisingens motreaksjon som søker nytt rotfeste og forankring. Vi bevitner en bølge av fortidssakralisering, en oppblomstring av riter og myter som helliggjør tradisjon og opprinnelse. Lokale og nasjonale riter, myter og fortellinger blomstrer i forbindelse med jubileer og dyrkelsen av hellige steder. Fortid og historie fremtrer som vårt viktigste identitetsfundament.

Også når det gjelder det andre identitetskriteriet, integritet og indre sammenheng, virker det temmelig påtagelig hvordan belastningene ved oppsplittet og fragmentert storsamfunn kompenseres og repareres gjennom integrerende fellesskapsformer, ikke minst i nyreligiøse subkulturer. Vi søker identitetsgivende tilflukt i grupper preget av nettopp den tetthet, orden, fasthet og trygge forankring som savnes i samfunnet omkring. Mange teoretikere taler også om framveksten av en allmennkulturell *kommunitaristisk* tendens, som uttrykk for behov for å trygge en truet identitet gjennom – ikke minst religiøse og tradisjonsforankrede – fellesskapsformer. Her kan vi igjen ta fundamentalismen som eksempel. Ifølge Bauman var som nevnt fundamentalismen den tidstypiske postmoderne religionsformen par excellence. Fundamentalismen kompenserer på meso-premisser den identitetsoppløsende oppsplittingen på makro-nivået. Dens tett integrerte grupper blitt en tilfluktens identitetsreparasjon både overfor storsamfunnets fragmenterende differensiering og tradisjonsløshet.

Makrokulturens identitetsbelastninger kompenseres altså på meso-nivå. Det samme skjer også – her i forhold til individualitetsaspektet ved identiteten – på mikro-nivå, innenfor den individuelle sfæren. En kompenserende tendens til å markere egenart og individualitet manifesterer seg både i forhold til det nasjonale, det lokale og den individuelle livsorienteringen og livssynsdannelsen.

Når det gjelder det sistnevnte momentet, kan det også være naturlig med en ekstra fokusering av selv-religiøsiteten eller selvsakraliseringen. Også her er identitetsbegrepet et egnet kulturanalytisk redskap – denne religiøsiteten kan godt sees som uttrykk for identitetsreparasjon. Toneangivende nyreligiøse teoretikere – som *Paul Heelas* – påstår at selvet, vårt eget indre, i postmoderniteten gjenstår som den primære religiøse arena, som åsted for den siste resthellighet i et ellers avsakralisert samfunn. Religionen og religiøsiteten blir i økende grad individualisert, privatisert og terapeutisk anlagt. Er det ikke en nærliggende tolkning at det er identitetssikring man søker i jakten på de sterke individuelle erfaringene?⁴ Dypt der inne, under storsamfunnets mangfold av oppsplittende roller, må der vel finnes et stabiliserende og integrerende identitetspunkt. I en kultur preget av formålsrasjonalitet og upersonlige rutiner, oppsøkes førstehåndserfaringer som kan hjelpe en til å bekrefte seg selv som levende, individuelt selvstendig og rotfestet.

Avslutning

Vi har forsøkt oss på en kulturanalyse av nyreligiøsiteten, med identitetsbegrepet som analytisk instrument og med koherens-kriteriet som basis for bedømmelse av analysens "sannhet", eller bedre: sannsynlighet og fruktbarhet.

Kulturanalysen krevet også en tematisering av det komplekse kulturbegrepet og en drøftelse av kulturanalysens mulighet for objektivitet og forutsetningsløshet. Vår anbefalte fremgangsmåte er her den kulturhermeneutiske "sirkelvandringen", som anerkjenner forhåndsinvesteringenes nødvendighet og formende funksjon. I tolkningen av "mykere" symbolsk meningsmateriale har vi ikke noe annet valg enn å vandre i sirkel, mellom medbrakt helhetsforståelse og – kanskje korrigerende eller nyanserende – delobservasjoner.

