

## Forord

Min interesse har, av en eller annen mystisk grunn, lenge vært rettet mot teoretiske forståelser, og særlig fant jeg fagfeltene religionssystematikk og religionssosiologi interessante. Det var derfor liten tvil da jeg med denne avhandlingen fikk muligheten til å gjøre et teoretisk arbeid med et religionssoiologisk perspektiv.

Jeg vil takke religionsvitenskapelig institutt på Dragvoll for muligheten og hjelp til å gjøre dette, og særlig Gabriel Levy som har vært min veileder.

En ekstra stor takk retter jeg til Erik Karlsaune, som alltid utfordrer til å tenke nytt og som alltid er en interessert og verdifull samtalepartner. Det spørs om jeg hadde kommet i mål uten din hjelp!

Takk til mine venner som høflig har hørt på når trangen til å snakke om religionsvitenskap har tatt overhånd. Når man skriver masteroppgave blir man fort innelåst sin egen lukkede verden, så det er godt dere har dradd meg ned på jorda igjen etter lange dager på lesesalen. En særlig takk til dere i det trivelige kollektivet ”Lille-Skien”.

Takk til mine foreldre for at dere alltid viser interesse og er en kontinuerlig støtte. Det setter jeg utrolig stor pris på!

Til sist vil jeg takke mine gode venner her på lesesalen. Jorg, William, Thomas, Jan Even, Adrian, Isabel, Elise. Det er kanskje ikke fremgang og effektivitet dere først og fremst takkes for, men de mange interessante samtalene og de mange gode, og lange, pausene. Takk for en trivelig tid!

Dag Gunnar Straume

Trondheim, mai 2015



# Innholdsfortegnelse

Kapittel1: Innledning.....	1
1.1. Sakralitet.....	1
1.2. Sakralisering.....	2
1.3. Problemet og problemstillingen.....	4
1.4. Avhandlingens disposisjon.....	6
1.5. Metodologiske refleksjoner.....	7
Kapittel 2: Forskningsoversikt – sakraliseringsbegrepet i religionsforskningen.....	11
2.1. Sakralisering.....	11
2.2. Sakralisering og modernitet.....	12
2.3. Sakralisering og sekularisering.....	14
2.4. Sakralisering og New age.....	16
2.5. Sakralisering og individ.....	17
2.6. En oppsummering.....	19
Kapittel 3: Religion – administrering av det hellige.....	25
3.1. Definerings.....	25
3.1.1. Definisjoner som strategi.....	27
3.2. Funksjonell og substansiell definisjon.....	30
3.2.1. Sekularisering og samfunnsforandring.....	33
3.2.2. Primær funksjon, sekundær substans.....	35
3.2.3. En kombinasjon av strategiene.....	37
3.3. Religionsbegrepet og det hellige.....	38

3.3.1. Administrering.....	41
Kapittel 4: Sosiologisk perspektiv.....	43
4.1. Individet og samfunnsstrukturen.....	43
4.1.1. Strukturen.....	44
4.1.2. Individet.....	46
4.2. Dialektikk.....	48
4.2.1. Sosialiseringssprosess.....	49
4.2.2. Samfunnet, en dialektisk prosess.....	51
4.3. Identitet.....	53
4.3.1. Individet og selvet.....	54
4.3.2. Identitet og samfunnsstruktur.....	56
4.4. Relevanssystemets hierarki.....	57
4.4.1. Relevanssystem og samfunn.....	58
4.4.2. Relevanssystem og identitet.....	59
Kapittel 5: Modernitet.....	61
5.1. Fra differensiering til fragmentering.....	62
5.2. Fra monopol til pluralitet.....	65
5.3. En felles grunn?.....	66
5.4. Modernitetens mentalitet.....	68
5.4.1. Rasjonalitet.....	68
5.4.2. Legitimering.....	70
Kapittel 6: Identitet.....	73
6.1. Identitet og modernitet.....	73

6.1.1. Modernitet og selvets identitet.....	76
6.1.2. Individualisering og fragmentering.....	77
6.2. Kaos og nomos.....	79
6.2.1. Relevanssystem og modernitet.....	80
6.3. Rasjonalitet, legitimering og enkeltmennesket.....	81
6.3.1. Relevanssystem og individ.....	83
Kapittel 7: Sakralisering i moderniteten.....	87
7.1. Sakralisering i vårt sosiologiske perspektiv.....	87
7.2. Sakralisering og det moderne samfunnet.....	89
7.3. Sakralisering og det moderne individet.....	91
7.3.1. Sakralisering og relevanssystem.....	93
7.4. Sakralisert identitet i moderniteten.....	95
Avsluttende kommentarer og veien videre.....	97
Litteraturliste.....	101
Abstract.....	105

## Kapittel 1 – Innledning

Den amerikanske religionspsykologen William James gjør i sine analyser av religiøst liv følgende observasjon:

Slik det ser ut til at det ikke finnes noen grunnleggende religiøs følelse, men bare et allment forråd av følelser som religiøse objekter kan ta i bruk, slik vil det tenkbart også kunne vise seg at det ikke finnes noe bestemt og genuint religiøst objekt og noen bestemt og genuint religiøs type handling. (James 1961:40, norsk oversettelse i Luckmann 2004:22)

Dette sitatet fra boken *The Varieties of Religious Experience* er utgangspunktet for problematikken som vår avhandling skal dreie seg om.

### 1.1.Sakralitet

Det hellige er en kategori som ikke kan skilles fra mennesket. Så langt vi vet, er det bare mennesker som har det fenomenet som har fått begrepet religion knyttet til seg. Dette illustrerer Jonathan Z. Smith i boken *Imagining Religion* (Smith 1982). Konteksten rundt sitatet som følger, er nettopp det at det hellige kun er en menneskelig kategori:

That they drink from a “sacrificial chalice” is what the reader and celebrants know. The leopards presumably do not. They simply see a bowl of liquid, as the pigeons that sometimes make their way into Catholic churches do not know that the stand of holy water at the entrance was not put there for their relief as a bird bath. (Smith 1982:55)

Ved å fokusere på det hellige som en menneskelig kategori, kan vi si at de hellige tingene varierer i forhold til hva mennesket finner relevant å sakralisere. Noe som er hellig i én religion kan være helt irrelevant i en annen. For noen er en kirke hellig, men selve den fysiske bygningen har ikke den samme hellige statusen for alle mennesker. Når du går inn i en moské; skal du ta av deg på beina, går du inn i en kirke, skal du ta av deg lua; går du inn i en synagoge, skal du ta på deg et hodeplagg, og vi kunne fortsatt med dette til denne lista ble ganske så lang. For forskjellige religioner er forskjellige ting sakrale. Det hellige er en kategori med en betydelig variasjon i innhold. Det er helt relativt hvilket innhold mennesker tillegger hellighet. Vi tolker dette videre til at de hellige tingene har vært gjennom en prosess

der de en gang ble gjort sakrale. Sakralitet er ikke iboende en egenskap, men noe som tillegges objektet og gir det status som hellig. Dette fører til at vi retter fokuset vårt inn mot sakralisering som prosess. Hellige ting har vært gjenstand for en sakraliseringsprosess.

## 1.2.Sakralisering

Sitatet av James tolker vi nettopp slik at ingenting ser ut til å være hellig i seg selv. Et slik premiss vil få en rekke konsekvenser for oss i det teoretiske arbeidet vårt i religionsvitenskap. Sakralisering er prosessen der ting gjøres hellig, og når vårt utgangspunkt er at ingenting er hellig i seg selv, vil ikke sakraliseringsprosessen handle om å oppdage et objekts iboende hellige natur. Premisset er at det er mennesket som tillegger ting denne statusen. Det hellige er et subjektivt aspekt ved objektet, den religiøse kraften i det kommer ikke fra en iboende egenskap, den kommer utenfra (Durkheim 1965:261).

Også den nevnte Smith er inne på dette, at ingenting er hellig i seg selv, når han i boken *Imagining Religion* skriver:

...there is nothing that is inherently sacred or profane. These are not substantive categories, but rather situational or relational categories, mobile boundaries which shift according to the map being employed. There is nothing that is sacred in itself, only things sacred in relation. (Smith 1982:55)

Hellig og profan er begge begreper og klassifiserende skiller skapt av mennesker, ikke iboende substanser (Smith 1982:56). Det er dette subjektive aspektet ved det hellige som vi i vår avhandling skal relatere til sakraliseringsprosessen.

For vi skal ikke diskutere om helligheten i de tingene som religion refererer til, faktisk finnes objektivt eller ikke. Vi har derfor ikke som intensjon med vår avhandling å finne ut hva religion er en gang for alle, eller å finne ut om de hellige tingene har en naturlig og objektiv virkelighet utenfor mennesket. Men for oss er det som et menneskelig fenomen vi studerer religion, for det er som et menneskelig fenomen at religion manifesterer seg empirisk (Berger 1967:190, note 34). Hva som finnes bakenfor denne empiriske manifestasjonen, ser vi på som hverken mulig eller interessant å si noe om innenfor vår akademiske kontekst, så vi retter fokuset vårt inn mot det subjektive og menneskelige aspektet ved religion, det sakrale og sakraliseringen.

Vi tolker altså videre det at ingenting ser ut til å være hellig i seg selv slik at vi behandler det hellige som en subjektiv kategori som hører menneskets mentalitet til. Noe er sakralt bare så lenge menneskets sinn oppfatter det som hellig: "Sacred beings exists only when they are represented as such in the mind. When we cease to believe in them, it is as though they did not exist." (Durkheim 1965:386)

Det subjektive aspektet gjør det hellige til en relativ mental kategori som ikke har et bestemt fysisk innhold. Ganges, for eksempel, er slik kirken er en bygning, fysisk en elv som alle andre elver. Men den blir av hinduer mentalt tillagt en annen side som gjør at akkurat denne elven skiller seg fra de andre elvene. Den sakraliseres og tillegges en hellig status. Mens den for andre forblir den en elv, også en fysisk ting i naturen, slik kirken forblir en fysisk bygning, for de mennesker som ikke ser på disse som hellige.

Tanken om at ingenting er hellig i seg selv, er det som åpner for, og er bakteppet for sakraliseringsprosessen. Den åpner for at nye ting kan bli hellig, og den blir et premiss for at mennesket skal kunne sakralisere. For dersom vi skulle behandlet det hellige som er objektiv gitt, ville vi heller ikke kunne sagt at mennesket hadde kapasitet til å endre den. For en annen konsekvens av at ingenting er hellig i seg selv, er at alt i utgangspunktet kan sakraliseres og gjøres hellig, og at dette er en dynamisk status som kan endres. Den medfører at hellige ting kan gjøres profane, profaniseres. Ting kan ikke sakraliseres slik at de blir hellige i seg selv, det hellige blir ikke en permanent status. Menneskets sinn, som gir det subjektive aspektet, vil stadig være faktoren som må være til stede for at denne statusen skal opprettholdes.

Slik Emile Durkheim, ifølge Nicholas Demerath (2001:217), så for seg at det hellige kom til å ta nye former i det moderne samfunnet, sitter også vi med en følelse av selv om moderniteten i stor grad frasier seg tradisjonell religion som kilde til kunnskap og legitimering, så behandles for eksempel til stadighet sekulære idealer som menneskerettigheter og ytringsfrihet som om de har en slags hellig status. Modernitetens "religionsløshet" trenger ikke å innebære at det overhodet ikke finnes noe som kan kalles eller defineres som hellig, og noe som av moderne mennesker behandles som om det hadde hellig status. Noen ting er viktigere enn andre, og de tingene som er ytterst viktige er det vi relaterer til begrepet det hellige. Men vi skal ikke her i innledningen gå nærmere inn på diskusjonen om det hellige og fenomenet religion. Den oppgaven har vi satt av til det tredje kapitlet.



### 1.3.Problemet og problemstillingen

Det er skrevet mye om sekularisering, og det er skrevet mye om det sakrale. Men prosessen sakralisering har ikke vært et sentralt tema innen religionsvitenskapen, heller ikke i den religionssosiologiske grenen av den. Fokuset har der ofte vært rettet mot sekularisering som resultatet av det tradisjonelt helliges minkende relevans, både for individet og for samfunnet. Men hvis vi stopper opp og tenker oss litt om, vil vi kanskje kunne se at både sekularisering og sakralitet avhenger av at noe en gang har blitt sakralisert, og det er sakralisering som prosess få har tatt tak i og som gjør den interessant for oss.

Det virker være bred faglig enighet om at modernitetens samfunnsstruktur har frigjort individet til selv å sakralisere, det vil si de tradisjonelle religionsinstitusjonene ikke lenger har monopol på religionen eller kontrollen over individets religiøsitet. Moderniteten har endret premissene for enkeltmenneskets eksistens og sakraliseringsprosessen, som vi fokuserer på. Hva som har vært sakralisert tidligere, er ikke så interessant for oss i denne avhandlingen. Her vil vi først og fremst fokusere på det moderne samfunnet og premissene for sakralisering idag.

Det er altså sakralisering som er hovedproblemet vi skal ta for oss i denne avhandlingen. Med problem mener vi ikke at noe er vanskelig eller en hindring, at noe, i henhold til dagligtalen er negativt og problematisk. For oss innebærer sakralisering som problem at det er noe som har fått oss til å stoppe opp og stille spørsmål, det er noe vi har interesse av å undersøke nærmere. Sakralisering er problemet, sosiologi gir problemstillingen, det vil si hvordan problemet vinkles. Vi skal ta for oss sakralisering i et religionssosiologisk perspektiv.

Med sakralisering som primært problem og sosiologi som perspektiv aktualiseres også andre temaer som sekundære problemer, temaer som vi skal knytte til vårt hovedproblem. Disse temaene er samfunn, modernitet, sekularisering, religion, det hellige, individ, relevanssystem og identitet. Det er innenfor det moderne samfunnets sosiale rammer at sakraliseringen nå foregår, sosiale rammer som vi senere skal se også problematiserer individets identitet. Vi skal forsøke å fremheve sakraliseringsprosessen som det sentrale problemet i dannelsen av en systematisk teoretisk forståelse av relasjonen mellom disse temaene. Hos mange ligger sakraliseringsprosessen mer i bakgrunnen, og hos enda flere ligger

den kun implisitt. Vi skal sentrere problematikken rundt dette fenomenet og knytte de andre temaene opp til dette som hovedtema.

Vi skal i vår analyse forsøke å inkludere sakraliseringsbegrepet i forståelsen av religion, modernitet, identitet og individets forhold til samfunnet. Dette er noe vi skal se er etterlyst av andre, det er flere som mener at sakraliseringsbegrepet har fått for liten oppmerksomhet, samtidig som det stadig blir et viktigere forskningsområde. Vi skal også senere se at det er etterlyst et teoretisk perspektiv som kombinerer sekularisering og sakralisering. Dette er også noe vi skal forsøke å gjøre, vi vil inkludere sekularisering i vårt teoretiske perspektiv. En kombinasjon av disse er etterlyst fordi det moderne samfunnet preges av dem begge. Begge disse prosessene har kapasitet til å forandre samfunnet.

Når fokuset ensidig holdes på sekularisering og den tilhørende skjebnen til tradisjonelle former for institusjonalisert religion, hindrer det at oppmerksomheten blir rettet mot nye former for det hellige og hva det hellige kan være. Men ved å ha et fokus på sakraliseringen, kan vi gå nærmere inn på hva som substansielt kan være de nye formene for det hellige innenfor moderne samfunn der den tradisjonelle religionsinstitusjonen ikke lenger har monopol på denne prosessen. Man kan si at den moderne måten å strukturere samfunnet på, representerer en ny og annerledes virkelighet for enkeltmennesket. Dette får konsekvenser både for religionen og for individets forhold til samfunnet. Men samfunnsteorien på dette området fremstår som noe uklar. Det er et problem det er skrevet mye om, men som med fokuset rettet på sekularisering, overser at fenomenet sakralisering ikke trenger å være ensbetydende med religionsinstitusjonens helliggjøring. Den tar dermed ikke opp modernitetens sakralisering. Med fokuset på sakralisering setter vi oss som mål å tilby en annerledes innfallsvinkel som vi håper kan være utfyllende i forståelsen av det moderne samfunnet og individets forhold til det. Vi setter oss som mål å tilby et alternativ til sekulariseringsteoriene som dominerer i forskningen.

Vi formulerer følgende problemstilling: *Hvordan kan fenomenet sakralisering inkluderes i perspektivet og gi en dypere forståelse av hvordan enkeltmennesket finner seg til rette i det moderne samfunnet?*

## 1.4. Avhandlingens disposisjon

Vi vil vise hvordan vi skal angripe og diskutere denne problemstillingen ved å gå gjennom avhandlingens disposisjon. I det andre kapitlet, der vi starter avhandlingens hoveddel og som vi har kalt Forskningsoversikt – sakraliseringsbegrepet i religionsforskningen, skal vi ta for oss sakraliseringsbegrepets forskningskontekst. Vi skal se nærmere på hvordan sakralisering tidligere er satt i sammenheng med andre begreper og temaer som er relevante for oss med vår problemstilling, og hvordan sakraliseringsbegrepet tidligere har blitt anvendt. Vi vil i dette kapitlet også plassere både oss og sakraliseringsbegrepet i en teoretisk tradisjon, og vi vil benytte muligheten til å her diskutere hvordan vi kan anvende begrepet og hvilken betydning vi skal tillegge det.

I kapittel 3, som vi har valgt å kalle Religion – administrering av det hellige, skal vi forsøke å danne oss en forståelse av det menneskelige fenomenet som har fått begrepet religion knyttet til seg. Vi skal her også gå nærmere inn på forholdet mellom religion og det hellige, og vi vil problematisere både religionsfenomenet og religionsbegrepet for å forsøke å presentere nye innfallsvinkler til dem begge. Vi skal her sette både religion og det hellige i sammenheng med en tanke om administrering, en tanke vi senere i avhandlingen skal anvende. Vi vil unngå å definere religion eksplisitt, men vi vil forsøke å danne oss en forståelse av noen av de mange aspektene som er knyttet til religionsfenomenet. Det gjør vi for at når vi senere i avhandlingen skal kunne snakke om de andre temaene vi skal ta for oss, må vi først danne oss et bilde av hvordan vi skal forstå religion. Denne forståelsen skal vi senere forsøke å anvende opp i mot vår problemstilling.

I det fjerde kapitlet, Sosiologisk perspektiv, setter vi i gang med det analytiske religionssosiologiske teoriarbeidet som må til for at vi senere skal kunne forstå sakralisering. Vi skal her fokusere på mennesket som et sosialt vesen, på forholdet mellom individ og samfunn, og ikke minst på den dialektikken som både individet, samfunnet og forholdet dem i mellom preges av. Her skal vi skaffe oss et begrunnet teoretisk ståsted, et arkimedisk punkt, med perspektiv fra en vitenssosiologi som har en dialektisk sosial konstruksjon av virkeligheten som utgangspunkt. Vi lanserer her begrepene i vår analytiske verktøykasse som vi senere skal anvende i de påfølgende kapitlene.

I det femte kapitlet skal vi gå nærmere inn på den ene siden av dialektikken mellom individ og samfunn ved å ta for oss en konkret samfunnsorden, det moderne samfunnet. Kapitlet har vi kalt Modernitet, og vi aktualiserer dette ved å kalle det for den nåværende samfunnsformen. Vi skal se nærmere på hva som kjennetegner samfunnsstrukturen i moderniteten og hvilke følger dette har for enkeltmennesket og sakraliseringen. Dette gjør vi for å danne oss et bilde av det rammeverket som samfunnet er for enkeltmenneskets liv, og som danner de sosiale rammene rundt det vi kaller den subjektive og den objektive sakraliseringen.

I kapittel 6, Identitet, skal vi se nærmere på den andre siden av dialektikken. Slik samfunnet gir de objektive rammene rundt sakraliseringsprosessen, gir enkeltmennesket sakraliseringens subjektive betingelser. Vi skal her ta for oss både individet og dets forhold til det moderne samfunnet. Vi gjør dette ved å ta for oss identitet. Gjennom dette begrepet skal vi undersøke individets forhold til samfunnet. I det tredje kapitlet tiller vi identitet en sosiologisk forståelse. Det er gjennom identiteten, sosiologisk forstått, at individet knytter seg til andre individer og til samfunnet. Her i det femte kapitlet skal anvende denne sosiologiske forståelsen på en identitetsproblematikk som er relatert til hvordan moderniteten er strukturert.

Det syvende kapitlet, Sakralisering i moderniteten, er det siste kapitlet i avhandlingens hoveddel. Her skal vi gå nærmere inn på sakraliseringsprosessen, noe som vi nok allerede før dette kapitlet kommer vi ha dannet oss en forståelse av. Vi skal her rette fokuset på hvordan sakralisering står i forhold til andre temaer som sentrale i avhandlingen og vårt resonnement. Med dette kapitlet avslutter vi resonnementet i avhandlingen, og i siste underpunkt, sakralisert identitet i moderniteten, drar vi våre slutninger.

Til sist følger Avsluttende kommentarer. Her kommer vi med forslag til veien videre på bakgrunn av en oppsummering av hovedpoengene i analysen av sakraliseringsprosessen.

## **1.5. Metodologiske refleksjoner**

Denne avhandlingen har et sosiologisk perspektiv. Det innebærer at individet ikke blir drøftet naturvitenskapelig eller kognitivt. Vi fokuserer på mennesket som et sosialt vesen, men det er viktig å presisere at vi med det sosiologiske perspektivet vårt ikke er ute etter å undergrave

kognitive eller andre forståelser av mennesket, vi vil også forsøke å inkludere noe av dette i resonnementet. Vi ser det slik at disse forskjellige perspektivene heller vil være komplementerende og utfyllende enn motstridende.

Vi kunne, slik vi ser det, også dannet oss et kognitivt og psykologisk perspektiv, for eksempel mer i retning av religionspsykologi, og likevel hatt sakralisering som hovedtema. Og det kunne nok også vært interessant, men vi velger å fokusere fullt ut på det sosiologiske mennesket, som et resultat av en avgrensning som gjør at vi innenfor avhandlingens rammer får muligheten til å arbeide innenfor et enhetlig perspektiv.

Målet for dette er å belyse et tema som innen fagfeltet religionssosiologi ses på som relevant, individets forhold til samfunnet og samfunnets forhold til individet (McGuire 2002:324). De som kan sies å være blant religionssosiologiens grunnfedre, Emile Durkheim og Max Weber, fant i likhet med andre sosiologer ofte i religionen deler av svaret på spørsmål om individets forhold til den moderne samfunnsordningen (Luckmann 2004:95). Det var med Karl Marx at dialektikken mellom sosial virkelighet og individets eksistens, som er grunnlaget for perspektivet i denne avhandlingen, ble introdusert i samfunnstenkningen (Berger og Luckmann 2000:184-185). Disse tankene ble tatt med videre da Peter Berger og Thomas Luckmann grunnla den nye formen for vitenssosiologi i boken *Den samfunnskapede virkelighet* (Berger og Luckmann 2000). Denne vitenssosiologien inngår i et paradigme som forskere av nyere dato, Grace Davie, Danièle Hervieu-Léger, Roberto Cipriani, Meredith McGurie, Karel Dobbelaere, Paul Heelas, Linda Woodhead, Nicholas Demerath og Jose Casanova også befinner seg innenfor. Vi vil forsøke å bygge videre på denne religionssosiologiske tradisjonen, samtidig som vi håper å kunne bidra med et tydeligere fokus på sakralisering og åpne for nye innfallsvinkler som kan være nyttige når det kommer til forståelsen av det dialektiske forholdet mellom individ og samfunn og forskningen på dette temaet.

Vi vil ikke bidra med innsamling av ny empiri, men med en ny teoretisk innfallsvinkel til problem som lenge har vært, og som fortsatt er, aktuelle innen forskningen. Årsaken til at vi ikke har samlet inn ny empiri, er fordi det ikke er, slik vi ser det, empirien det er noe galt med. Det finnes mye empirisk materiale innenfor vårt aktuelle forskningsområde, og diskusjonen innen feltet dreier seg mer om den teoretiske forståelsen av empirien enn om at mer empiri trengs. Det ser ikke ut til å være noen generell enighet blant teoretikerne i hvordan disse problemene skal forstås. Av og til gjøres religionsfenomenets fortsatte tilstedeværelse i

det moderne samfunnet, og modernitetens premisser overfor sosial samhold, til noe som ligner paradokser. Vi vil hevde at det er teorien som er problematisk når den gjør empirien paradoksal. Derfor vil vi i avhandlingen forsøke å bidra med et teoretisk perspektiv som både ny og eksisterende empiri kan forstås ut ifra. Slik sett kan vi si at vi har et klart empirisk fokus, selv om avhandlingen i seg selv er et teoretisk arbeid.

Vår metode kan vi si er systematisk teoriarbeid. Det betyr at vi skal danne oss et perspektiv og søke etter verktøy som vi senere anvender i analysen av problemet. Vi forsøker å formulere avhandlingen som et resonnement, og vi tar drøftingen av begreper og forståelsen av fenomener underveis i teksten. For å forsøke å lage et annerledes teoretisk perspektiv, tillater vi oss en viss kreativitet. Fremgangsmåten er analytisk og dermed et teoretisk prosjekt i seg selv. Vi tar ikke begrepenes innhold for gitt, men diskuterer dem før tillegger dem en mening. Vi skal altså forsøke å være kreative, samtidig som vi håper å unngå at det blir satt ”poetisk” merkelapp på oss (Martin 2000:49). Med poetisk forstår vi en teoretisering som mangler systematikk og empirisk fokus. For problemet er ikke at forskeren lokaliserer og navngir fenomen og danner seg kategorier, problemet er at denne prosessen ikke er anerkjent som et teoretisk prosjekt i seg selv (Jensen 2000:53). Vi vil med vår analytiske fremgangsmåte gjøre et systematisk teoretisk arbeid med et bevisst empirisk fokus.

I den analytiske fremgangsmåten vår lager vi skiller mellom ting som i realiteten ikke lar seg skille. Et slik skille kan vi illustrere med delingen av individ og samfunn som to separate størrelser. Vi vil ikke hevde at et slik og andre skiller nødvendigvis finnes ”i virkeligheten”. Vi må skille mellom den analytiske strategien der er å trekke en abstrakt skillelinje mellom to størrelser, og det å påstå at dette skillet finnes i virkeligheten. Vi lager dette og andre skiller kun for den teoretiske analysens skyld – av heuristiske grunner – for at de skal klargjøre samspillet mellom individ og samfunn som i virkeligheten er dialektisk.



## **Kapittel 2: Forskningsoversikt – sakraliseringsbegrepet i religionsforskningen**

I dette kapitlet skal vi ta for oss hvordan sakraliseringsbegrepet har blitt anvendt og hvilken betydning det har blitt tillagt i tidligere forskning på temaer som er relevante for oss i denne avhandlingen. Det finnes flere forfattere som bruker begrepet sakralisering, men som ikke er tatt med i denne forskningsoversikten. Dette er først og fremst et resultat av en avgrensing fra vår side. Vi har i dette kapitlet valgt å inkludere forfattere som setter begrepet i en teoretisk kontekst som vil være relevant for denne avhandlingen, forfattere som bruker begrepet på en måte som vil være relevant for diskusjonen om hvilken betydning vi vil tillegge begrepet.

Vi vil først og fremst konsentrere oss om temaer knyttet til religion og modernitet. Vi vil strukturere dette kapitlet slik at vi forfølger hvordan begrepet har blitt satt i relasjon til disse temaene, uten å nødvendigvis presenterer forfatterne kronologisk. Dette vil gjøres samtidig som vi diskuterer hvordan vi vil anvende begrepet opp i mot deres bruk og hvilken betydning vi vil tillegge det i forhold til den betydningen det tidligere har blitt tillagt. Til sist vil vi komme med en oppsummering. Der går vi mer konkret inn på hvilken betydning vi skal tillegge begrepet og hva vi med vår bruk av sakraliseringsbegrepet kan bidra med innenfor forskningen på det aktuelle området.

### **2.1.Sakralisering**

Vi er ikke med denne avhandlingen de første til å anvende begrepet sakralisering. Betydningen vi tillegger begrepet, og bruken av det, vil være preget av tidligere forskning på temaet. Det kan også sies at sakralisering som tema har blitt snakket om av teoretikere som ikke har anvendt selve ordet. Det viser at problematikken som begrepet tar for seg var aktuell før det ble tilknyttet sakraliseringsbegrepet. Emile Durkheim er blant dem som ikke bruker ordet sakralisering, men som likevel kan sies å snakke om denne prosessen. Dette kommer for eksempel frem når han sier at slik som i fortiden, skapes det også i nåtiden nye og hellige ting: ”Also, in the present day just as much as in the past, we see society constantly creating sacred things out of ordinary ones”. (Durkheim 1965:243). Her kobles det hellige opp i nåtiden, og vi



er fristet til å si at han kunne like gjerne brukt begrepet sakralisering om denne produksjonen av nye hellige ting.

Dette gjelder også for William James, som levde omtrent samtidig med Durkheim. Heller ikke han bruker ordet sakralisering eksplisitt, men hans tanke om at ingenting er hellig i seg selv er det som åpner for og som blir bakteppet til sakraliseringsprosessen, for at nye ting kan bli hellige (James 1961:40). Det blir et premiss for at mennesket skal kunne sakralisere, noe det kanskje ikke hadde hatt kapasitet til dersom det hellige var en statisk status. Dette åpner riktignok også for mye annet. Det kan også skildre hvordan mennesket mentalt klassifiserer ting hierarkisk og setter ting i relasjon til hverandre, noe vi senere skal sette i sammenheng med konstruksjonen av relevanssystem. Noen ting blir sett på som viktigere enn andre ting og alt kan i utgangspunktet sakraliseres og bli hellig. Dette er ikke en objektiv egenskap, men en egenskap som er avhengig av menneskets mentalitet. Uten å bruke begrepet sakralisering, kan vi si at temaet ligger implisitt i disse tankene til James. Dette kan vise oss hvordan sakraliseringsprosessen var et aktuelt tema før det fikk et begrep knyttet til seg. Problematikken ikke er ny, selv om bruken av selve begrepet kan virke å være av nyere dato.

## **2.2.Sakralisering og modernitet**

Sakraliseringsbegrepet settes ofte i relasjon til en moderne samfunnsorden. Thomas Luckmann, i boken *Den usynlige religionen* (Luckmann 2004), nevner begrepet i sammenheng med modernitet:

Mens den nye sosiale formen for religion underbygger dehumaniseringen av samfunnsstrukturene, "sakraliserer" den også (den relative) frigjøringen av den menneskelige *bevisstheten* fra sosialstrukturens bindinger. (Luckmann 2004:137).

I moderniteten sakraliseres individets autonomi, og individet står selv fritt til å sakralisere utenfor kontrollen til religionens institusjoner og autoriteter.

Begrepet brukes sjeldent i denne boken. Men det kan også her sies at temaet diskuteres oftere enn ordet brukes, og at han med sin teori åpner for at sakraliseringen også kan være en prosess som foregår utenfor domenet til den tradisjonelle, institusjonaliserte, religionen. Dette

er noe som fremstilles som et kjennetegn ved moderniteten (Luckmann 2004:136). Et sentralt poeng er at religion ikke er identitisk med den institusjonelle manifestasjon, kirken (Luckmann 2004:36). Med Luckmann sin teori dannes det ved moderniteten et sosialt rammeverk rundt sakraliseringsprosessen. Individet er i det moderne samfunnet frigjort til å selv kunne sakralisere, for over denne prosessen har ikke lenger kirken monopol.

*Den usynlige religionen* tar mer for seg rammene rundt sakraliseringen enn selve prosessen. Men ved å legge et slik sosialt rammeverk til rette, åpnes det for et perspektiv med fokuset på sakraliseringsprosessen som bygger videre på dette. Dette er også noe Luckmann selv kommer inn på når han foreslår det han kaller moderne religiøse tema. Familien er et av disse temaene, et tema som har en viktig posisjon i det moderne sakrale kosmoset (Luckmann 2004:132). Et annet tema i det moderne sakralkosmoset er at den subjektive autonomien til enkeltmennesket sakraliseres, at individet har en sakral status. I forbindelse med det sakrale kosmoset, kan vi også si at Luckmann kommer inn på det sosiale ved sakraliseringsprosessen. Det sakrale kosmoset er, i følge han, sosialt objektivert og noe som opprettholdes gjennom en sosialiseringsprosess (Luckmann 2004:76). Sakralisering blir her satt i sammenheng med modernitet og religion. Det blir et begrep som brukes om utviklingen av moderne religiøse tema og det settes videre i sammenheng med modernitetens tanke om individet som et autonomt subjekt. Sakralisering er ikke sentralt begrep i denne boken, men det settes i sammenheng med temaer som er relevante for oss og som vi vil se nærmere på i denne avhandlingen.

Daniele Hervieu-Léger skriver heller ikke eksplisitt om sakraliseringsbegrepet. Men i boken *Religion as a Chain of Memory* (Hervieu-Léger 2000), er hun inne på temaet om at nye ting kan bli hellig. Hun kobler denne prosessen sammen med sekularisering og modernitet. Hun nevner ikke begrepet sakralisering, men hun skriver at mennesket kan produsere hellighet og at rammene rundt dette er modernitet (Hervieu-Léger 2000:45). Med moderniteten kollapset det institusjonaliserte og tradisjonelt religiøse monopolet over det hellige, individet ble fritt til å selv produsere det hellige: "The collapse of the institutionalized and religious monopoly over the sacred thus liberates the capability of humankind to produce sacredness" (Hervieu-Léger 2000:45). Denne prosessen, "å produsere det hellige", er lik den betydningen som vi vil tillegge begrepet sakralisering. I denne boken tas dette opp, noe som for oss blir et sentralt tema, uten at det blir satt i sammenheng med en videre sakraliseringsprosess.

Det som derimot nevnes i denne boken, og som også vil være relevant for oss, er det hun kaller en profaniseringsprosess (Hervieu-Léger 2000:43). Det er en prosess som gjør det motsatte av sakraliseringsprosessen, den tar bort en tings hellige status. Med fokus på slike prosesser, blir ikke det hellige eller det profane noe statisk. Begge blir dynamiske statuser som er resultater av sosiale prosesser. Profanisering blir med dette et begrep som tidligere er brukt i forbindelse med teorier om modernitet, og videre setter Hervieu-Léger profanisering i forbindelse med sekularisering. Et forslag hun kommer med er at sekularisering og profanisering henger sammen, og at dette kan være en innfallsvinkel i en forståelse av det moderne samfunnet (Hervieu-Léger 2000:43). Her er målene våre like, for også vi vil forsøke oss på en innfallsvinkel til dette problemet. Men mens Hervieu-Léger er ute etter å gjøre dette med en teori som ikke fokuserer på det hellige, vil vi forsøke å gjøre dette ved å ta i bruk begrepet sakralisering, og sakralisering som en annerledes måte å se det hellige på

### **2.3.Sakralisering og sekularisering**

Sakralisering blir av flere satt i sammenheng med sekularisering, en prosess nært knyttet til modernitet. I boken *Secularization: An Analysis at Three Levels* av Karel Dobbelaere (Dobbelaere 2002) blir begrepet sakralisering ofte brukt som en motsats til sekularisering. Det relateres da til tilbakekomsten av tradisjonell religion, som kristendom, og sekularisering og sakralisering fremstilles som to motpoler som drar i hver sin retning. Sekularisering ser, i Dobbelaeres teori, ut til å innebære bortfall av religion fra bestemte områder av samfunnet. Sakralisering er det motsatte, det er å gjeninnføre religionen i disse områdene som for eksempel kan være skoleverket og utdanning. Sakralisering blir å sette noe i relasjon til kristendommen, det innebærer å gjøre noe kristent.

Slik vil ikke vi bruke sakraliseringsbegrepet. Dette åpner ikke for at sakralisering også kan være en prosess som foregår utenfor det som tradisjonelt har blitt kalt for religion. Her vil vi heller relatere det til det videre begrepet det hellige, som vi senere skal se om lar seg skille fra religionsinstitusjonen, og ikke kun til tradisjonell religion. Sakraliseringsbegrepet vil ikke snevres inn til å kun omdreie en tilbakekomst av kristendom i det moderne samfunnet. Det vil dermed ikke forstås som en kontring av sekulariseringsprosessen, som en prosess der kirkene forsøker å gjenerobre sin tapte makt i samfunnet.

Sekularisering vil forstås som en prosess som har vært med på å danne modernitetens rammer rundt sakraliseringsprosessen. På denne måten blir sakralisering nesten en alternativ sekulariseringsteori. I moderniteten er den offentlige sfæren mer enn tidligere preget av bortfall av det som kan kalles tradisjonell religion, men det bredere religionsfenomenet forsvinner likevel ikke. Men det tar nye former i individets privatsfære, og i den offentlige sfæren er det sekulære idealer som sakraliseres.

Den som snakker mest eksplisitt om sakralisering, og som i sterkeste grad gjør det til et sentralt begrep, ser ut til å være Nicholas Demerath. Også han knytter sakraliseringsbegrepet til sekularisering. I følge han forstås ofte disse to, sakralisering og sekularisering, som to motpoler som står i et dialektisk forhold der de drar i forskjellige retninger (Demerath 2001:215). Dette vil kunne sies å være den tradisjonelle måten å forstå forholdet mellom disse to prosessene. Men det kan også forstås på en annen måte, der de er mer i allianse med hverandre enn to motsatser. Forholdet dem i mellom kan forstås slik at sekularisering er en historisk prosess som bringer med seg strukturelle forandringer og som med det forbereder dannelsen av de sosiale rammene som er grunnlaget for sakraliseringen i moderniteten (Demerath 2007:67). Sekularisering vil med dette være historiske prosesser som legger veien til rette og som åpner for at det sekulære kan sakraliseres. Det innebærer heller at det hellige forandrer seg enn religionens bortfall. Dette er riktignok noe som kommer an på hvordan sekularisering defineres. Demerath mener at modernitet ikke kan forstås fullt ut uten å inkludere både sakralisering og sekularisering, for disse utfyller hverandre (Demerath 2007:66).

Kulturelle forandringer både viser og er resultater av både sekulariserings- og sakraliseringsprosesser. Samfunnet forandres ved at nye ting sakraliseres og sekulariseringen er den historiske prosessen som danner bakteppet til modernitetens sakralisering av for eksempel sekulære idealer. Ifølge Demerath, er oppkomsten til moderne vitenskap, kapitalisme, demokrati og utdanning resultater av sekulariserings- og sakraliseringsprosesser, og dette er kulturelle forandringer som har transformert Vest-Europa (Demerath 2001:221). Dette er to dynamiske prosesser innen den bredere kulturen med evne til å forandre samfunnet. Han mener videre at en slik forståelse kanskje ikke er åpenbarende original, men at det er en type forståelse som har blitt viet liten oppmerksomhet (Demerath 2001:219).

Sammen med sekularisering, er sakralisering et viktig begrep for å forstå det moderne samfunnet. Han kommer her med et poeng som kan illustrere nytten av å også ha et fokus på

sakraliseringen. Ved å kun fokusere på skjebnen til tradisjonelle former for religion, slik sekulariseringsteorier ofte gjør, blir oppmerksomheten rettet bort fra nye former for det hellige og fra hva det hellige kan være (Demerath 2007:69). Ved å kun ta for seg sekularisering av fortiden, rettes ikke fokuset mot nåtidens sakraliserte ting eller sakralisering som en kontinuerlig og fortsatt tilstedeværende prosess med kapasitet til å forme samfunnet.

#### **2.4.Sakralisering og New age**

Når sakralisering i litteraturen har blitt satt i sammenheng med mer konkrete moderne religionsuttrykk, har det ofte blitt relatert til det som kalles new age eller spiritualitet. Og dette blir videre satt i sammenheng med sekularisering. I boken *The Newage Movement* (Heelas 1996) bruker Paul Heelas begrepet sakralisering, og boken har også undertittelen *The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Begrepet gjøres mer sentralt i boken *The Spiritual Revolution* som er skrevet sammen med Linda Woodhead (Heelas and Woodhead 2005). Men før vi tar for oss den, vil vi ta for oss hvordan Heelas anvender begrepet i den førstnevnte boken.

Heelas setter sakraliseringsbegrepet i relasjon til new age og modernitet. Han anvender det om hvordan selvet sakraliseres innen new age, og også han setter opp modernitet som rammen rundt denne prosessen (Heelas 1996:106). I følge Heelas handler new age om selvet og sakraliseringen av det, men han relaterer også begrepet til modernitetsteorier ved å spørre hva det er med moderniteten som frembringer en slik sakralisering og som gjør at akkurat selvet blir gjenstand for en slik prosess (Heelas 1996:135). Han mener at moderniteten gir individet en usikker eksistens, noe som videre fører til usikre forhold for individets identitet. Og her kommer new age inn i bildet. For dette får konsekvenser både for religionen og for individet, og gjør new age sin sakralisering av selvet attraktivt for mange (Heelas 1996:146).