I dette prosjektet ble det også anbefalt å få i stand størst mulig kontrollerbarhet og gjennomsiktighet, å forsøke å eksplisere og redegjøre for egne forutsetninger, om mulig også å redegjøre for forutsetningenes følger for tolkningene. Her følger derfor et forsøk på selvrefleksiv forutsetnings-bekjennelse: På et etterutdanningskurs for en tid siden ble følgende spørsmål stilt: "Du, Krogseth, hvordan vil du formulere ditt mennes-

kesyn?” Etter noe betenkningstid fremkom følgende, kanskje litt provoserende svar: ”Mennesket er det vesen som trenger helbredelse.” Det er nok generelt grunn til å legge ekstra vekt på menneskesyn, som en nøkkelinstans i funksjonen av formende forutsetning, når man skal forsøke seg på en kulturdiagnostisk tydning av tidens tegn. Når nyreligiøsiteten her forstås samlende under synsvinkelen identitetsreparerende kompenserende sakralisering, ligger der til grunn en oppfatning av mennesket som ”uhelbredelig” religiøst, som har som sitt fundamentale utgangspunkt en mangeltilstand. Religionssosiologen *Peter Berger*, som jeg i mangt er på linje med, beskriver mennesket som et naturens mangelvesen, et handicappet vesen i stadig søken etter mening, orden (nomos) og avvergelse av kaos – og der religionens ”kosmos” er den sikreste form for ”nomisering” og kaosavvergelse.

Her må det også innrømmes: det ligger klare innslag av deprivasjonsteori som fundamental forklaring på religiøs – ikke minst nyreligiøs – søken. En grunnskade – kall det gjerne syndefall eller arvesynd – ligger til grunn for vår utrydelige higen etter en annen og alternativ tilstand av helhet og helbredelse, forløsning og frigjøring, sannhet og sunnhet. De fleste religioner fortjener benevnelsen frelsesreligioner, frelsen må forstås på basis av den mangeltilstanden som vi frelles fra. Selvtvikling er kanskje det mest treffende navnet på den veien dette grunnleggende behovet for helhet og frelse tar i nyreligiøsiteten. Og betegnelsene teraporeligiøsitet og psykoreligiøsitet er sentrale og treffende på basis av disse helbredelsesbehovene. Vår identitetsreparerende kompensasjons- og kriseteori kan derfor også sies å få en bekreftelse nettopp gjennom denne religiøsitetens tydelige terapeutiske innslag.

Kulturanalytisk kan både nyreligiøsiteten og en mengde moderne pseudo- eller erstatningsreligioner tolkes som tegn på at vi i det lange løp ikke er i stand til å leve med den sekulariserte virkelighetens identitets- og meningsmessige underernæring – eller dens mentale og verdimeslige forvirring og fragmentering – uten å måtte kompensere eller krisebehandle gjennom substitutter.

Ny religiøsitet eller alternativ erstatningsreligiøsitet, som vokser på ruinene av oppsmuldret identitet og uttømte seku-

lære håps- og meningsressurser, blir dermed konklusjonen i vårt kulturanalytiske forsøk.

Noter

- ¹ Bauman 1998.
- ² Hunt 2003.
- ³ Henriksen/Krogseth, 2001.
- ⁴ Jfr. Lucas 1992.

Litteratur

- Bauman, Zygmunt: "Postmodern Religion" i: Heelas, Paul (et.al.eds.) "Religion, Modernity and Postmodernity" 1998
- Berger, Peter: "Religion, Samfund og Virkelighed". Oslo, 1993
- Douglas, Mary: "How Institutions Think". London, 1985
- Geertz, Clifford: "The Interpretation of Culture". New York, 1973
- Heelas, Paul: "The New Age Movement". Oxford, 1996
- Henriksen, J. O. /Krogseth, O. (utg.): "Pluralisme og Identitet". Oslo, 2001
- Hunt, Stephen J.: "Alternative Religions". Aldershot, 2003
- Lucas, Phillip C.: "The New Age Movement and the Pentecostal/Charismatic Revival" i: "Perspectives on the New Age" (J. R. Lewis/J. G. Melton (eds.) New York, 1992
- Romarheim, Arild: "Moderne Religiøsitet". Oslo, 1979

Otto Krogseth, f. 1943 i Ålesund. Mag.art. 1970 på en avhandling om Karl Jaspers. Dr. philos. på avhandlingen "Den tyske historismen"(1984). Professor i religionshistorie ved Universitetet i Oslo fra 1987. Har publisert bøker og artikler om religionsvitenskapelig teori, nyere idehistorie, religionssosologi, kulturteori, etikk og livssynsteori.

Alternative Religiosity as Compensative Reparation of Identity: An Attempt at Cultural Analysis

The article gives a cultural analysis of alternative religiosity, with the concept of identity as analytical and interpretative tool. The first section discusses theory and methodology of cultural analysis, with emphasis on hermeneutical preconception. From there, the author proceeds to discuss alternative religiosity, concentrating on the relationship between unity and plurality, or commonalities and divergences for various alternative movements. The concept of identity is used to analyse the relation of alternative religiosity towards culture and society, with emphasis on the conditions for forming of identity in the current changeable and fragmented postmodern context. Finally, the author reflects on his own preconditions for his cultural analysis.