I boken *The Spiritual Revolution*, av Heelas og Woodhead, brukes også begrepet sakralisering om new age og spiritualitet. New age og spiritualitet sakraliserer og finner det hellige i menneskets indre, de skiller seg dermed fra tradisjonell religion som sakraliserer noe transcendent utenfor mennesket (Heelas and Woodhead 2005:31). Begrepet sakralisering ser ut til å bli noe som aktivt brukes i teorien for å vise forskjeller mellom det forfatterne definerer som new age, spiritualitet og religion. De hevder at spiritualitet sakraliserer

subjektivt liv, og sakralisering settes også i sammenheng med sekularisering (Heelas and Woodhead 2005:6). Sekularisering fremstilles her som religionens bortgang, mens sakralisering er dens motsats og er fremveksten av det hellige.

Heelas og Woodhead skiller her mellom religion og det hellige. Sakralisering fremstilles ikke som fremveksten eller tilbakekomsten til det som tradisjonelt har blitt kalt for religion, men relateres til det videre begrepet det hellige som også omfatter new age og spiritualitet og deres sakralisering av subjektivt liv (Heelas and Woodhead 2005:9). Det er da heller ingen sekulariseringsteori som legges frem i denne boken. Heelas og Woodhead fremstiller seg som mer opptatte av sakraliseringsperspektivet ved at de ikke hevder at sfæren til det hellige blir mindre, men at religionsinstitusjonen har mistet monopol over det helliges sfære. De lokaliserer dermed, slik også vi vil gjøre, det hellige også utenfor religionen.

I boken *The Newage Movement* brukes begrepet sakralisering av Heelas, men det gjøres ikke til et sentralt begrep. Men i boken *The Spiritual Revolution*, nærmer sakralisering seg å bli et sentralt begrep som aktivt brukes for å forklare samfunnsprosesser. Det er gjennom sakraliseringsbegrepet at spiritualitet skiller seg fra tradisjonell religion, ved at førstnevnte sakraliserer det subjektive mens sistnevnte har fokuset rettet mot det transcendent og det kollektive (Heelas and Woodhead 2005:31). Med sakralisering som bakgrunn settes spiritualitet opp som noe som er mer i overenstemmelse med moderniteten enn tradisjonell religion. Spiritualiteten er preget av individualiserende idealer som gjør individet til sin egen autoritet når det kommer til trosspørsmål, mens tradisjonell religion lokaliserer autoriteten utenfor individet og relaterer den gjerne også til religionsinstitusjonen.

## **2.5.Sakralisering og individ**

Som nevnt ovenfor, setter Luckmann i *Den usynlige religionen* sakraliseringsbegrepet i sammenheng med temaer som blir relevante for oss i denne avhandlingen. Noen av disse temaene er identitet og meningssystem. Sistnevnte vil vi senere omtale som relevanssystem.

I følge Luckmann, er en av årsakene til at kirken i moderniteten mistet sin egenskap som tilbyr av et totalt virkelighetsbilde overfor individet, at kirkens verdier har en begrenset relevans overfor individets daglige liv:

...de verdiene som opprinnelig lå under kirkereligionen, var ikke institusjonelle normer, men normer som gav betydning til individets eksistens i sin helhet. De omspant hele biografien til et individ, og var overordnet normene i alle andre institusjoner som bestemte den individuelle adferden i hverdagslivets ulike sfærer...Det som opprinnelig var totalomfattende livsverdier ble etter hvert deltidsnormer. Kort sagt, nedgangen i tradisjonell kirkereligion kan ses på som en konsekvens av den begrensede relevans verdiene institusjonalisert i kirkereligionen hadde for integrasjonen og legitimeringen av det daglige livet i det moderne samfunnet. (Luckmann 2004:52).

Vi kan her sette dette i sammenheng med sakralisering, for å vise hvordan det kan anvendes i forhold til modernitet og individ. Med det moderne samfunnet som sosial ramme, kan individet sakralisere det som er relevant for dets selv og dets meningssystem. Luckmann er ikke den eneste som setter begrepet meningssystem i sammenheng med sakraliseringsbegrepet. Det er noe vi vil se nærmere på, ved å sette meningssystem, eller relevanssystem, i sammenheng med identitetsbegrepet.

Individets meningssystem kan ses på som grunnlaget for dets identitet. Det er noe som kommer tydelig frem i *Den usynlige religionen*, samtidig som det også åpnes for å videre sette identitet i sammenheng med sakralisering (Luckmann 2004:96). I den boken kommer det frem at en måte å forstå dette på, er at individet sakraliserer det som er relevant i forhold til sitt liv og sin identitet. Et resultat av at i moderniteten er personlig identitet noe man må konstruere selv: "Personlig identitet blir i alt vesentlig et privat fenomen". (Luckmann 2004:115). En fødes ikke lenger i like stor grad inn i ferdiglagde identitetsroller som er gitt av samfunnet. Sammenhengen mellom begrepene sakralisering, sekularisering, meningssystem og identitet snakkes ikke eksplisitt om i *Den usynlige religionen*. Men det teoretiske rammeverket som dannes her, åpner for at et fokus på en sakraliseringsprosess kan være en nyttig innfallsvinkel i en forståelse av forholdet mellom religion og modernitet, individ og samfunn.

Veikko Anttonen nevner sakralisering eksplisitt uten å snakke for mye om det. Han setter også sakralisering i sammenheng med blant annet individ og meningssystem. Han fremstiller også sakraliseringen som en prosess, som en menneskelig aktivitet:

People participate in sacred-making activities and processes of signification according to paradigmes gives by the belief systems to which they are committed, whether they be religious, national or ideological. (Anttonen 2000:281).

Anttonen mener at paradigmet rundt teoretiske tilnærminger til kategorien det hellige er i ferd med å endres (Anttonen 2000:280). Det hellige er noe med en spesiell kvalitet i kollektive eller individuelle meningssystem, og det kan relateres til både det tradisjonelt religiøse og til

det sekulære. Han åpner altså for at individet gjennom sitt meningssystem kan sakralisere ting som også relateres til det sekulære. Slike ting kan vi foreslå kan være ytringsfrihet og demokrati. Individet kan sakralisere ting som er relevant for dets liv og det hellige blir en videre kategori enn noe som kun er relatert til det som tradisjonelt har blitt kalt for religion.

I følge Anttonen, er sakralisering en prosess som kan knyttes til flere forskjellige ting. Den kan knyttes til organiserte religioner, til nasjonale tradisjoner og til politiske ideologier (Anttonen 2000:281). Sakralisering er en prosess som går på tvers av ulike tradisjoner. Dette er interessant for oss. Vi kan legge til tanken om at et individs meningssystem trenger heller ikke kun å være relatert til en av disse, men kan i det samme meningssystemet blandes som forskjellige komponenter som finnes side om side og som ikke trenger å utligne hverandre. Anttonen gjør som andre og kommer videre inn på at rammene rundt dette er modernitet. En slik sakralisering på tvers av tradisjoner er det moderniteten som har åpnet for. I samfunn med modernitet som orden har nye og ikke-religiøse former for sakralisering kommet til (Anttonen 2000:281). Sakraliseringen foregår også på utsiden av religiøse institusjoner i individets privatsfære, og sakralisering kan ved å bli relatert til begrepene det hellige, meningssystem og identitet bli et nyttig begrep i en forståelse av religion og modernitet, og individ og samfunn.

## **2.6.En oppsummering**

Vi avrunder dette kapitlet med en oppsummering av noe vi med denne avhandlingen kan bidra med og hva vil gjøre i forhold til det andre har gjort før oss. Vi har funnet ut at begrepet sakralisering står i en større teoretisk kontekst og at det allerede har blitt relatert til temaer som er relevante for oss. Vi har plassert både oss og sakraliseringsbegrepet i en teoretisk kontekst med tradisjoner tilbake til Emile Durkheim og William James. Dette har vi gjort for å holde fokuset på ting som senere blir relevante når vi skal danne oss et sosiologisk perspektiv. Vi har gjort dette for å se nærmere på hvordan andre har sett relasjonen mellom sakraliseringsbegrepet og begreper som blir viktige for oss, begreper som identitet, meningssystem og modernitet.

Ved å starte denne forskningsoversikten med Durkheim og James, for deretter å følge betydningen som sakralisering har blitt tillagt av andre forskere som mer eller mindre har en fot i deres tradisjon, har vi forsøkt å vise at selv om begrepet er lite brukt, så kan det se som



om problematikken som begrepet dreier seg om lenge har vært et aktuelt tema. Sakralisering omtales i nyere teori som både et relevant begrep og som et tema som stadig blir viktigere. Demerath omtaler sakralisering som et viktig begrep som har blitt viet for liten oppmerksomhet, og Heelas og Woodhead mener at studiet av sakralisering blir et stadig viktigere forskningsområde. De to sistnevnte, som retter fokuset inn mot new age og spiritualitet, bruker sakraliseringsbegrepet i en litt annen sammenheng enn det vi skal gjøre. Men selve bruken av begrepet vil ikke, slik vi ser det, stå i strid med hvordan vi vil bruke det. Vi vil ha felles utgangspunkt i det samme bakteppet, som er modernitetens konsekvenser overfor individet og individet i det moderne samfunnet. Det er først og fremst fokuset som vil være annerledes, og forskjellig fokus kan forhåpentligvis være mer utfyllende enn motstridende. Vi vil åpne for at sakraliseringen i moderniteten også kan være rettet mot noe som er utenfor individet, men som i overenstemmelse med Heelas og Woodhead vil korrespondere med noe som individet holder som subjektivt viktig.

Heelas og Woodhead omtaler spørsmålet om vekst i den hellige i sfæren i det moderne samfunnet som et stadig viktigere tema. De sier videre at det er på tide å gjøre noe med at det er sekulariseringsteorier som dominerer i forskningen (Heelas and Woodhead 2005:9). Vårt bidrag til dette vil være å fokusere på sakraliseringsprosessen. Dette er riktignok et konsept som også inkluderer sekulariseringskonseptet, men som i motsetning til mange sekulariseringsteorier ikke fokuserer på religionens bortgang eller den religionsløse moderniteten. Og heller ikke vi vil fokusere på det helliges tilbakekomst, men på hvordan det hellige forandret seg i møtet med sekularisering og modernitet, der det gled ut av religionsinstitusjonen og over i den sekulære sfære. Men andre ord hvordan det hellige aldri forsvant.

Sakralisering er et begrep som, så langt vi har funnet ut, ikke tidligere har blitt gjort til et sentralt begrep i et teoretisk arbeid. Selv i en bok som har sakralisering i tittelen blir ikke begrepet viet noen stor oppmerksomhet. I boken *Religion i dagens Norge, mellom sekularisering og sakralisering* av Pål Ketil Botvar og Ulla Schmidt (Botvar og Schmidt 2010), er ikke sakralisering et sentralt begrep eller et begrep som gis noen videre betydning enn at det settes opp som en motsats til sekularisering. Begrepet diskuteres ikke og det gis ingen definisjon.

Nicholas Demerath ser ut til å være den som i sterkeste grad gjør sakralisering til et sentralt begrep. Han både bruker det og gir det en definisjon. Sakralisering er i følge han en

prosess der det sekulære blir hellig eller nye former for det hellige oppstår, enten i saker som omhandler personlig tro, institusjonell praksis eller politisk makt: “Sacralization is the process by which the secular becomes sacred or other new forms of the sacred emerge, whether in matters of personal faith, institutional practice or political power”. (Demerath 2007:66). Dette er første del av hans definisjon, og noe vi vil ta med oss videre.

Demerath knytter ikke begrepet religion til definisjonen av sakralisering eller sekularisering, disse begrepene knyttes til det hellige som han mener er et bredere fenomen enn religion. Noe lignende vil vi gjøre. Men vi vil også inkludere begrepet profan og prosessen profanisering for å lage en teoretisk ramme der det sekulære fortsetter å være sekulært selv om det sakraliseres og blir hellig. Dette vil vi gjøre for å skille det hellige fra det som tradisjonelt har blitt kalt for religion, og for å unngå at det hellige og religion ikke forstås som to synonymmer. Demerath bruker ikke begrepet profanisering, men de-sakralisering, og det ser ut til at han setter opp et skille mellom det hellige og det sekulære ved at når noe har blitt sakralisert, så er det ikke lenger sekulært, men hellig (Demerath 2007:67). Dette vil da ikke vi gjøre, motsatsen til det hellige vil vi si å være det profane og det sekulære kan være begge disse.

Et teoretisk arbeid med større fokus på sakraliseringskonseptet så vi er etterlyst. Vi vil forsøke å gjøre sakralisering til et sentralt begrep i denne avhandlingen, og med et mulig unntak i Demerath ser ikke dette ut til å være noe som har blitt gjort tidligere. Det ser ikke ut til noen av dem som er nevnt i dette kapitlet gjør sakralisering til det sentrale begrepet, men det ser ut til at stadig flere tar det i bruk og gjør det til et relevant begrep i nyere teori om religion og modernitet.

En årsak til at sakralisering ikke har blitt brukt som et sentralt begrep kan være at det har blitt for sterkt relatert til tradisjonell religion. Dermed har det ikke blitt funnet relevant i forskningen på en modernitet som har blitt sett på som religionsløs. Det har ofte blitt forstått som en motsats til sekulariseringsprosessen, som en prosess der tradisjonell religion vender tilbake. Begrepet kan med en slik forståelse unngå å fremstå som relevant nok til å bli det sentrale begrepet innenfor forskning som fokuserer på modernitet og religion utenfor de tradisjonelle religionene, selv om det er disse sistnevnte som oftest har tatt det i bruk. Vi vil forsøke å sette sakraliseringsbegrepet i relasjon til noe mer enn tilbakekomsten av tradisjonell religion, og vi vil forsøke å gjøre sakralisering til et sentralt begrep i vårt teoretiske arbeid.

Vi vil videre forsøke å bidra med en klargjøring av begrepsapparatet rundt sakraliseringskonseptet, som virker å være noe uoversiktlig. Både begrepet sakralisering og de forskjellige prosessene som knyttes opp til det tillegges forskjellig mening og kalles forskjellige ting av de som er nevnt ovenfor i dette kapitlet. Et eksempel er Karel Dobbelaere som ser ut til å være litt inkonsekvent i bruken av begrepet slik at dets betydning blir utydelig. Han snakker for eksempel om de-sakralisering og re-sakralisering, og disse brukes om hverandre sammen med begrepene sakralisering og sekularisering (Dobbelaere 2002:185,192). Sakraliseringsbegrepet gis i denne boken ingen tydelig betydning, han tar ikke opp hva forskjellen på re-sakralisering eller sakralisering skal være, eller forskjellen på de-sakralisering eller sekularisering. Når vi skal forsøke å gi begrepet en mer tydelig betydning slik at det kan bli et anvendelig teoretisk konsept, vil ikke vi bruke de-sakralisering og sekularisering synonymt. For dette vil ikke være det samme, og re-sakralisering vil ikke være noe annet enn sakralisering. Førstnevnte, de-sakralisering, vil vi heller kalle profanisering ettersom dette innebærer at den hellige statusen fjernes, og vi vil ikke se på sekularisering som noe som fjerner hellig status, men heller noe som flytter det hellige ut av religionen.

Sekularisering vil med dette ikke være det motsatte av sakralisering. Dens motpol vil være profaniseringsprosessen. Det vil dermed heller ikke være i overenstemmelse med vår begrepsbruk å sette sekularisering og profanisering opp som to synonyme prosesser, for oss vil ikke disse to prosessene gjøre det samme. Vi vil se sekularisering som både profanisering og sakralisering. Sekularisering er prosessen som muliggjør sakralisering av nye ting, at de nye tingene kan være sekulære, samtidig som det også kan være prosessen som profaniserer ting som tidligere var hellig. I denne avhandlingen vil sekularisering innebære at det sekulære kan sakraliseres. Det er en prosess som har strukturert det moderne samfunnet slik at individet er frigjort til å selv kunne produsere det hellige utenfor kontrollen til religiøse autoriteter. Det har løsrevet det hellige og individets privatssfære fra den tradisjonelle religionsinstitusjonen. Sekularisering vil innebære hvordan det sakraliserte og hellige flyttes ut av det som tradisjonelt har blitt kalt for religion og inn i sekulære sfærer. I disse sfærene opphører ikke sakraliseringsprosessen, men forandrer det hellige substansielt. Det hellige kan overleve sekulariseringsprosessen og slik vil vi forsøke å kombinere disse to prosessene uten å gjøre dem motstridende.

En kombinasjon av sekularisering og sakralisering er også noe som er etterlyst, og flere mener at begge begrepene er viktige i en forståelse av det moderne samfunnet. Demerath mente, som vi så, at modernitet ikke kan forstås full ut uten å inkludere både sekularisering og

sakralisering, for disse utfyller hverandre (Demerath 2007:66). Og en kombinasjon av disse er noe vi skal forsøke oss på i denne avhandlingen. Vi vil altså ikke sette opp sekularisering som det motsatte av sakralisering, men kombinere dem slik at de ikke blir to motpoler der den ene ekskluderer den andre. For å kunne gjøre dette vil vi i neste kapittel ta for oss religionsbegrepet. Der skal vi blant annet se om det hellige lar seg skille fra religionsfenomenet, noe som blir en forutsetning for å kunne koble det hellige og sakraliseringsprosessen til det sekulære og sekulariseringsprosessen.



## **Kapittel 3 – Religion – administrering av det hellige**

I dette kapitlet skal vi ta for oss religionsfenomenet. Vi skal forsøke å danne oss en forståelse av dette fenomenet. Med forståelse mener vi noe som er mer generelt enn en definisjon. Der en definisjon er mer konkret og spesifikk, ser vi på en forståelse som det større perspektivet og det teoretiske rammeverket rundt en definisjon, noe som definisjonen er et resultat av. Uten å definere religionsfenomenet eksplisitt, vil vi forsøke å danne oss en slik forståelse ved å ta for oss noen av de mange aspektene til det som kalles religion. Dette gjøres fordi vi senere i avhandlingen skal anvende den forståelsen som her lanseres og legges til rette for.

Før vi i de neste kapitlene skal snakke om, blant annet, modernitet, sekularisering og sakralisering, må vi først danne oss et bilde av hvordan vi skal forstå religion. Vi vil gjøre dette ved å ta for oss noen av de betydningene som kan tillegges religionsfenomenet og hvordan dette kan få konsekvenser for hvordan det defineres. Religion som begrep har hatt en lang historie, og har blitt tillagt forskjellige betydninger gjennom tidene. Det er ingen faglig enighet om hvordan religion skal defineres, eller om det skal defineres i det hele tatt, og religion defineres også på mange forskjellige måter. Religionsfenomenets institusjonelle manifestasjoner, slik som kirken innen kristendommen er et eksempel på, er kanskje det eneste som allment er anerkjent som religion. Vi skal i dette kapitlet se om dette fenomenet også kan relateres til andre ting.

Kritikk som de forskjellige måtene å definere religion på har fått, og som vi skal diskutere her, tar vi for oss fordi det er kritikk som også er relevant for hvordan vi skal forstå religion. Også vi kan rammes av denne kritikken. Derfor drøfter vi dette for å forsøke å plassere oss i forhold til den slik at vi kan danne oss en forståelse som vi ikke tar for gitt, men som er et resultat av en prosess vi forsøker å gjøre til et teoretisk prosjekt i seg selv.

### **3.1. Definerings**

Religion er, lik andre begrep, ikke et begrep med en objektiv eller naturlig betydning (Smith 2004:179). Religion er en mental og abstrakt kategori som det ikke finnes en generell enighet om hvordan skal defineres (Arnal 2000:30). Så hva som er religion eller ikke er først og

fremst et spørsmål om definisjon. Med dette som utgangspunkt blir religion et navn som av mennesker er satt på en kategori som skal beskrive eller tilsvare et menneskelig fenomen. Det er ikke objektivt eller naturlig gitt hva som skal tilsvare denne kategorien. Innholdet i begrepet religion og betydningen det har blitt tillagt har forandret seg gjennom tidene og begrepet fremstår som noe relativt (Patton 2000:196).

Begrepet religion kan ses på som en refleksjon av et fenomen som det aldri kan bli en fullverdig gjengivelse av, hvis man tar som standpunkt at religion ikke har noen data og at et begrep ikke kan fullt ut representere det objektive (Smith 1982:xi). Religion kan videre ses på som et begrep som er konstruert av akademikere etter deres forskningsmål. Det gjør at fenomenet som kalles religion dermed blir deres til å definere (Smith 2004:194). I den sammenheng, blir det først og fremst et teoretisk begrep som etablerer og snevrer inn et forskningsområde. Derfor bør det heller ikke nødvendigvis unnlates og defineres, for dette gjør religion til et nyttig forskningsbegrep.

Det å definere er også noe man til en viss grad ikke kommer utenom. For dersom man skal forsøke å forstå et fenomen, må man først identifisere det. Og det å identifisere noe er å plassere det i en kategori, ved at man finner likhetstrekk mellom fenomenet og kategorien det plasseres i, noe som videre er en måte å definere på. Ved å redegjøre for identifiseringen av et fenomen, redegjør man også for fenomenets kategori. Det gjør at denne prosedyren er naturlig komparativ (Segal 2001:352). For ved å plassere et fenomen i en kategori, så sammenlignes fenomenet med kjennetegnene til kategorien

Religionsbegrepet trenger dermed ikke å forkastes og det kan gjøres aktuelt ved at det relateres til noe mer enn kun den tradisjonelle institusjonaliserte religionen. For problemet er ikke at forskeren lokaliserer og navngir fenomen og danner seg kategorier. Problemet er at defineringsprosessen ikke er anerkjent som et teoretisk prosjekt i seg selv (Jensen 2000:53). Årsaken til at en slik prosess bør blir sett på som viktig er at kategoriene er mer relative i forhold til forskerens teorier enn i forhold til fenomenene som kategoriene skal referere til. Det er opp til den individuelle forskeren å tillegge kategoriene som brukes en mening som er relevant i forhold til det teoretiske arbeidet. Når religion i stor grad blir et relativt konsept som ikke objektivt kan defineres med referanse til fenomenets naturlige tilstand, blir det heller ikke et mål i seg selv å få definisjonen til å stemme perfekt overens med det mangfoldige fenomenet som begrepet skal referere til, for dette fremstår da som en umulig oppgave.

Dette åpner for at begrepet kan brukes kreativt innenfor rammene og målene til den aktuelle forskningen. Som et teoretisk begrep, kan religionsbegrepet brukes uten at det forventes å skulle perfekt korrespondere med det fenomenet som det identifiseres med (Arnal 2000:30). Men dette representerer også en fare for at forskningen kan bli ”poetisk” (Martin 2000:49). Selv om religionsbegrepet blir en relativ og abstrakt kategori som ikke fullt ut kan defineres, betyr ikke det at forskeren står fritt til å behandle begrepet kun etter eget ønske. For at forskningen ikke skal bli poetisk, bør fremgangsmåten være analytisk. Den bør følge visse retningslinjer der definisjoner ikke tas for gitt og begreper bør reflektere det som de skal referere til (Martin 2000:49).

Det trenger ikke å være slik at siden alle begreper uansett er subjektive konstruksjoner, er alle begreper like gode når det kommer til å skulle reflektere fenomenet som det skal beskrive, ved at de reflekterer det på en like god eller like dårlig måte. Men dersom fenomenet likevel ikke kan formidles objektivt, kan en kreativ bruk av begrepet være nyttig i forhold i forhold til å belyse noe ukjent ved å sammenligne det med noe som er med kjent. Slik det kan komme frem nedenfor, så kan bruken av religionsbegrepet i vår avhandling sies å ha et element av kreativitet. Ting som tradisjonelt har falt utenfor dette begrepet, vil her undersøkes gjennom dette og andre relaterte begrep i et forsøk på å illustrere noe som er aktuelt for forskningen. Det kan minne om det vi ovenfor sa om komparativitet, ettersom begreper og kategorier da vil bli satt opp mot hverandre. Ved å forsøke å gjøre defineringsprosessen til et teoretisk prosjekt i seg selv, der ting ikke fremstilles som tatt for gitt, håper vi å unngå at vi faller inn under karakteristikken poetisk. Det blir et forsøk på å kreativ uten å bli poetisk, noe vi ser som nødvendig i forhold til våre aktuelle problemstillinger.

### **3.1.1. Definisjoner som strategi**

Det kan sies at religion er så individuelt og mangfoldig at det motsetter seg definisjon, religion kan være hva som helst for hvem som helst (Pals 2006:306). Likevel bør begrepet til en viss grad defineres eller tillegges en forståelse dersom det skal anvendes som et begrep i forskningen. Der det kan være en umulig oppgave å skulle definere hele fenomenet religion innenfor den samme definisjonen, kan det være mer fruktbart i forhold til å skulle bruke det



som et forskningsbegrep å heller definere et eller flere av fenomenets mange aspekt. I tråd med William James, som mener at et forsøk på å definere hele religionsfenomenet også blir en feilslått jakt etter fenomenets essens, vil heller ikke vi foreslå en definisjon som skal omfavne hele fenomenet (James 1961:39). For essens er det ikke sikkert at religionsfenomenet kun har én av. Dets aspekter kan være mange, og tillegges det en vid forståelse, kan aspektene sies å være nesten utallige.

James jakter ikke religionens essens og ønsker ikke å gi en definisjon som skal omfatte alt religionen dreier seg om:

... the very fact that they (religionsdefinisjoner) are so many and so different from one another is enough to prove that the word "religion" cannot stand for any single principle or essence, but is rather a collective name. (James 1961:39).

Hans utgangspunkt er at en definisjon ikke kan omfatte alle aspekter ved det komplekse og mangfoldige menneskelige fenomenet som har fått begrepet religion knyttet til seg, en definisjon kan kun si noe om dets aspekter:

Let us not fall immediately into a one-sided view of our subject, but let us rather admit freely at the outset that we may very likely find no one essence, but many characters which may alternatively be equally important to religion. (James 1961:39).

James legger vekt på at definisjonen han ender opp med ikke bør ses på som noe annet enn en arbeidsdefinisjon, en teoretisk strategi som er ment til å strukturere og snevre inn forskningsområdet (James 1961:40-42). Denne linjen legger også Meredith McGuire seg på når hun mener at det å definere religion først og fremst bør være en forskningsstrategi, og ingenting mer fundamentalt (McGuire 2002:13). Det å definere er en innsnevringssprosess, det er å snevre inn forskningsområdet og få orden på de konseptene og begrepene som skal anvendes som arbeidsverktøy innenfor den aktuelle forskningen (McGuire 2002:8). Det å tillegge begreper mening er kanskje et onde, men det blir et nødvendig onde, om så definisjonene kun anses som midlertidige arbeidsverktøy og ikke som endelige definisjoner.

Dette blir også en viktig prosess. For selv med status som midlertidige arbeidsverktøy, vil forskjellige definisjoner føre til forskjellige perspektiver som vil påvirke forskningen og det teoretiske arbeidet. Definisjoner bør tilnærmes mer som strategier enn som sannheter, og på denne måten kan også nye definisjoner tilby et innblikk inn i noe som er uklart eller ikke tilstrekkelig belyst (McGuire 2002:8). Definisjoner vil det alltid være uenighet om, men er man uenig i en definisjon kan den likevel tilgis dersom bruken av den fører til nye

interessante innfallsvinkler og relevante spørsmål. Definisjoner kan bedømmes etter hvor nyttige de er innenfor den aktuelle konteksten, ikke nødvendigvis bare om de er nærmere sannheten enn andre definisjoner.

De definisjonene og forståelsene som vi tillegger begrepene våre skal heller ikke for oss være mer enn arbeidsverktøy, arbeidsverktøy som vi håper vil være nyttige i forhold til våre problemstillinger. Det å skulle finne ut hva religion er en gang for alle er ikke interessant i vår sammenheng, og vi anser da også dette som et umulig prosjekt ettersom begrepet her blir tillagt en vesentlig relativitet. Peter Berger tar med bakgrunn i dette et standpunkt om at spørsmålet er ikke om definisjoner er sanne eller falske, en definisjons relevans ligger i om den er nyttig eller unyttig i forhold til det aktuelle arbeidet (Berger 1967:175). For selv om begrepet religion kun kan reflektere, og aldri kan fullt ut representere, det fenomenet som ligger bakenfor, så kan noen definisjoner sies å være mer nyttige enn andre (Smith 2004:193). Det blir da forskningens mål som setter standarden for hva som er gode og mindre gode definisjoner av fenomenet.

To konkrete måter å arbeide seg frem til en definisjon av religion på, og som vi straks skal ta for oss nedenfor, er å tillegge fenomenet en substansiell forståelse eller en funksjonell forståelse. Begge disse kan føre til god og plausibel argumentasjon, og avhengig av problemstilling og forskningens mål vil den ene noen ganger være mer nyttig enn den andre. Berger forsvarer sitt valg av en substansiell forståelse i *The Sacred Canopy* som den som er mest nyttig i forhold til hans egne problemstillinger, men han mener ikke dogmatisk at en slik forståelse alltid er den som er mest nyttig til enhver tid (Berger 1967:176). Han er ikke forkjemper for dette på en generell basis, men heller for at substansielle definisjoner passer bedre på problemstillinger som gjør en slik forståelse relevant. For Thomas Luckmann, som i *Den usynlige religionen* blant annet skal se nærmere på religionens fortsatte tilstedeværelse i det moderne samfunnet, blir en funksjonell forståelse av religionsfenomenet den mest nyttige (Luckmann 2004:57). For en slik forståelse åpner for at også andre ting enn religionens institusjonelle manifestasjon, kirken, kan forstås gjennom religionsbegrepet.

Vi vil forsøke, så godt vi kan, å tilpasse forståelsen som vi tillegger begrepsapparatet til det fenomenet vi forsøker å si noe om ved å ikke ta noe for gitt. Og vi sier oss enige med Bergers utsagn om at den eneste fornuftige holdningen man kan til definisjoner er en avslappet toleranse, definisjonsprosessen handler først og fremst om strategi (Berger 1967:175).

### 3.2.Funksjonell og substansiell definisjon

Religionsdefinisjoner deles ofte inn i to typer, substansiell og funksjonell. Disse to innfallsvinklene til religionsfenomenet kan sies å være hovedstrategiene når det kommer til hvilken forståelse som tillegges religionsbegrepet innen forskningen. En kort definisjon av disse definisjonene er at de substansielle fokuserer på hva religion er, på hvilke substanser religionskategorien består av, og de funksjonelle fokuserer på hva religion gjør, gjerne overfor samfunnet eller individet, eller begge (Beyer 2001:422). Et eksempel som kan illustrere dette er at en substansiell definisjon kan fastslå at en stol er et møbel som vanligvis har fire bein og vil videre vise til andre fysiske kjennetegn som skiller den fra andre gjenstander som også hører hjemme i den større kategorien møbel. Men en funksjonell definisjon vil fokusere på hva stolen gjør og hvilke funksjoner den har overfor mennesket som bruker den til å sitte på (McGuire 2002:8). Substansielle definisjoner lokaliserer det definerende ved begrepet religion i dets bestanddeler ved at den forsøker å kategorisere dets innhold, og funksjonelle definisjoner dreier seg mer om hva fenomenet gjør for individet eller samfunnet. Religion defineres dermed ut fra sin sosiale rolle og de funksjonene den utfører. Innholdet, eller substansene, blir sekundært i forhold til de primære funksjonene.

Substansielle definisjoner er ofte mer spesifikke enn sine funksjonelle alternativer (McGuire 2002:9). Ved å bruke slike definisjoner, spesifiseres tydeligere hva man ikke ser på som religion. Dermed er de snevrere og fremstår som mer anvendelige når det kommer til forskning på mer konkrete religionsformer. Men substansielle definisjoner kan også kritiseres for å bli for snevre. For disse baserer seg ofte på skillet mellom det naturlige og det overnaturlige og blir med det ofte rettet mot det som tradisjonelt har blitt sett på som religion innenfor en vestlig kulturell kontekst (McGuire 2002:10). Dermed utelukkes ting som kan relateres til det videre begrepet det hellige fra religionsbegrepet (Davie 2007:20). En fare blir da at ting som kunne vært nyttig å undersøke gjennom religionsbegrepet overses som forskningsobjekt og at de definerende substansene kan fremstå som statiske.

Men denne kritikken kan også gå den andre veien, at et fokus på det substansielle er for vid og diffus. Substansielle forståelser som ikke definerer spesifikke substanser kan ha problemer med å skille mellom guder, spøkelser, julenissen og tannfeen dersom for eksempel noe overmenneskelig legges til grunn som substans (McGuire 2002:10). Fokuset på det substansielle bør være det primære i krysskulturelle studier der formen religion tar er det som

skal sammenlignes, eller i studier der man har med konkrete religionsformer med bestemte substanser å gjøre (Beyer 2001:426).

Der substansielle definisjoner ofte baserer seg på skillet mellom det naturlige og det overnaturlige, faller begrepet det hellige ofte inn under en funksjonell forståelse av religionsfenomenet (McGuire 2002:11). Dette gjør at funksjonelle definisjoner ofte blir mer inkluderende overfor ting som ikke tradisjonelt har blitt kalt for religion. En av funksjonene som kan bli tillagt religionsfenomenet er at det er en måte å forklare eller forstå verden og naturen på (McGuire 2002:11). Dermed kan også ting som vitenskap bli inkludert i religionsbegrepet. Hvis dette defineres som en religiøs funksjon, altså som en funksjon som tidligere har blitt utført av det som tradisjonelt har blitt kalt for religion, så blir alt som oppfyller denne funksjonen nødvendigvis også religion. En kritikk mot dette kan være at her ser det ut til at slike funksjoner nesten blir religiøse i seg selv. Men det trenger ikke å være tilfellet innen en funksjonell forståelse. Selve funksjonen trenger ikke å være det ene eller det andre, poenget er at funksjonen kan være den samme selv om den utføres av forskjellige substansielle ting.

Funksjonelle definisjoner inkluderer gjerne alt som substansielle definisjoner identifiserer som religion, men er ofte videre (McGuire 2002:12). Og dette inkluderende aspektet gjør at funksjonelle definisjoner ofte identifiserer ting som religiøse som ikke substansielle definisjoner ville gjort. Opphavet til en funksjonell forståelse ligger i en pragmatisme som inkluderer en referanse til et konsepts praktiske konsekvenser når det skal defineres. Det kan vi illustrere med dette sitatet av William James, konteksten er ”det virkelige” ved noe han kaller en usynlig orden:

Yet the unseen region in question is not merely ideal, for it produces effects in this world. When we commune with it, work is actually done upon our finite personality, for we are turned into new men, and consequences in the way of conduct follow in the natural world upon our regenerative change. But that which produces effects within another reality must be termed a reality itself, so I feel as if we had no philosophic excuse for calling the unseen or the mystical world unreal. (James 1961:399).

Med et slik pragmatisk og funksjonelt utgangspunkt mente William James, ifølge Cipriani, å kunne se religion som et univers med de samme kravene til validitet som andre univers som for eksempel vitenskap eller politiske ideologier (Cipriani 2000:5). Dermed åpnes religionsbegrepet opp for at flere ting kan inkluderes i det. Med begrepet det hellige spilles også dette inkluderende aspektet ned på individnivå. For når religionsbegrepets innhold, eller substanser, ikke blir det definerende, blir innholdet relativt og varierende. Religion kan da i

utgangspunktet være hva som helst for hvem som helst, det som er hellig for den ene trenger ikke å være hellig for den andre.

Dette har funksjonelle forståelser fått kritikk for. Kritikken har gått ut på at de kan være for vide ved at hva som helst kan være hellig og dermed religion. Dette er noe vi skal ta nærmere for oss nedenfor, for i vår avhandling vil forholdet mellom disse begrepene, religion og det hellige, være annerledes i forhold til en slik fremstilling. Her går vi videre med et annet punkt som gjør den funksjonelle forståelsen vid og som den har fått kritikk for.

Den funksjonelle forståelsen til Thomas Luckmann er grunnlagt i bestemte antropologiske forutsetninger, og ikke i institusjonelle forutsetninger som vil være historisk relative og som dermed ikke kan være årsaken til menneskelige funksjoner, men heller resultater av dem:

Religiøse institusjoner er ikke universelle. Men de fenomen som ligger under religiøse institusjoner, eller for å si det annerledes, de fenomen som opptrer med tilsvarende funksjoner i forholdet mellom individ og den sosiale orden, de er sannsynligvis universelle. Vi må derfor betrakte som problem det sosiologisk funksjonalisme tar for gitt. Hva er de generelle menneskelige forutsetningene for dette som kan institusjonaliseres som religion? (Luckmann 2004:57).

Det Luckmann kaller de generelle menneskelige, eller de antropologiske, forutsetningene for religion, er menneskets medfødte evne til å transcendere sin biologiske natur for deretter å kunne konstruere objektiverte meningssystem, og dette er noe universelt ved mennesket. Men dette kan kritiseres for at alt menneskelig blir religion, unntatt det som er grunnlagt i menneskets animalske natur (Berger 1967:177). Det går dermed an å stille spørsmål ved nytten til en definisjon som til sist sidestiller alt menneskelig med religion.

Men det er forskjell på å si at menneskelig transcending er forutsetningen til religion, og det å si at religion er menneskelig transcending. Disse to henger riktignok sammen, og det åpner for at all transcending potensielt kan bli religion, men de må ikke nødvendigvis sidestilles. Slik som med religion og kirke som henger sammen, men som ikke trenger å sidestilles slik at den ene blir den andres definisjon. Hvis ikke all transcending er religion, må det være bestemte transcendinger som faller inn under religionsbegrepet, mens andre ikke gjør det.

Bredden kan også ses på som en fordel med en funksjonell forståelse (McGuire 2002:12). Den kan være vid uten å bli for vid og kan inkludere ting som ikke tradisjonelt har blitt kalt for religion. Dermed kan den være nyttig i forhold til at perspektivet utvides. For når

fokuset har vært på institusjon som noe definerende har fokuset vært på kirken, og slik som med Luckmann kan det være fruktbart å forsøke å forstå det mer generelle religionsfenomenet som noe mer enn dens institusjonelle manifestasjoner. En slik funksjonell tilnæringsmåte med fokus på det antropologiske er bedre tilpasset samfunnsmessige forandringer, for den åpner for at de religiøse substansene ikke er tidløse og skrevet i stein av religionens institusjoner (McGuire 2002:12). Man lar ikke religionens eliter eller konkrete manifestasjoner få definere hele fenomenet (Lincoln 2000: 119-120). Man åpner for at religionens substanser kan forandre seg slik samfunnet forandrer seg, for at religionen kan ta nye og forskjellige uttrykksformer.

Kanskje er det til studier av religion innen samfunn med modernitet som orden at et fokus på det funksjonelle er best tilpasset. En slik forståelse passer bedre til en situasjon der det generelle fenomenet religion diskuteres i stedet for studier av dets mer konkrete former. For innen en slik situasjon blir det funksjonelle det som legges til grunn for hva som skal være religionens substanser, og dette gjør en slik forståelse relevant for oss.

### **3.2.1.Sekularisering og samfunnsforandring**

Debatten om sekularisering har gjort funksjonelle forståelser av religionsbegrepet innen en moderne samfunnskontekst aktuelt (Cipriani 2000:1). Det funksjonelles bredere tilnærming til det mer generelle religionsfenomenet har åpnet for at religionens fortsatte tilstedeværelse i det moderne samfunnet ikke blir et paradoks. Hverken modernitet eller sekularisering må nødvendigvis bringe med seg religionsløshet. Religionen har kanskje forandret seg og kanskje kan det sies at den offentlige sfæren av det moderne samfunnet er sekulær, noe vi skal gå nærmere inn på senere. Men det religionsfenomenet som ligger bakenfor dets institusjoner ser ikke ut til å ha forsvunnet. Selv om det kan sies at i moderniteten lokaliseres religionen først og fremst til individets private sfære, har ikke den tradisjonelle forståelsen av sekulariseringsprosessen slått til.

Det er noe av årsaken til at Thomas Luckmann velger å anvende en funksjonell forståelse av religionsbegrepet, for dette åpner for at også andre ting enn kirken skal kunne inkluderes i religionsfenomenet, noe som videre blir resultatet av hans forsøk på å forklare religionens fortsatte tilstedeværelse i det moderne samfunnet som en empirisk realitet. En slik

forståelse av religionsbegrepet fører til at Luckmann ikke ender opp med en tradisjonell sekulariseringsteori som legger opp til at religionen vil forsvinne. Kirken blir kun en historisk form for religion og substansielt blir det villedende å se på institusjon og religion som to synonymer (Luckmann 2004:38).

Substansielle definisjoner kan ha problemer med å ta høyde for at det fenomenet det skal beskrive kan forandre seg, noe som vil være relevant for oss å ta med i betraktning i denne avhandlingen. For vi skal heller fokusere på den forandrede situasjonen som modernitet og sekularisering representerer overfor individet og religionsfenomenet enn konkrete former for religion. Denne forandrede situasjonen kan ha fått konsekvenser overfor religionsfenomenet og gjort at dets substanser har forandret seg. Dette må vi med hensyn til vår problemstilling teoretisk åpne for. For dersom det som tradisjonelt har blitt definert som religionens substanser alltid skal være det som definerer religionen, vil disse substansene få et preg av å være tidløse. Dette kan illustreres av hvordan en familie defineres (McGuire 2002:10).

Substansielt har det som konstituerer en familie forandret seg, men en familie defineres ofte med bakgrunn i dens historiske manifestasjon. Det gjør at mange nåværende måter å konstituere samlivsforhold på ikke substansielt kvalifiserer til å bli kalt for en familie. Et eksempel kan være to som bor sammen, og som har barn sammen, men som ikke står i et ekteskapsforhold. Dersom de definerende substansene som skal konstituere en familie, eller en religion, ikke tar høyde for at samfunnet forandrer seg vil substansene få et preg av å være tidløse (McGuire 2002:10).

Funksjonelle forståelser av religionsbegrepet har også fått kritikk for å ikke være i overenstemmelse med sekulariseringsstudier (Dobbelaere 2002:50). Med hensyn til det vi har skrevet overfor ser dette ut til å stemme, dersom sekularisering defineres som den tradisjonelle religionens bortfall. Men med en annen innfallsvinkel til sekularisering kan disse likevel stemme overens, for en funksjonell tilnærming åpner for spørsmålet om hva som kan sies å være religionsfenomenets substanser. Med det kommer det en sakraliseringsprosess inn i bildet. Sekulariseringsprosessen trenger ikke kun å forstås som religionens bortgang, men kan også forstås som en slags sakraliseringsprosess der nye og sekulære ting gjøres hellig. Sekulariseringen har endret premissene for sakraliseringen og det hellige er flyttet ut av det som tradisjonelt har blitt kalt for religion, altså institusjonalisert religion. For, som vi husker, kan det substansielle være nyttig når konkrete former for religion skal defineres, mens det

funksjonelle er bedre tilpasset hvis man skal ta for seg religionsbegrepet mer generelt eller fenomenet bakenfor dets konkrete varianter.

Karel Dobbelaere opererer med en substansiell definisjon og hans sekulariseringsteori kan sies å være et resultat av dette (Dobbelaere 2002:52). For det fremstår ikke som tilfeldig at tradisjonelle sekulariseringsteorier, der man ender opp med en religionsløs modernitet eller religionens fortsatte tilstedeværelse i det moderne samfunnet som et paradoks, ofte har en substansiell tilnærming. Dette vil nesten bli en naturlig konsekvens dersom det ikke åpnes for at religionsfenomenet kan endre karakter ved å skifte substans.

### **3.2.2. Primær funksjon, sekundær substans**

Med bakgrunn i dette vil vi forstå religionsfenomenets substanser som sekundære resultater av det primære og bakenforliggende funksjonelle. Det gjør vi for å forsøke å gå bakenfor det institusjonelle aspektet ved religion slik at vi kan åpne for at også andre substanser enn kun de tradisjonelle kan undersøkes gjennom religionsbegrepet. Vi går kjapt tilbake til eksemplet om stolen. Substansielle definisjoner kan fortelle noe snevert og konkret om en stols fysiske kjennetegn, men årsaken til stolens fysiske kjennetegn og til at stolen i det hele tatt finnes kan ses på som resultater av en bakenforliggende funksjon som baseres på hva stolen gjør for mennesket. Funksjonen er det primære og substansen det sekundære, og også bakenfor substanser som er tradisjonelt anerkjent som religion kan vi kanskje se noe funksjonelt. Vårt utgangspunkt er fortsatt at ingenting ser ut til å være hellig i seg selv, så hvorfor skal akkurat de substansene som kjennetegner kristendom, jødedom eller islam kalles for religion? Alle disse tre er tradisjonelt anerkjente religioner som basert på sitt substansielle innhold defineres i kategorien religion uten at en inngående diskusjon er nødvendig. Men hva sier dette om selve religionsbegrepet? Hvordan definerer dets substansielle manifestasjoner selve begrepet? Er religion summen av disse religionens substanser? Stiller religionsbegrepet en gitt mengde substansielle krav der noen av dem må oppfylles for at en ting skal kunne inkluderes i det?

Uten å gjøre det til et problem kan det fint snakkes om religionens substansielle manifestasjoner uten å diskutere det funksjonelle. Forskningens formål kan avgjøre hvilken forståelse man tillegger begrepet religion, og skal man for eksempel sammenligne jødedom og islam kan det passe bedre med en substansiell forståelse (McGuire 2002:11). Men dersom de



substansene som undersøkes må legitimeres overfor sin plassering i religionsbegrepet fordi de ikke tradisjonelt er anerkjent som religion, kan et funksjonelt perspektiv anvendes. Skal forskningen for eksempel undersøke hva som konstituerer individets religion i moderniteten, og målet er å komme frem til noe substansielt, vil man måtte diskutere hvorfor disse substansene konstituerer noe som kan kalles religion for individet. De primære funksjonene som disse substansene er resultater av kan legges til grunn for dette.

Ved å sette opp noe som primært kan vi kritiseres for å føre en sirkulær argumentasjon. Det har blitt rettet kritikk mot funksjonelle tilnæringsmåter i studiet av religion som går ut på at de forutantar at for eksempel samfunnet har bestemte funksjoner som det både trenger og er avhengig av (McGuire 2002:12). Noen av disse nødvendige funksjonene oppfylles da av religion, og religion kan med defineres som det som oppfyller disse funksjonene. Altså at religion tilbyr det som er definert som religion.

En lignende kritikk kan også rettes mot substansielle tilnæringsmåter der substansen er det primære. Substansielle definisjoner som lokaliserer det definerende ved begrepet religion i dets bestanddeler, kan bli sirkulære ved at religion defineres av dets innhold og dets innhold defineres som religion. Religion defineres da av det som definerer det. Dette forsterkes ved at substansielle definisjoner ofte tar utgangspunkt i at de karakteristikkene som definerer religion er viktige karaktestikker uten å forklare hvorfor (Arnal 2000:27). For kommer spørsmålet "hvorfor?" inn i bildet glir fort den teoretiske forståelsen over i det funksjonelle, og substansen blir et sekundært resultat av dens funksjon.

Det sirkulære ser ut til å være vanskelig å unngå innenfor definisjonsspørsmålet. I denne avhandlingen vil valget av strategi være en funksjonell forståelse som utgangspunkt. Samtidig vil vi forsøke å åpne for noe substansielt, og årsaken til valget av en funksjonell forståelse er for å gjøre religionsbegrepet vidt nok til å kunne inkludere substanser som tradisjonelt sett ikke har falt inn under det. Det gjør vi i et forsøk på å tilpasse religionsbegrepet til moderniteten, som er det sosiale rammeverket rundt sakraliseringsprosessen. Vi vil dermed fremstille religionsbegrepet både som noe funksjonelt, det primære som ligger bakenfor kategorien religion, og som noe substansielt, de substansielle variasjonene av kategorien religion som er sekundære resultater av det funksjonelle. Det er viktig å presisere at vi ikke ser dette som den eneste riktige måten å forstå religion og modernitet på, men at en slik forståelse fremstår for oss som den mest relevante overfor vår aktuelle problemstilling.

### 3.2.3.En kombinasjon av strategiene

Det kan se ut til at vi her vil anvende en slags kombinasjon av disse to forståelsene av religionsfenomenet. Det funksjonelle og det substansielle blir da ikke de motpartene de vanligvis ser ut til å nødvendigvis måtte være. Ofte vil disse to også overlappe hverandre ved at den ene inneholder et element av den andre (Hervieu-Léger 2000:36). Intet utsagn om hva religion er, substans, kan i det minste unngå å si noe om hva religion gjør, funksjon (Arnal 2000:22). Peter Beyer mener at skillet mellom disse to ikke lenger bør være den fundamentale måten å organisere forskningen på, for i en kombinasjon kan begge innfallsvinklene være relevante i forhold til hvordan religionsbegrepet forstås (Beyer 2001:429).

Roberto Cipriani er blant dem som forsøker å gå videre fra det å enten ha en substansiell eller en funksjonell definisjon (Cipriani 2001:293). Han danner seg en religionsforståelse som inkluderer begge disse karakteristikene ved religionsbegrepet: "The essential content of religion is values ... The function of religion appears to be that of diffusing values". (Cipriani 2001:304).

Thus we resolve the polemic between substantive and functional definitions. In the substantive sense the constituent elements of a religion are the values it teaches and propagates, whilst in the functional sense the task of religion, especially when it appears prevalently in a particular historicogeographical framework, is that of providing key linkage points for community life, social action, and the "rational choices" to be made in the light of established guidelines, and to be brought to life in everyday life and basic existential choices. Cipriani 2001:300).

Religion er både funksjon og substans. Her gjøres ikke disse til to motpoler, men til to utfyllende innfallsvinkler som sammen forteller mer om religionsbegrepet enn den ene ville gjort alene.

For disse to vil uansett ofte overlappe hverandre. Det er vanskelig å si noe om det ene aspektet uten å si noe om det andre. Luckmann fremstilles av Peter Beyer som en funksjonalist (Beyer 2001:423). Og han sies å ha en funksjonell forståelse av religionsbegrepet når han ifølge Cipriani fremlegger symbolske univers som sosialt objektiverte meningssystem som gjennom sosiale prosesser faller inn under hans forståelse av religionsbegrepet (Cipriani 2001:292). Men Luckmanns forståelse er ikke ensidig funksjonell, for med hans moderne religiøse tema foreslår han noe substansielt (Luckmann 2004:127). Han definerer med andre ord religionsbegrepet også som noe substansielt, religion kan fortsatt

som individets totale livsoppfatning som videre består av spesifikke elementer, eller substanser.

Dette gjelder også for Peter Berger, som starter med en substansiell forståelse som sitt utgangspunkt (Berger 1967:177). Han definerer religion som et menneskelig tiltak som etablerer et hellig kosmos: "Religion is the human enterprise by which a sacred cosmos is established". (Berger 1967:25). Men religion er også en nomisk konstruksjon som skal holde trusselen om kaos i sjakk (Berger 1967:27). Dermed kommer også noe funksjonelt inn i bildet, for denne nomiske konstruksjonen får med dette funksjoner knyttet til seg. Det kan med en slik definisjon diskuteres om religion har noen primære sosiale funksjoner knyttet til seg som er grunnleggende både for individet og for samfunnet. Emile Durkheim sin religionsforståelse kan også vise hvordan det er vanskelig å plassere noen i en bestemt leir, for ofte befinner beina seg i begge. Grace Davie mener at Durkheim hadde et funksjonelt perspektiv (Davie 2007:19). Mens det av Cipriani hevdes at definisjonen hans var substansiell (Cipriani 2000:2). Og videre i følge Berger definerer Durkheim religion først substansielt gjennom dikotomien mellom det hellige og det profane før han ender opp med en funksjonell definisjon som omhandler religionens sosiale funksjoner (Berger 1967:176).

Eksemplet om stolen kan igjen brukes her for å vise en fordel ved en kombinasjon av en funksjonell og en substansiell forståelse som to perspektiver som kan utfylle hverandre. Dersom en stol kun defineres gjennom sin funksjon som noe mennesker bruker til å sitte på, vil ikke denne definisjonen klare å skille stolen fra krakker, benker eller stubber, andre ting mennesker bruker til å sitte på. På den andre siden, vil ikke en ren substansiell definisjon fortelle noe annet enn sin del av historien. Den vil ikke fortelle noe mer om stolen enn hvordan den ser ut og interessante spørsmål som hva den gjør eller hvorfor den er blitt slik den er vil stå ubesvart. I en kombinasjon kan disse to sammen fortelle mer om stolen enn den ene kan alene, sammen danner de et mer helhetlig bilde og ved at de ofte overlapper hverandre trenger de ikke være de motsetningene de ofte fremstilles som.

### **3.3. Religionsbegrepet og det hellige**

Vi vil i denne avhandlingen fremstille begrepet det hellige som et videre og et mer omfattende begrep enn noe som kun er relatert til den tradisjonelle bruken av religionsbegrepet. Det

virker å være enighet om at i det moderne samfunnet har institusjonalisert religion mistet sitt monopol over det hellige og at andre sektorer har overtatt mange av de funksjonene som tidligere tilhørte religionsinstitusjonen (Fenn 2001:3). Det moderne samfunnet har blant annet utviklet egne former for sekulær autoritet der det hellige lokaliseres i kontekster som står utenfor de tradisjonelle religionsinstitusjonene. Det hellige forstås som en videre kategori enn religion, og religion som en videre kategori enn det hellige (Nielsen 2001:128). Disse to står i en relasjon, men den ene omfattes ikke av den andre.

Med at ingenting er hellig i seg selv som utgangspunkt, kan det også innebære at det som er hellig ikke er statisk, men at det hellige er noe som står i en dialektisk relasjon til dets sosiale kontekst. Det hellige blir dermed dynamisk og relativt i forhold til dets sosiale rammer. Hva som helst kan med dette komme inn under kategorien det hellige, for denne egenskapen er ikke naturlig iboende et objekt, men en kvalitet som blir tillagt den utenfra av mennesket (Demerath 2001:217). Hvis et fenomen ikke er naturlig, altså at fenomenet er subjektivt og et resultat av menneskelig mentalitet, så er det sosialt (Emile Durkheim, gjengitt i Smith 2004:104). Det er ikke fenomenets naturlige komponering som avgjør dets hellige eller profane kvalitet, det er ingenting som i seg selv er karakteristisk ved et hellig objekt, denne egenskapen blir tillagt objektet utenfra. Dette gjør at alt kan bli gjort hellig (Durkheim 1965:52).

Begrepene religion og det hellige vil vi ikke forstå som to synonymmer. Det hellige er ikke en kategori som kun hører religionen til (Anttonen 2000:274). Dersom en religion kan sies å være en overordnet struktur bestående av elementer som sammen utgjør en helhet, så er det ikke slik at ethvert element i det som konstituerer en religion er religion i seg selv. Et slik element kan være nattverden innenfor kristendommen, som ikke i seg selv er en religion, men som kan ses på som et hellig element som sammen med andre elementer konstituerer det som kalles kristendom. Religionsbegrepet blir da også videre enn begrepet det hellige, for ikke alle disse elementene trenger å være hellige. Det hellige blir ikke synonymt med religion, for ikke alt ved religionen er hellig og ikke alt ved det hellige hører inn under den tradisjonelle forståelsen av religionsbegrepet (Hervieu-Léger 2000:58). Men uten og forstås som synonymmer, så kan disse to forstås som to aspekter ved hverandre. Det hellige er et av mange aspekt ved religion, og religion er et av mange aspekt ved det hellige (Anttonen 2000:274).

Det durkheimske konseptet om det hellige kan sies å kun være akseptabelt dersom en ikke krever at det skal karakterisere hele den religiøse virkeligheten (Hervieu-Léger 2000:50).

Dette vil være i overenstemmelse med begrepene slik vi fremstiller dem her. Vi fremstiller dem begge som mer omfattende enn at de kun relateres til den andre. Begge vil være et element innenfor den andre, men ingen vil være en fullstendig karakteristikk av den andre. Slik kan det hellige knyttes til ting som tradisjonelt har falt utenfor religionsbegrepet, til ting som vi vil kalle sekulære ting, og som vil beholde sin plassering under kategorien det sekulære selv om det sakraliseres og gjøres hellig. For selv om en ting gjøres hellig, må det ikke nødvendigvis settes i relasjon til den tradisjonelle forståelsen av religionsbegrepet. Vi kan for ordens skyld også ta med at det hellige og det sekulære, slik som med det hellige og religionsbegrepet, blir to begreper som er mer omfattende enn hverandre, og at motsatsen til det hellige vil vi si er det profane, og ikke det sekulære. Slik det hellige og religionsbegrepet ikke er to synonymer, er heller ikke det sekulære og det profane to synonymer.

Det hellige blir dermed også et aspekt ved det sekulære, slik det blir et av mange aspekt ved religion, og både sekularitet og religion og blir aspekter ved det hellige. Dette innebærer at noe som sakraliseres ikke nødvendigvis blir religion i tradisjonell forstand, men at det kan ses på som noe hellig og sekulært. Ting kan beholde sin sekulære status selv om det sakraliseres og gjøres hellig. Begrepet det hellige i en kombinasjon med en funksjonell religionsforståelse har fått kritikk for at definisjonen av religion blir så vid at alt menneskelig kan kalles for religion (Cipriani 2000:5). Dette kan nok også være tilfellet dersom menneskelig transcending av biologisk natur legges til grunn som forutsetning for religion og alt annet som kan kalles menneskelig.

Men her vil vi presisere at selv om religion er transcending, trenger ikke all transcending å forstås som religion. Alt hellig er også transcending, men ikke all transcending er hellig. Religion og det hellige må ikke nødvendigvis sidestilles med det funksjonelle aspektet ved mennesket som frembringer det, og ved å skille mellom begrepene religion, det sekulære og det hellige slik vi har gjort ovenfor, prøver vi å unngå den normative sammenkoblingen mellom den primære funksjonen og dens sekundære substans. Ved at det hellige ikke er synonymt med religion, kan hellige ting forstås som elementer innen et religiøst eller et sekulært system, samtidig som dette går begge veier ved at det religiøse og det sekulære også blir kvaliteter på elementer innen kategorien det hellige. Med et slik perspektiv kan religion ses på som en slags administrering av blant annet hellige ting, samtidig som det åpner for at det hellige også kan bli administrert sekulært.

### 3.3.1.Administrering

Med henvisning til det som er skrevet ovenfor vil vi i denne avhandlingen forsøke å anvende en forståelse av religion som en måte å administrere det hellige på. Eller mer presist som én av måtene å administrere hellige ting på. For vi har lagt opp til at det finnes flere måter å gjøre dette på, og at de hellige tingene som administreres også kan være flere. Som vi husker, kom vi frem til at ikke hvert element innenfor en religion er religion i seg selv, noe vi eksemplifiserte med nattverden som heller er et element som sammen med andre hellige ting konstituerer noe vi kaller en religion. Kristendommen, som en konkret form for religion, ser vi dermed som en fellesbetegnelse som er satt på noe som administrerer flere hellige ting som ikke i seg selv er religion, og kristendommen, og andre konkrete former for religion som kan defineres med henvisning til deres substanser, blir spesifikke samlinger av hellige ting.

Med utgangspunkt i det forholdet vi satte opp mellom det hellige og religionsbegrepet, vil hellige ting også sekulært kunne administreres og settes i system av andre ting enn det som tradisjonelt har blitt kalt for religion. Det sekulært hellige kan forbli sekulært selv om det sakraliseres ettersom vi ikke forstår det hellige og religionsbegrepet som to synonymer som omfatter hverandre. På denne måten må ikke alt som sakraliseres nødvendigvis plasseres inn under religionsbegrepet, og det sekulære kan, slik som religion, være en av måtene å administrere hellige ting på.

En slik forståelse kombinerer det funksjonelle og det substansielle, men vi kan si at vi tar et funksjonelt utgangspunkt ved at vi setter opp det funksjonelle som det primære og det substansielle som det sekundære. Administreringen av det hellige er det funksjonelle og hva det hellige er, hvilke varianter denne kategorien tar, er det substansielle. Administrering vil vi ikke si er det samme som institusjonalisering, men institusjonalisering er en måte å administrere på. Og administreringen og sakraliseringen av hellige ting kan i moderniteten også foregå utenfor religionen slik det hellige også kan finnes utenfor denne institusjonen. Denne administreringen kan også foregå på individnivå, og dette vil vi senere undersøke gjennom begrepet relevanssystem. Individet kan gjennom sitt relevanssystem administrere hellige ting uten at administreringen institusjonaliseres, og relativt i forhold til individet kan hva som helst i utgangspunktet være de hellige tingene som administreres i dets relevanssystem. Slik vil vi anvende disse begrepene i en forståelse av religion og det hellige, og modernitet og individ.



## **Kapittel 4 – Sosiologisk perspektiv**

I dette kapitlet skal vi ta for oss det perspektivet vi skal anvende i de neste kapitlene. Dette er teoriarbeidet som må til for at vi senere skal kunne analysere og forstå sakralisering. Vi kaller dette et sosiologisk perspektiv. Vi fokuserer her på mennesket som et sosialt vesen og på individets sosiale kontekst som det formes av og som danner et rammeverk rundt dets liv. Vi vil sette dette i sammenheng med en vitenssosnologi som skal hjelpe oss i tilnærmingen av forholdet mellom individ og samfunn.

Dette er vårt arkimediske ståsted. Når vi nedenfor tar for oss, for eksempel identitet, tillegger vi det fenomenet en sosiologisk forståelse. Dette er ikke ment å undergrave eller overse en biologisk eller en kognitiv forståelse av mennesket. Vi vil forsøke å inkludere også disse perspektivene, men det er et valg av fokus som lar oss rette vår fulle oppmerksomhet mot menneskets forhold til samfunnet og det dialektiske samspillet som dette forholdet preges av.

Her i kapittel 4 skal vi presentere den analytiske verktøykassen, der verktøyene er begreper som senere skal anvendes. Vi vil lansere begreper som vi setter i et analytisk perspektiv. Denne presentasjonen skal lede opp til en dialektisk forståelse av individet og samfunnet, som blir forutsetningen for å kunne i de neste kapitlene snakke om modernitet og identitet, som henholdsvis den objektive og den subjektive siden av denne dialektikken.

### **4.1. Individet og samfunnsstrukturen**

Individet og samfunnet er uløselig knyttet til hverandre. Mennesket kan ikke fullstendig skilles fra samfunnet, slik samfunnet ikke fullstendig kan skilles fra mennesket. For samfunnet er et menneskelig produkt, det er et resultat av menneskelig aktivitet. Hvis vi likevel skal forsøke å skille mellom individet og samfunnet som to separate størrelser, for deretter å se nærmere på dette forholdet, et forhold mellom det subjektive og det objektive, er det først og fremst et analytisk skille vi utfører. Med det i bakhodet, kan vi si at av disse to størrelsene, er det samfunnet som gitt (Luckmann 2004:31).



Individet blir født inn i et samfunn som var der før det ble født. Dette påvirkes individet av, det er individet som må tilpasse seg samfunnet. Dette er på det helt grunnleggende planet forholdet mellom individ og samfunn. Det er det samfunnet individet fødes inn i som i utgangspunktet setter betingelsene og de sosiale rammene for dets liv. Individet vil for eksempel snakke et språk det ikke selv har lagd, et språk som vil påvirke dets mentale kategorisering av verden rundt seg. Det vil påberope seg rettigheter det ikke selv har skapt, og det vil bruke redskaper det ikke selv har konstruert. Individets bevissthet påvirkes av dets sosiale kontekst (Berger og Luckmann 2000:28). Selv om alle individer har en viss selvstendighet til å gjøre individuelle valg, vil disse valgene gjøres innenfor den sosiale strukturen som individet ble født inn i. Når dette er det grunnleggende forholdet mellom individet og samfunnet, så la oss først ta en titt på samfunnet, før vi beveger oss videre til individet og ser nærmere på forholdet mellom disse to analytiske størrelsene.

#### **4.1.1.Strukturen**

Et samfunn er summen av dets enkeltindivider. Det eksisterer bare i og gjennom dets medlemmer (Durkheim 1965:283). Samfunnet kan ikke eksistere uten om bevisstheten, eller mentaliteten, til medlemmene. Og et samfunn som er et produkt av aktiviteten til disse medlemmene, er et produkt av en aktivitet som videre har sin rot i menneskets antropologiske forutsetninger. Utenom denne menneskelige aktiviteten har ikke samfunnet i seg selv noe vesen eller noen virkelighet. Et samfunn er ikke bare rotfestet i menneskelig aktivitet, men er menneskelig aktivitet. Det er produktet av en fortløpende og kontinuerlig prosess. Det blir dermed ikke fiksert og ferdiglaget, for det står i en dialektisk relasjon med individet.

Et stabilt samfunn kan i sterkere grad fremstå som en objektiv realitet, noe som er gitt. Samfunnet er ikke noe en kan "ta og føle på", men dets effekt er reelle. Det kan fremstå som en objektiv realitet for individet som blir født inn i det, og det kan nok også av og til for individet virke som om det like virkelig som et fysisk objekt. For samfunnet har en realitet utenfor dets enkelte medlem. Det kan ikke reduseres til det enkelte individet, men det har ingen realitet utenfor summen av dets medlemmer. Det er og blir et menneskelig produkt, og er slik sett avhengig av menneskene, slik vi nedenfor skal se menneskene er avhengig av samfunnet (Durkheim 1965:389).

Samfunnet kan sies å ha en mentalitet. Denne mentaliteten kan også bli kalt andre ting, og Durkheims kollektive bevissthet, Marx sin superstruktur og Weber sin samfunnets ånd, er tidligere måter å omtale det som her menes med mentalitet. Med mentalitet menes noe som kan sies å være summen av bevisstheten til samfunnets enkeltmedlemmer, en bevissthetenes bevissthet, ikke en mentalitet som står utenfor mennesket. Samfunnets mentalitet er en slags totalitet av mentaliteten til alle mennesker som noen gang har levd, og mentaliteten til tidligere generasjoner former mentaliteten til nye generasjoner og deres betingelser for handling: "The tradition of all the dead generations weighs like a nightmare on the brain of the living". (Karl Marx, gjengitt i Vasquez 2010:125). At samfunnet har en mentalitet kan også vise en annen side av dialektikken, en slags indre dialektikk i samfunnet mellom dets mentale og fysiske strukturer, eller mellom basis og overbygning som Marx ville sagt.

Kunnskap overføres fra generasjon til generasjon og mennesket skylder mye av sin kunnskap fra samfunnet. Den dannes ikke bare på egenhånd i individets mentalitet, men også på bakgrunn av det kollektivt konstruerte sosiale rammeverket og dets mentalitet som gir individet mentale verktøy i form av kategorier og språk (Vasquez 2010:123). Dette er det sosiale individets epistemologiske fundament.

Men noe ligger også allerede biologisk i mennesket som fødes inn i samfunnet, et ikke-kulturelt grunnlag for individets dannelse av kunnskap (Thomas-Lawson 2000:77). Dette er mentale kognitive strukturer, som kan fungere som det biologiske menneskets epistemologiske fundament:

Our knowledge of phenomena is made possible by a priori structures of reason, a grid of categories, which organize sensory data, allowing us to apprehend reality in systematic and meaningful ways... As such, these structures serve as our epistemological foundations. (Immanuel Kant, gjengitt i Vasquez, 2010:60).

Mennesket kommer til verden med kognitive mentale forutsetninger for å kunne lære seg for eksempel språk (Thomas-Lawson 2000:75). Både gjennom dette ikke-kulturelle grunnlaget, og gjennom det sosiale grunnlaget eksemplifisert ved språk og kategorier som individet får av samfunnet, tolker det verden rundt seg og danner seg kunnskap.

Vi, som her skal fokusere på den sosiologiske siden ved mennesket, velger å ikke gå nærmere inn på individets mentale strukturer i denne omgang. Men, vi registrerer at dette gir både individet og samfunnet et individuelt aspekt, og vi begynner å ane konturene av et todelt

individ, noe vi kommer tilbake til senere. For å holde fokuset på det sosiologiske perspektivet, går vi her videre med de sosiale betingelsene som møter nye generasjoner.

Individet som fødes inn i et samfunn, fødes også inn i en mentalitet med et tilhørende kunnskapsbasseng. Det bassenget er kollektivt dannet av mennesker i fellesskap. Et menneske som produserer et redskap, beriker totaliteten av fysiske ting i den objektive verden. Når redskapet er produsert, blir det en del av det kollektive kunnskapsbassenget og kan av andre brukes og utvikles videre (Berger 1967:9). Nye generasjoner starter ikke med blanke ark, hver nye generasjon trenger ikke å finne opp hjulet på nytt. Kunnskapsbassenget vil være i stadig endring og vokse ved at nye generasjoner føyer til nye ting som kan baseres på noe som allerede var der. Et slik redskap, for eksempel en plog, blir et objektivt produkt med en egen sosialt tillagt logikk som vil påvirke mentaliteten til dem som bruker den. Den kan påvirke hvordan mennesket ser på og former den objektive verden rundt seg og slik påvirke den mentaliteten som skapte den (Berger 1967:9). Slik formes individet av samfunnets mentalitet, men i en dialektisk prosess mellom det subjektive og det objektive, formes også denne sosiale mentaliteten av individet og de nye generasjonene som fødes inn i den.

#### **4.1.2. Individet**

Mennesket innehar en spesiell posisjon innen dyreriket. Ulik andre pattedyr er mennesket i større grad uferdig ved fødselen (Berger 1976:4). Essensielle steg i menneskets utvikling tas først i årene etter fødselen, steg som hos andre pattedyr ble tatt allerede i svangerskapet. Andre dyr kommer inn i verden med spesialiserte egenskaper og instinkter som setter dem i stand til å takle sine omgivelser raskere enn menneskebarnet (Thomas-Lawson 2000:76). Dette gir andre arter et habitat som mestres nesten fra fødselen av. Men, for andre dyr representerer dette også en begrensning. De kan ikke leve i et habitat som ikke stemmer overens med deres medfødte forutsetninger, deres verden blir mer avgrenset enn åpen.

Menneskets mangelfullhet ved fødselen gjør at det ikke har et slik naturlig habitat (Berger 1967:4). Det blir ikke født inn i en verden det er i stand til å mestre på egenhånd fra starten av, det må selv lage seg en menneskeverden. Men dette, som tilsynelatende høres negativt ut, blir også menneskets fordel. Med forutsetninger som disse, er ikke mennesket i like stor grad som andre dyr bundet til geografiske betingelser. Der andre dyr ikke kan leve i

omgivelser som ikke stemmer overens med deres medfødte forutsetninger, er menneskets verden mer åpen ved at forholdet til de naturlige omgivelsene ikke er fastlagt i like stor grad. Mennesket har ikke et artsspesifikt miljø, men kan tilpasse seg slik at det kan leve under forskjellige forhold. Mennesket har med bakgrunn i dette etablert seg over store deler av jordas overflate (Berger og Luckmann 2000:64).

Menneskets verden er en åpen verden som av mennesket kan formes. Men, dette gjør også at mennesket selv må skape seg en menneskeverden for å kunne leve. Hvert menneskelige samfunn er et slik verdensbyggende tiltak: "Every human society is an enterprise of world building". (Berger 1967:3). Og slike menneskeverdener, kan vi kalle kulturer.

En kultur består av totaliteten av menneskets produkter, og det viktigste aspektet ved kulturen er samfunnet, som strukturerer menneskets forhold til andre mennesker. Kulturens formål er å gi mennesket de strukturene som er nødvendige for dets liv, strukturer som kompenserer for menneskets manglende biologiske utrustning fra fødselen. Redskapene for å skulle lære seg å mestre verdens naturlige omgivelser, er til stede i det biologiske mennesket. Men, da er det avhengig av å bli født inn i et allerede eksisterende samfunn som kan gi det den nødvendige tiden det trenger til denne læringsprosessen. Noe som igjen kan vise hvordan det er samfunnet som er gitt. Mennesket kommer til verden på en måte som gjør at det er avhengig av at visse sosiale strukturer allerede er på plass (Berger og Luckmann 2000:65). Mennesket kan på dette grunnleggende nivået sies å være avhengig av et samfunn (Durkheim 1965:389).

Denne avhengigheten av et samfunn som mangelen på et naturlig habitat medbringer, gjør mennesket til et grunnleggende sosialt vesen. Det ved fødselen uferdige mennesket ferdiggjøres ved at det kommer i kontakt med andre mennesker, med et samfunn (Berger 1967:5). Det innebærer ikke bare at mennesket er et flokkdyr som bor i kollektiv, og som mister sin "menneskelighet" dersom det støtes ut av fellesskapet. Det innebærer først og fremst at menneskets verdensproduserende aktivitet alltid er en sosial prosess. Det innebærer videre, at ikke bare er mennesket et sosialt vesen, det er også et sosialt produkt. Det er et produkt av de sosiale rammene det fødes inn i og som omgir det.

## 4.2.Dialektikk

Dialektikk er gjensidig påvirkning (Veiden 2000:9). Selve ordet dialektikk kommer opprinnelig fra gresk filosofi og henspiller på muligheten for at forskjellige standpunkt møtes og nye oppstår (Veiden 2000:14). Innen vårt sosiologiske perspektiv, vil dialektikk først og fremst innebære at mennesket og samfunnet står i en kontinuerlig relasjon der de påvirker hverandre gjensidig (Veiden 2000:9). Nye generasjoner av individer kommer til, og samfunnet forandres. Uten dialektikk ville ikke sosialiseringen av nye generasjoner inn i samfunnets orden vært noen prosess. Relasjonen mellom individ og samfunn kunne fort blitt sett på som statisk og fiksert, nesten mekanisk predeterminert i forhold til hvordan utfallet av sosialiseringen ville blitt, både for individet og for samfunnet.

Forholdet mellom individet og samfunnet er mer kompleks enn som så, hvis vi tar med i bildet at sosial orden er en fortløpende menneskelig produksjon (Berger og Luckmann 2000:68) Det er ikke bare samfunnet som påvirker mennesket, mennesket påvirker også samfunnet. Dette blir utgangspunktet for dialektikken dem i mellom.

Dette er en sammenblanding av perspektivene til Max Weber og Emile Durkheim, som henholdsvis fokuserte på individet og på samfunnet i sine forståelser av sosial virkelighet (Berger 1967:187). Og det at mennesket dialektisk kan påvirke samfunnet, er Karl Marx sin innsikt (Veiden 2000:9).

Samfunnet som et menneskeskapt produkt virker konstant tilbake igjen på den produserende, på mennesket. Enkelt sagt kan vi si at mennesket produserer samfunnet, som igjen produserer mennesket. Dette er den grunnleggende dialektikken mellom individet og samfunnet, noe som fører nettopp til at ingen av disse blir statiske og fikserte størrelser. De står i en uløselig relasjon der begge hele tiden er et resultat av den andre. Dette er også årsaken til at vi kan si at å leve i et samfunn er å ta del i denne dialektikken (Berger og Luckmann 2000:135).

Det at mennesket er et produkt av samfunnet samtidig som at samfunnet er et produkt av mennesket trenger ikke å være motstridende, men heller skildrende for den dialektiske karakteren som forholdet mellom individ og samfunn preges av (Berger 1967:3). Begge er hverandres samsvarende produkter. Dette skal vi forsøke å illustrere ved å ta for oss det som

kalles sosialiseringsprosessen. For den gjør samfunnet til en prosess, til et dialektisk fenomen, og det forsterker forståelsen av mennesket som et sosialt vesen.

#### **4.2.1.Sosialiseringsprosess**

Sosialiseringsprosessen er en prosess som kan deles opp i tre steg, eller faser (Berger 1967:4). Disse tre er eksternalisering, objektivisering og internalisering. Hver av disse fasene er også i seg selv en prosess, og gjennom disse tre kan forholdet mellom individ og samfunn, det subjektive og det objektive, forstås som en dialektisk gjensidig relasjon. I eksternaliseringsfasen blir samfunnet et menneskelig produkt, i objektiviseringsfasen blir samfunnet en sosialt objektivert virkelighet, og i internaliseringsfasen blir mennesket et sosialt produkt, et produkt av samfunnet (Berger og Luckmann 2000:76). Sosialiseringsprosessen viser samfunnets eksterne kvaliteter, det er gjennom denne prosessen at individet møter fellesskapets verdier og idealer som objektive ting, objektive ting som transcenderer samfunnets individuelle medlemmer (McGuire 2002:197).

Eksternalisering er den pågående utstrømningen av menneskers aktivitet, både fysisk og mental, på verden. Gjennom denne prosessen blir samfunnet et menneskelig produkt, et produkt av denne eksternaliserende aktiviteten. I eksternaliseringen gir mennesket mening til den objektive virkeligheten som det omgis av. Ethvert samfunn deltar i den evigvarende prosessen det er å bygge en meningsfull verden for mennesket å bebo:

Human existence is essentially and inevitably externalizing activity. In the course of externalization men pour out meaning into reality. Every human society is an edifice of externalized and objectivated meanings, always intending a meaningful totality. Every society is engaged in the never completed enterprise of building a humanly meaningful world. (Berger 1967:27).

Menneskets liv er essensielt og uunngåelig eksternaliserende aktivitet, det er en antropologisk nødvendighet (Berger 1967:4). Det er en prosess som er fundamental for skapelsen av, og opprettholdelsen av, sosial orden. Ingen eksisterende sosial orden kan utledes fra biologiske fakta og er ikke i sin empiriske manifestasjon biologisk gitt, men nødvendigheten av en sosial orden stammer fra mennesket manglende biologiske utrustning (Berger 1967:8). Sosial orden er ikke gitt av menneskets naturlige omgivelser, men er en fortløpende menneskelig produksjon, et resultat av menneskelig aktivitet (Berger og Luckmann 2000:68). Mennesket

er, på grunn av sine antropologiske forutsetninger, nærmest tvunget til å eksternalisere seg selv. Dermed skaper det kollektivt en menneskelig verden, denne fasens produkt er et samfunn for mennesket å leve i.

I sosialiseringsprosessen neste fase, objektiveringsfasen, blir samfunnet en sosialt objektivert virkelighet. I denne fasen blir menneskets produkt transformert inn i en objektivert verden. Objektiverte ting er produktene av eksternaliseringen og kan med det være både mentale ting, som idealer, og fysiske ting, som redskaper (Berger 1967:4). Disse produktene får en objektiv karakter ved at de skilles fra de som produserer dem. De får en natur som er ekstern og annerledes fra menneskene som var deres produsenter. De får sin nesten sin egen objektive realitet (Berger 1967:9). Den menneskeproduserte objektiverte verden blir noe ”der ute” som består av ting og som ikke lenger mennesket nødvendigvis har noen kontroll over (Berger 1967:9). Den objektiverte verdens menneskeskapte ting kan ikke av enkeltmennesket ønskes bort, selv om det skulle være misfornøyd med for eksempel en institusjon, et juridisk rettsideal, eller om en akkurat har snublet over en plog slått seg til blods.

Denne verden står utenfor individets subjektivitet, og selv om det er en menneskeskapt verden får den en karakter av å være en objektiv virkelighet med sin egen realitet. Men ved at objektiverte produkt er resultater av eksternaliseringsprosessen, blir de ikke noe som fullstendig kan sidestilles fra mennesket. Eksternalisering som konsept motvirker en slik måte å se samfunnet på (Berger 1967:8) Dette er vel mer åpenbart når det kommer til de mentale produktene, idealer vil selvsagt ikke ha noen selvstendig eksistens utenfor mennesket som må være til stede for å tenke dem, men dette kan sies også å gjelde for de fysiske produktene. Det fysiske objektet som av mennesket kalles plog vil ha en selvstendig eksistens, men utenfor mennesket vil ikke dette fysiske objektet være en plog. En virkelighet som er sosialt objektivert er et resultat av menneskelig aktivitet, i motsetning til den virkeligheten som finnes objektivt utenfor mennesket. Samfunnet blir et slik objektivert produkt med røtter i eksternaliseringen. Det er en sosialt objektivert virkelighet og ikke en virkelighet i seg selv, selv om det kan fremstå slik. Det å være i en kultur eller et samfunn innebærer å dele en spesifikk sosialt objektivert verden med andre.

Dette fører oss over til neste, og siste, fase i sosialiseringsprosessen som skildrer hvordan individet sosialiseres inn i samfunnets sosialt objektiverte orden. I den tredje fasen, internaliseringsfasen, blir mennesket et medlem, og et produkt, av samfunnet (Berger 1967:4). I denne fasen blir samfunnets objektiverte virkelighet til individets subjektive virkelighet. I et

forsøk på å klargjøre, kan individet sies å komme inn i sosialiseringprosessen i denne fasen. Verden utenfor individet, den sosialt objektiverte verden, blir en del av individets egen subjektive bevissthet (Berger 1967:4). Mennesket får på en måte eksternaliseringen slått tilbake på seg selv. Den menneskeproduserte verden gis tilbake til individet i internaliseringsprosessen. Gjennom denne prosessen formidles det sosialt objektiverte til nye generasjoner som gjøres til medlemmer av samfunnet ved at det sosialt objektiverte deles med andre. Det objektive transformeres til det subjektive, samfunnets språk blir individets språk (Berger 1967:17). Nye generasjoner lærer det objektiverte å kjenne og det lærer seg å leve i et eller annet forhold til det (Berger 1967:15).

For ikke alle trenger å være fornøyd med idealene som råer i samfunnet en internaliseres i. Etterhvert som man blir eldre, og primærsosialiseringen er over, vil man kanskje forstå mer og mer at ting ikke er sånn de er bare fordi de er sånn, og at ting man er misfornøyd med kan forandres. Men den sosiale verdens intensjon er å bli tatt for gitt. Sosialiseringens suksess kan måles etter i hvilken grad dens virkelighet er tatt for gitt av individet, altså etter hvor vellykket internaliseringen er (Berger 1967:24). Det er bedre for stabiliteten til den sosiale ordenen hvis det objektiverte til en viss grad deles av nye generasjoner, at samfunnet overfor individet fremstår som en objektiv realitet som er gitt. Sosialiseringens suksess avhenger av at det opprettes et symmetrisk forhold mellom samfunnets objektiverte og individets subjektive verden (Berger 1967:15). Men totalt sammenfall mellom disse er både en empirisk og en teoretisk umulighet (Luckmann 2004:97). Det er mulig at det i noen samfunn fremstilles en slik perfekt sosialisering av individet inn i samfunnets orden, men da ville individet vært indoktrinert, og ikke internalisert. I internaliserte samfunn vil individet ha kreativ frihet til å videre eksternalisere seg selv på samfunnet. Det vil ikke være gitt av sosialiseringen hvordan denne eksternaliseringen blir.

#### **4.2.2. Samfunnet, en dialektisk prosess**

”Society is a dialectic phenomenon in that it is a human product, and nothing but a human product, that yet continuously acts back upon its producer”. (Berger: 1967:3). Sosialiseringprosessen gjør samfunnet til en prosess, til et dialektisk fenomen. Det er et menneskelig produkt som hele tiden slår tilbake på mennesket som også er dets produsent.



Samfunnet kan sies å være summen av denne prosessens tre faser (Berger 1967:81). Det vil være i en kontinuerlig dialektisk utvikling med individet og de nye generasjonene som fødes inn i det. Det som er sosialt objektivert, for eksempel samfunnets idealer, er dermed heller ikke statisk, men noe som utvikles i takt med nye generasjoner.

Sosialiseringsprosessen stopper ikke ved internaliseringsfasen (Berger 1967:19). Den verdensbyggende aktiviteten som ethvert menneskelig samfunn er involvert i er en prosess som aldri slutter (Berger 1967:27). Sosialiseringsprosessens faser pågår kontinuerlig hele tiden, og også hele tiden om hverandre. Disse fasene kommer ikke etter hverandre i en bestemt rekkefølge, der den ene slutter og en annen begynner. Hver av disse fasene, som vi husker at i seg selv er en prosess, foregår også på egenhånd, men ikke adskilt fra de andre. Når vi skiller mellom disse fasene og lager en rekkefølge der vi kaller dem den første, den andre og den tredje fasen er det igjen et analytisk skille vi utfører. Og dette gjør vi av systematiske årsaker. Vi deler opp denne prosessen slik at dens forskjellige elementer kan skilles fra hverandre og ses nærmere på opp i mot hva de gjør.

Hvis internaliseringsfasen ses for seg selv, og ikke som en del av en større dialektisk prosess, vil det bli en slags mekanisk determinisme der samfunnet produserer mennesker slik årsaker skaper effekter i naturen (Berger 1967:19). Det individuelle og menneskelige aspektet ved den kontinuerlige skapelsen av samfunnet, altså eksternaliseringen, ville blitt oversett. Grunnlaget for hva som eksternaliseres kan riktignok sies å ligge i hva som har blitt internalisert, og individets eksternalisering blir derfor på en måte sterkt påvirket av den sosiale ordenen og den sosiale mentaliteten det ble internalisert inn i:

Every individual is therefore in a two-fold sense predetermined by the fact of growing up in a society: on the one hand he finds himself a ready-made situation and on the other he finds in that situation preformed patterns of thought and of conduct. (Karl Mannheim, gjengitt i Vasquez 2010:128).

Men på en annen måte får denne prosessen også et individuelt kreativt aspekt der mennesket kan produsere nye ting innenfor det gitte rammeverket som den sosiale konteksten utgjør:

Men make their own history, but they do not make it just as they please; they do not make it under circumstances chosen by themselves, but under the circumstances directly found, given and transmitted from the past. (Karl Marx, gjengitt i Vasquez 2010:125).

Som vi husker, er det samfunnet som er gitt for individet, men individet er ikke gitt for samfunnet. Det er ikke gitt hvordan individet vil bli, eller hvor vellykket internaliseringen vil være. Dette åpner for at nye generasjoner vil eksternalisere noe nytt eller annerledes og

dermed forandre det som er sosialt objektivert, noe som videre vil få konsekvenser for internaliseringen. Slik blir samfunnet en dialektisk prosess som går ad infinitum så lenge mennesker er til stede. Mennesker skaper samfunnet, samtidig som mennesket er et produkt av samfunnet. Uten sosialiseringens dialektikk, ville ikke samfunnet vært en prosess, og individets forhold til det ville vært statisk. Selv om det grunnleggende forholdet mellom våre to analytiske størrelser er at samfunnet er gitt for individet, preges det likevel av en dialektikk som gjør samfunnet til en prosess.

### **4.3. Identitet**

Ordet identitet kommer fra konseptet om likhet og impliserer noe homogent (McGuire 2008:205). Det vil her defineres som det som knytter individet til andre individer. Gjennom sin identitet knytter individet seg til større og mindre fellesskap. Med større fellesskap menes ting som nasjonen og med mindre fellesskap menes ting som vennekretsen og familien. Individets identitet er grunnlaget for at mennesket kan være det sosiale vesenet det må være. For mennesket er, som vi så, et sosialt vesen. Og sosialt må det være ettersom det står i et avhengighetsforhold til samfunnet, for å kunne leve må det eksistere innenfor et fellesskap. Dersom individet mister all tilkobling til samfunnet, faller utenfor alle sosiale fellesskap, vil det befinne seg i en anomisk tilstand (Berger 1967:49). Anomi innebærer å være verdensløs, separert fra den sosiale verden og er katastrofalt for individet ved at det i en slik situasjon mister sin virkelighet og sin identitet. All mening som tillegges eksistensen opphører, og dette er noe som vi senere skal se problematiserer individets identitet i det moderne samfunnet, der tilhørighet til et fellesskap ikke er gitt, men noe individet selv må skape.

Grunnlaget for identitet er et annet fundamentalt aspekt ved menneskets antropologiske konstitusjon, evnen til å transcendere sin biologiske natur (Luckmann 2004:61). Slik som med andre dyr er mennesket i naturen med sin fysiske kropp, men i motsetning til andre dyr har mennesket et sinn og mentalitet som gjør at det samtidig er utenfor naturen (Ingold 1996:113). Denne transcenderingen innebærer menneskets evne til å ta et steg ut av den umiddelbare strømmen av tid, til å distansere seg fra seg selv, slik at det kan se seg selv utenfra, både gjennom sine egne og andres øyne. En slik distansering tillater oppbygging av tolkningsskjema og relevanssystem. Ved å distansere seg fra strømmen av tid

og den umiddelbare opplevelsen kan fortid, nåtid og fremtid integreres i en sosial og moralsk relevant biografi for individet (Luckmann 2004:63). En biografi som er unik for individet og et sentralt element i dets identitet.

Mennesket kan transcendere og stige over det partikulære for deretter å kunne generalisere å tenke universelt (Immanuel Kant, gjengitt i Durkheim 1965:306). Dette gjør at mennesket kan se over individnivået og se seg selv som en del av noe større, som en del av et fellesskap, og individet får sin identitet ved å handle gjennom en kollektivt konstruert verden: ” Human beings gain their identity by acting in and through a collectively constructed world”. (Karl Marx, gjengitt i Vasquez 2010:125). Den verden som mennesket erfarer består til enhver tid av to deler, en subjektiv og en objektiv del (James 1961:386). Individet transcenderer sin biologiske natur og blir et selv ved at det sammen med andre transcenderende selv bygger opp en menneskelig verden med sosialt objektiverte meningsunivers (Luckmann 2004:63). Identitet blir et sosialt fenomen. Det blir noe en har sammen med andre, en prosess som foregår i samspill med andre mennesker, i dialektikken mellom den subjektive og den objektive verden som mennesket erfarer. Eller enklere sagt, i dialektikken mellom individet og samfunnet (Berger og Luckmann 2000:173).

#### **4.3.1.Individet og selvet**

Homo duplex, homo duplex! ... the first time that I perceived that I was two was at the death of my brother Henri, when my father cried out so dramatically, ” He is dead, he is dead!” While my first self wept, my second self thought, “How truly given was that cry, how fine it would be at the theatre”. (Alphonse Daudet, gjengitt i James 1961:144)

Dette sitatet illustrerer hvordan menneskets selv kan ses på som todelt. Et menneske har kapasitet til å være til stede, rent fysisk, og mentalt, ”langt borte”, samtidig. Med andre ord kan mennesket transcendere den sosiale situasjonen det befinner seg i, for deretter å reflektere over den. Det er utgangspunktet for individets todelte selv.

Vi har vel alle sittet i både mer og mindre interessante skoletimer i innelukkede klasserom å ”fulgt med” mens læreren har snakket og undervist, samtidig som hodet og tankene har vært langt avgårde. Det som i dette sitatet kalles for det første selv kan oppføre

seg og spille rollen korrekt i forhold til den sosiale situasjonen det befinner seg i, samtidig som det andre selv kan reflektere over både situasjonen og oppførselen.

Dette er en oppdeling av menneskets selv som kan gjøres av analytiske årsaker. Todelingen som tanken om homo duplex fremstiller er nyttig når vi skal sette individet i en sosial kontekst, samtidig som vi skal beholde det individuelle aspektet av identitetsfenomenet. Mennesket som homo duplex kan vise denne dialektikken mellom individ og samfunn, mellom menneskets personlige og sosiale del, samtidig som det også blir en slags indre dialektikk i mennesket mellom det første og det andre selvet. En slik indre dialektikk i individet kan settes i sammenheng med den indre dialektikken i samfunnet, og slik kan vi senere bruke det i en forståelse av individet i moderniteten.

Det første og det andre selvet kan også kalles for jeg og meg (Giddens 1991:52). Det første selvet, eller meget, er den delen som handler og spiller sosiale roller. Det andre selvet, eller jeget, er den delen som reflekterer og som observerer det meget gjør. Gjennom meget blir individet et sosialt vesen, mens jeget er den subjektive siden av selvet. Dette kan på en måte føre til at individet, rent analytisk, får to former for identitet, en sosial og en personlig, samtidig som det også vil være et spørsmål om det er identitet mellom disse to formene for identiteter. Meget er den delen av selvet som står i relasjon til andre mennesker, til andre selv som individet møter på sin vei. Det er denne delen av selvet som knytter individet til samfunnet og til de fellesskap det er en del av.

Den todelingen av selvet som homo duplex illustrerer er bakgrunnen for å kunne snakke om det som kalles personlig identitet. For individet har også en personlig identitet, et jeg som har refleksiv bevissthet som grunnlag (Giddens 1991:58). Denne refleksive bevisstheten er karakteristisk ved menneskelig handling, de situasjonene som individet beveger seg i gjennom livet blir refleksivt overvåket av jeget. Mennesket er refleksivt i forhold til sine handlinger, noe som er utgangspunktet for denne dualiteten som homo duplex fremstiller. Alt kunne vært gjort annerledes, og livets mange valgmuligheter åpner for en inkongruens i identiteten mellom jeget og meget. Et reflekterende jeg kan være misfornøyd med sin sosiale situasjon og gjøre selvets identitet problematisk.

### 4.3.2. Identitet og samfunnsstruktur

Et samfunn og dets institusjonelle verden, som begge riktignok er menneskelige produkt, kan oppfattes av individet som objektive virkeligheter (Berger og Luckmann 2000:75). Et individ har ikke annet valg enn å forholde seg til virkeligheten slik den sosialt fremstilles, og for selvet får det konsekvensen at det vil utvikle seg innenfor de sosiale rammene individet befinner seg innenfor. Selv-identiteten blir noe grunnleggende sosialt (McGuire 2002:52). Den blir konstruert gjennom interaksjon med andre, som har hatt de samme sosiale forutsetningene for utviklingen av sine selv. Her menes ikke at den sosiale konteksten nødvendigvis har vært lik, men at også andre selv er på samme måte som ens eget utviklet under forutsetningene til et sosialt rammeverk som det befinner seg innenfor. Men identiteten blir ikke dermed deterministisk fiksert av individets sosiale rammer. For som vi så, er det et individuelt aspekt ved internaliseringsprosessen. Her kan vi legge til at dette er blant annet individets unike sosiale biografi og den dynamiske identiteten som i samspillet med andre er en dynamisk og kontinuerlig prosess.

Identiteten består av det som er internalisert av individet. Den er formet av sosiale prosesser (Berger og Luckmann 2000:173). Det som er internalisert av individet, er noe samfunnet har gjort tilgjengelig for det. I sosialiseringens tredje fase blir mennesket et produkt av samfunnet. Selvet, og den personlige identiteten, blir et subjektivt uttrykk for det sosialt objektiverte (Berger 1967:4). I internaliseringsfasen blir samfunnets objektiverte virkelighet til individets subjektive virkelighet. Verdenen utenfor individet, den sosialt objektiverte verden, blir en del av individets egen bevissthet. Det sosialt objektiverte virkelighetsbildet som individet fødes inn i har et relevanssystem, som gjennom sosialiseringens prosessen blir utgangspunktet for individets relevanssystem. Altså er individets relevanssystem et subjektivt uttrykk for de sosiale relevanssystemene. Både de subjektive og de objektive relevanssystemene vil være i konstant utvikling ettersom sosialiseringens prosessen aldri opphører, og det subjektive relevanssystemet utgjør et bærende element i individets personlige identitet (Luckmann 2004:86).

#### 4.4.Relevanssystemets hierarki

Det å klassifisere er en grunnleggende kognitiv aktivitet som mennesket naturlig utfører. Denne aktiviteten gir orden til naturen og verden rundt mennesket, og er et fundamentalt aspekt ved menneskets mentalitet (Martin 2000:45). Det første den menneskelige mentaliteten gjør med et objekt er å klassifisere det sammen med, eller i relasjon til, andre objekter (James 1961:26). Mennesker observerer naturen og verden rundt seg, for deretter å klassifisere den slik at den blir forståelig og menneskelig meningsfull (Martin 2000:45). Språk er en måte å klassifisere på som skaper en slik orden, gjennom språket skapes det en klassifiserende orden på verden og erfaringer. Når et objekt eller en erfaring kategoriseres og navngis tas det ut av kaoset og strømmen av umiddelbare opplevelser og gis stabilitet som en egen ting (Berger 1967:20). Slik danner også språket et grunnlag for kunnskap. Både som forutsetning for menneskets mentale kategorisering, og fordi menneskelig kunnskap om en ting kommer like mye fra dens språklige klassifisering som fra tingen selv (Immanuel Kant, gjengitt i Vasquez 2010:60). Dette gjør at det vil finnes flere former for kunnskap. Kunnskap om en ting er ikke det samme som selve tingen (James 1961:379). Klassifisering er dermed ikke bare en vitenskapelig aktivitet, men også en måte for mennesket å orientere seg i verden på.

Denne klassifiserende aktiviteten fører til at mennesket arrangerer sin subjektive virkelighet i et betydningshierarki (Luckmann 2004:71). Et betydningshierarki er en hierarkisk organisering og administrering av mening der noen ting blir viktigere enn andre ting. Og noen ting blir ytterst viktige basert på meningen de tillegges. Mening refererer til tolkning av situasjoner og hendelser innenfor en større referanseramme (McGuire 2002:26). Relevanssystemet består av en slik betydningshierarki, det er et meningssystem organisert etter relevansen ting får etter at det har blitt tolket og av mennesket tillagt mening.

Det kan her være på sin plass å skyte inn at relevanssystem og meningssystem på mange måter ser ut til å være samme ting, og at det er begrepet meningssystem som er vanligst å bruke. Her velger vi å heller bruke begrepet relevanssystem om dette systemet. Det gjør vi for å konkretisere og bedre skildre hva vi snakker om. Et relevanssystem er et meningssystem organisert etter relevans. Det er et mer spesifikt uttrykk for et meningssystem som er strukturert i et betydningshierarki der ting får sin plassering etter hvilken mening og relevans det har for individet, etter hvor viktig det vurderes å være for individets eksistens. Jo høyere man opp man kommer i dette hierarkiet, jo mer betydning og mer relevante blir disse

tingene for individets liv og identitet. Øverst finner man det som kan kalles det ytterst viktige (Luckmann 2004:73). Et relevanssystem er et system konstruert for det ytterst viktige, et system der det ytterst viktige og de andre elementene som det består av administreres.

#### **4.4.1.Relevanssystem og samfunn**

Det subjektive relevanssystemet får individet i internaliseringsfasen i sosialiseringprosessen. Det innebærer at hva individet har som ytterst viktig, eller øverst, i sitt system påvirkes i denne fasen av de objektive relevanssystemene til samfunnet som det fødes og internaliseres inn i. For også samfunnet har relevanssystem strukturert i et betydningshierarki (Luckmann 2004:96). Her kan idealer, som for eksempel ytringsfrihet, religionsfrihet og demokrati, ses på som ytterst viktige ting ved at de lokaliseres øverst i et relevanssystem som er sosialt objektivert. Hvert samfunn har sosialt objektivert sine egne ytterst viktige ting, og disse flyter nedover i det internaliserte individets relevanssystem (Luckmann 2004:104)

Et objektivt virkelighetsbilde er et grunnleggende element ved hvert samfunn og individets relevanssystem blir et subjektivt korrelat av det sosialt objektiverte relevanssystemet (Luckmann 2004:96). Ettersom individet får sitt relevanssystem i internaliseringsfasen, og fordi dette er et bærende element i individets identitet, kan individets personlige identitet ses på som et subjektivt uttrykk for de sosialt objektiverte meningssystemene til samfunnet som utgjør dets sosiale kontekst (Luckmann 2004:86). Individets relevanssystem vil uunngåelig være påvirket av denne sosiale konteksten, altså av det samfunnet det fødes inn i. Det vil ha et sosialt opphav, det vil ikke være noe individet konstruerer fra bunnen av selv ettersom det er samfunnet som er gitt, og det vil ikke være noe individet konstruerer i isolasjon ettersom mennesket er et sosialt vesen (McGuire 2002:30). Samfunnets objektiverte relevanssystem adresseres til individet gjennom internaliseringsfasen og lokaliserer dets liv i en meningsfull orden, men individet trenger ikke å bevisst oppfatte relevanssystemet som et konkret system (Luckmann 2004:86). Individet får sitt relevanssystem gjennom sosialiseringprosessen og det vil dermed ikke bli fiksert.

Individet internaliserer sosialt objektiverte relevanssystem, og bygger videre på og utvikler, disse relevanssystemene gjennom sosialiseringprosessen eksternaliseringsfase og objektiviseringsfase. Individets relevanssystem vil være påvirket av dets sosiale kontekst, men

det vil likevel til en viss grad være individuelt konstruert. Det vil være personlig og ha tilknytning til individets unike sosiale biografi. Det er ikke gitt av sosialiseringssprosessens sosiale rammer og kontekst hvordan det vil se ut (McGuire 2002:30). Selv om disse rammene danner bakteppet for hvilke elementer relevanssystemet kan bestå av i forhold til hva som er tilgjengelig og hvilke elementer individet kan velge mellom (Luckmann 2004:97). Ting som finnes i det subjektive relevanssystemet finnes også i et objektivt. Men forestillingen om et fullstendig sammenfall mellom de objektive og de subjektive relevanssystemene, slik at alle individer får det samme betydningshierarkiet i sitt system, hviler implisitt på en tanke om indoktrinering og perfekt sosialisering, noe vi ovenfor ble presenterte som både en teoretisk og empirisk umulighet (Luckmann 2004:97).

Det vil ikke være et slik sammenfall på grunn av det individuelle aspektet i sosialiseringssprosessen. Vi kan si at et relevanssystem er noe alle mennesker har, men at betydningshierarkiet i dette systemet kan variere fra person til person ettersom individer lever forskjellige liv. Det varierer både på grunn av individspesifikke sosial kontekster, og biologiske forskjeller i individene som fødes inn i samfunnet. Hvert individ får dermed forskjellige og unike sosiale biografier, noe som gjør at noen ting blir mer relevant for noen enn for andre. Dette gjør at hvert relevanssystem blir individspesifikt, fordi betydningshierarkiet varierer ved at forskjellige individer tillegger ting forskjellig relevans. Slik vil relevanssystemet gjenspeile det grunnleggende dialektiske forholdet mellom individet og samfunnet, mellom det subjektive og det objektive.

#### **4.4.2.Relevanssystem og identitet**

Innenfor et spesifikt samfunn, der individene har blitt sosialisert inn i en noenlunde lik sosialt objektivert virkelighet, kan relevanssystemene ligne på hverandre. Selv om sammenfallet ikke vil være fullstendig, må det også i internaliserte samfunn være et visst sammenfall mellom både de subjektive og de objektive relevanssystemene. Og mellom de forskjellige individuelle relevanssystemene, for at samfunnets medlemmer skal føle fellesskap til hverandre og dermed opprettholde et samfunn og sikre dets stabilitet. På samme måte som det ikke kan være full kongruens mellom relevanssystemene, og perfekt sosialisering, kan det heller ikke være full inkongruens. Hadde totalt mangel på sammenfall vært tilfellet, ville det ikke vært noen



mening i å snakke om en sosialt objektivert modell (Luckmann 2004:105). Det kan tenkes at samfunnets oppløselse i kaos ville vært resultatet av dette. Kanskje kan det med dette sies at sosialiseringen av individet inn i samfunnets orden er vellykket dersom betydningshierarkiet i de subjektive og de objektive relevanssystemene ligner på hverandre. Altså, at det som er ytterst viktig i dem begge til en viss grad deles.

Mennesker lokaliserer seg selv og sine handlinger i en større sosial orden gjennom sine relevanssystem (McGuire 2002:30). Det er gjennom dette at individet knytter seg til andre mennesker og til samfunnet. Relevanssystemet er ikke bare et bærende element, men også grunnlaget for individets identitet. Definisjonen av begrepet identitet som vi kom med tidligere, kan her utvides, eller konkretiseres. Ordet identitet, som vi husker kommer fra et konsept om likhet og homogenitet, kan nå videre innebære at individet knytter seg til andre individer ved at det er likhet i deres relevanssystem. Et samfunn, fortsatt forstått som summen av dets enkeltmedlemmer, vil da kjennetegnes ved at det er identitet mellom relevanssystemene til dets enkeltmedlemmer. Forutsetningen for å kunne forstå fenomenet identitet på denne måten er at det finnes både objektive og subjektive relevanssystem. Dette fører oss over til neste kapittel om modernitet, som er en mer spesifikk utgave av den objektive siden ved dialektikken mellom individ og samfunn.

## Kapittel 5 – Modernitet

I dette kapitlet skal vi ta for oss den formen for samfunn som kalles modernitet, den nåværende samfunnsformen. Som andre former for samfunn danner moderniteten de sosiale, eller de objektive, rammene rundt individets liv. Den vil med dette også danne de sosiale rammene rundt sakraliseringsprosessen.

Ved å fokusere på moderniteten, skal vi her ta for oss den ene siden av dialektikken i samspillet mellom individ og samfunn. Vi skal se hva som kjennetegner modernitetens struktur, og hvordan dette får konsekvenser for individet og for sakraliseringen. Vi starter med å introdusere det moderne samfunnet ved å kontrastere det opp imot tidligere, eller andre, måter å ordne samfunn på.

Det før-moderne samfunnet skilte seg fra moderniteten ved at det var religionen, representert ved kirken, som var den overordnede institusjonen. Det var den som var overliggende og som omfattet alle de andre av samfunnets institusjoner. Det var en religiøst bestemt samfunnsorden, en "age of faith", der de sosiale rammene rundt individets liv var religiøse (Casanova 1994:16). Samfunnsstrukturen garanterte et kristent liv og fokuset var ikke på personlig tro, men institusjonell tilhørighet. Alle var medlemmer av kirkeinstitusjonen som også hadde overordnet autoritet over de andre av samfunnets institusjoner. Folk var per definisjon religiøse, hvis religiøsitet defineres som medlemskap i religionens institusjon. Men det var samfunnsstrukturen og individets sosiale rammer som var religiøse, ikke nødvendigvis menneskene som levde innenfor disse rammene. Individuell religiøsitet trenger ikke å være det samme som medlemskap i religionens institusjon.

Det er lite som tyder på at det har vært en tid da alle var religiøse, individet i det førmoderne samfunnet vet man lite om, men det har vært en tid med en religiøst bestemt samfunnsorden (Dobbelaere 2002:49). Denne før-moderne "age of faith" kunne nok ha elementer av "belonging without believing", at man var medlem i institusjonen uten å være personlig religiøs (Davie 2007:76).

Folk som lever innenfor den moderne samfunnsstrukturen kan på samme måte sies å per definisjon sekulære. De sosiale rammene rundt individets liv som det offentlige gir er i moderniteten sekulære. Modernitetens individer er medlemmer av en sekulær stat som har tatt over kirkens rolle som overliggende ved at den omfatter samfunnets institusjoner. Men dette

trenger ikke å være ensbetydende med at modernitetens strukturer gir betingelser overfor individet som gjør at det ikke er rom for religion, for den offentlige sfæren trenger ikke å være et fullstendig bilde av individets privatsfære.

Det aspektet ved sekulariseringsteorien som forteller om religiøs nedgang bør ikke bli tatt for gitt, selv om det kan se slik ut med modernitetens sekulære måte å ordne samfunnet på (Casanova 1994:17). Dette kan heller vise hvordan det er den offentlige sfæren som har blitt sekularisert, for ved differensieringsprosessen og skiftet i samfunnets mentalitet, som vi nedenfor skal ta for oss, er ikke lenger rammeverket rundt individets liv i moderniteten religiøs.

### **5.1.Fra differensiering til fragmentering**

Det moderne samfunnet er preget av en differensiert institusjonalisering som gjør at samfunnets institusjoner til en viss grad er autonome. Der det i tidligere samfunn var religionsinstitusjonene som representerte den overliggende strukturen, er differensieringen av sekulære sfærer ut av religiøse sfærer et av de sentrale aspektene og en av de viktigste karakteristikkene ved det moderne samfunnet (Asad 2003:81). Denne differensieringsprosessen innebærer hvordan det utviklet seg undersystemer som separerte seg fra den religiøse sfæren som tidligere omfavnet alle samfunnets institusjoner. I det moderne samfunnet får disse institusjonene i større grad en egen selvstendighet. De blir autonome undersystemer og ingen av dem får en overliggende autoritet over de andre institusjonene, eller over samfunnet generelt, slik religionsinstitusjonen hadde tidligere. Slike undersystemer kan for eksempel være økonomiske, juridiske eller velferdsinstitusjoner, og ved at de utfører sine egne spesifikke funksjoner utvikler de sin egen institusjonelle autonomi.

Velferdssystemet er et slik undersystem som har blitt differensiert ut av den religiøse sfære og utviklet en egen autonomi (Davie 2007:225). Kirkens helhetlige institusjon ble ved differensieringen splittet opp. I moderne samfunn er det ikke lenger kirken som er tilbyder av velferd, det er en oppgave som staten har overtatt og som har blitt sitt eget spesialiserte undersystem. Dette blir fremstilt som et sentralt aspekt ved sekulariseringen av Europa og europeere har en felles forståelse om at dette skal være statens oppgave (Davie 2007:226). Dette er ikke i like stor grad tilfellet i USA og det er heller ikke en unison prosess, men en

prosess som utspiller seg på forskjellige måter innenfor ulike samfunn. Hvordan denne funksjonen ble separert ut fra kirkens ansvarsområde varierer fra samfunn til samfunn (Davie 2007: 226). For modernitet er ikke et entallsfenomen, men en samfunnsform som kan organiseres på mange ulike måter og de differensierte undersystemene kan også organiseres på forskjellige måter.

Velferdssystemet kan også være et eksempel på dedifferensiering (Davie 2007:228). I flere land som har møtt økonomisk motgang har denne oppgaven blitt for tung for staten å bære alene og den har gått tilbake til kirken. Dette viser hvordan slike samfunnsprosesser kan være dynamiske, hvordan slike differensierte undersystem også kan gå tilbake til den religiøse sfære. Prosessen opphører ikke i den sekulære sfære.

Differensieringen kan på et nivå forstås som sekularisering. Kirkens ansvarsområder blir overført til staten slik kirkens gods ble det i den opprinnelige bruken av ordet sekularisering (Dobbelaere 2002: 22). Differensieringsprosessen kan dermed være en sekulariseringsprosess, og sekularisering kan videre forstås som et resultat av en latent prosess eller en manifest prosess (Dobbelaere 2002:19). Som en latent prosess er sekularisering promotør av funksjonell differensiering, og som en manifest prosess promoterte differensiering en institusjonell sekularisering av samfunnets offentlige sfære der det sekulære skulle være det autoritative. I den latente prosessen ble samfunnets undersystemer autonome og spesialisert opp i mot sine funksjoner, som et resultat av et skifte i samfunnets mentalitet. Det var rom i den kollektive bevisstheten for at kirken ikke lenger skulle være den overliggende institusjonen. Som en manifest prosess er denne differensieringen et resultat av en bevisst politikk som hadde som mål å sekularisere den offentlige sfæren i det moderne samfunnet.

Emile Durkheim sto for en slik manifest prosess da han sekulariserte det franske skolesystemet på begynnelsen av 1900-tallet (Dobbelaere 2002:19)). Han ville etablere et utdanningssystem som ivaretok de moralske verdiene til den franske republikken, de sekulære verdiene og idealene fra den franske revolusjonen. Durkheims mål var ikke å modernisere kirken eller dens lære, men å differensiere den ut av utdanningssystemet (Dobbelaere 2002: 21). Lenin sto også for en slik manifest sekulariseringsprosess da han i Sovjet separerte staten fra kirken og kirken fra skolen. En slik sosial sekularisering av den offentlige sfæren av det moderne samfunnet er en konsekvens av den funksjonelle differensieringsprosessen og den

påfølgende autonomiseringen av samfunnets undersystemer (Dobbelaere 2002: 189). Dette fikk også konsekvenser for kirkeinstitutionen.

Moderniteten er preget av at denne differensieringen er funksjonell, og ved institusjonenes separasjon fra den religiøse sfæren mistet religionsinstitutionen sin overliggende autoritet (Dobbelaere 2002:165). Dette ser ut til å innebære at det moderne samfunnets institusjoner er født ut av religionsinstitutionen, ved at de i moderniteten er differensiert fra den. De differensierte institusjonene vektlegger sin egen autonomi og deres legitimerende kilde er ikke religionen, men deres egen funksjonalitet og sekulære idealer som rasjonalitet (Dobbelaere 2002:166). Undersystemene legitimerer sin eksistens i moderniteten ved å sette seg i relasjon til det sekulære, ikke lenger ved å henvise til religionen (Luckmann 2004:52).

Den funksjonelle differensieringen er en prosess som fører til institusjonell spesialisering, som videre fører til at modernitetens institusjoner blir spesialisert opp i mot sine funksjoner. Dette har i moderniteten fått den konsekvensen at også kirken har blitt et slikt spesialisert undersystem. Religionsinstitutionen gjennomgår selv en differensieringsprosess som gjør at struktureringen av dem ligner på de andre av samfunnets institusjoner (Casanova 1994:36). Den differensierte religionsinstitutionen blir ikke lenger den som omfavner samfunnets undersystemer, det tidligere overliggende religionssystemet har selv blitt funksjonelt spesialisert i en autonom institusjon (Luckmann 2004:52). Og dette svekker religionens krav til universelle eller spesielt autoritative verdier. Religionsinstitutionen må, i likhet med de andre autonome institusjonene, legitimere seg sekulært. Og den er, i likhet med de andre autonome institusjonene, differensiert inn i sitt eget spesialiserte ansvarsområde i samfunnet. Kirken har blitt en institusjon blant institusjoner (Luckmann 2004: 113).

Det moderne samfunnet er preget av en slik økende spesialisering av institusjonelle områder, og kirken har i moderniteten blitt en av mange institusjoner som heller utfører spesifikke oppgaver enn en som har autoritet som forvalter av et totalomfattende kosmos. Den har blitt en spesialisert institusjon som i hovedsak skal ta for seg "det åndelige". En kan gå i kirken for å få utført konkrete gjøremål, en kan oppsøke kirken i forbindelse med bryllup, begravelse eller "åndelig påfyll", mens en oppsøker andre institusjoner i forbindelse med andre konkrete gjøremål (Davie 2007:96). Kirken representerer ikke lenger et helhetlig kosmos i den institusjonelt fragmenterte moderniteten. Den har blitt marginalisert i forhold til sin tidligere posisjon og dens autoritet er avgrenset til et tydelig myndighetsområde. Den skal

ikke blande seg inn i myndighetsområdene til de andre autonome institusjonene (Luckmann 2004:113). Dette gjør at religionen blir i moderniteten definert som en privatsak (Luckmann 2004: 104). Den offentlige sfære skal være sekulær. Kirkens makt ble begrenset til ”dens rette sfære”, til privatlivets sfære, og ”tro kan du gjøre i kirka” blir et modernitetens utsagn som illustrerer dette skillet mellom den offentlige og den private sfære.

## **5.2.Fra monopol til pluralitet**

Den differensierte strukturen i det institusjonelle området av det moderne samfunnet åpnet for pluralitet. I moderne samfunn er det ikke lenger en monopolistisk religionssituasjon ettersom også religionen har blitt et differensiert undersystem. Et pluralt og heterogent samfunn er et annet strukturelt trekk ved moderniteten (Asad 2003: 186). Med pluralitet menes hvordan et mangfold av forskjellige religiøse grupper alle er tolerert av den staten de befinner seg i og at de deltar i en fri konkurranse med hverandre (Berger 1967: 135). Det moderne samfunnets differensierte struktur åpnet plassen for at flere religiøse systemer kunne delta på det religiøse markedet på lik linje. Den religiøse institusjonen som tidligere var autoritær mistet sitt monopol og det plurale samfunnsbildet tvang religionen til å forandre seg, den måtte tilpasse seg den nye situasjonen (Dobbelaere 2002: 35). Religiøs pluralitet underminerer muligheten for at ett religiøst meningssystem skal dominere samfunnet som dets overliggende system (Luckmann 2004: 99).

Sekularisering er sammen med differensiering en prosess som fører til en slik plural situasjon. Ved at disse i tandem demonopoliserer og marginaliserer de religiøse institusjonene som tidligere representerte samfunnets overliggende system, åpnes det for at flere religioner kan være tilstedeværende innen det samme samfunnet. Det kan også virke som om de to prosessene, sekularisering og pluralisering, forsterker hverandre. Det er like mulig å si at pluralitet frembringer sekularisering som å si at sekularisering frembringer pluralitet, og dette er på grunn av det dialektiske samspillet mellom disse prosessene (Berger 1967: 155). Sekularisering og differensiering underminerer et monopol og frembringer pluralitet samtidig som pluralitet frembringer sekularitet ved at sosiale normer, idealer og verdier bringes ut av religionen og over på sekulær grunn. En grunn som er nøytral overfor de forskjellige differensierte religionsinstitusjonene og som de kan eniges om (Dobbelaere 2002: 157). Dette

innebærer ikke her at sekularitet er det samme som nedgang i individers religiøse tro, men heller at struktureringen av den offentlige sfæren i det moderne samfunnet er sekulær.

En annen konsekvens den plurale situasjonen får for religionen er at den ikke lenger tas for gitt når det religiøse markedet tilbyr alternativer til den tradisjonelle religionsinstitusjonen (Davie 2007: 53). Når ingen religion lenger blir tatt for gitt, kan individet selv velge seg sin egen religion. Den blir ikke lenger arvet, overført automatisk fra generasjon til generasjon. Når pluraliteten underminerer en monopolistisk religionssituasjon, gjør den også religion til et personlig valg. Men, den trenger ikke å føre til religiøst fravær i individenes privatsfære. Religiøs pluralitet har ført til at moderne samfunn har et religiøst mangfold, men fører ikke nødvendigvis til nedgang i religiøs tro (Davie 2007: 155). Men det har ført til at religionen har forandret seg, og at også individers religiøsitet har forandret seg. Når den plurale situasjonen frembringer flere religiøse systemer som alle hevder å ha enerett på hva som er det ytterst viktige, svekkes troverdigheten til dem alle (Luckmann 2004: 99). Det blir ikke i like stor grad som i før-moderne samfunn en overenskomst mellom det som er ytterst viktig for individet i dets subjektive relevanssystem og det som er det ytterst viktige i en av de mange offisielle religionsystemene. Individet står i moderniteten relativt fritt til å både velge og til å komponere sin egen religion, utenfor kontrollen til religiøse autoriteter.

### **5.3.En felles grunn?**

Med dette differensierte og plurale samfunnsbilde kan det se ut til at moderniteten først og fremst preges av å være fragmentert. Men det kan også være at det fortsatt finnes noe som er overordnet, noe som omfatter samfunnets institusjoner og som kan kalles en felles grunn. En sekulær grunn som lokaliseres til den offentlige sfæren i det moderne samfunnet og som de spesialiserte undersystemene må forholde seg til. En slik grunn kan være den sekulære loven i en moderne nasjonalstat, som beskytter sekulære idealer som religionsfrihet og ytringsfrihet og som gjør dem autoritative. Dette fører til at religionsinstitusjonene må delta i offentligheten på det moderne samfunnets sekulære premisser. En slik felles grunn kan også bidra til å opprettholde en plural situasjon ved at den sørger for at det ikke trenger å bli store konflikter mellom de forskjellige religiøse systemene, de vil godta hverandres nærvær. Men konflikt kan det bli hvis et religiøst, eller et sekulært, system ikke godtar den felles grunnen

ved å fornekte at det er de rådende sekulære idealene som skal være dem som er overliggende og som de må tilpasse seg til. Slik som ytterliggående islamistiske grupper kan gjøre i møte med den vestlige modernitetens sekulære ideal om, for eksempel, ytringsfrihet.

Men religionen kan tilpasse seg moderniteten, og sekularisering blir ikke det samme som bortfallet av religion (Davie 2007:60). Sekularisering blir i denne sammenhengen heller prosessen som gjør at det er den felles grunnen som blir autoritativ. Denne reorganiseringen av religionen gjør at den passer overens med det moderne samfunnet, ved at den ikke nødvendigvis eksisterer som en motpol til modernitetens overliggende sekulære idealer. For å være i overenstemmelse med moderniteten må religionen legge fra seg "det religiøse" i den offentlige debatten. Debatten i den offentlige sfæren styres av sekulære og rasjonelle prinsipper som religionen må tilpasse seg til, alle parter må debattere på felles grunn (Asad 2003:186). Men så lenge en representant for en religiøs institusjon debatterer på sekulært grunnlag, kan heller ikke denne arresteres av en sekulært motpart for ikke å være en legitim debattant. For den religiøses argumenter blir legitime og i overenstemmelse med moderniteten så lenge den forholder seg til de rådende sekulære prinsippene. En slik grunn tillater folk å ha forskjellige, og også gjensidig motstridende, årsaker for å støtte opp under en religiøst uavhengig sekulær etikk (Asad 2003:6). Noen vil støtte et sekulært ideal som religionsfrihet for å ha frihet fra religion, mens andre vil støtte dette sekulære idealet for å kunne være religiøse på den måten de selv vil. Dette er et modernitetens ideal som sammen med andre sekulære idealer som ytringsfrihet kan være en del av en overliggende felles grunn og som kan tas i bruk fra flere ståsted.

Den felles grunnen beskytter og bygger opp under det plurale mangfoldet i modernitetens offentlige sfære ved at religionsinstitusjonene ikke truer autonomiteten til de differensierte undersystemene. Den krever ingen overliggende autoritet og aksepterer det sekulære ved den felles grunnen. Når ikke lenger en religionsinstitusjon har overliggende autoritet over andre undersystemer, tillater den felles grunnen at folk fra forskjellige religiøse institusjoner deltar i den samme offentlige sfæren. Differensieringen, sekulariseringen og den plurale situasjonen førte til en felles grunn, og dette gjør den offentlige sfæren av det moderne samfunnet sekulær. Men dette utelukker ikke religion i individets private sfære.



## **5.4.Modernitetens mentalitet**

I moderniteten er det altså religionen som må tilpasse seg at den offentlige sfære er sekulær. Ingen form for kunnskap har lenger et sikkert grunnlag. Den kunnskapen som tidligere ble tatt for gitt blir det i moderniteten stilt spørsmål ved. Den gamle kunnskapsbasen kan ikke legitimere sin autoritet på bakgrunn av sin tradisjon som samfunnets overliggende institusjon. Religionen er ikke lenger det omfattende systemet og samfunnets autonome undersystemer trenger ikke lenger å tilpasse seg religionsinstitusjonen (Casanova 1994:15). Sekularisering som konsept refererer til de historiske prosessene der den religiøse kommunikasjonen mellom denne verden og den andre verden brøt sammen. Den førmoderne klassifiseringen av den religiøse og den verdslige sfære ble erstattet av den nye differensierte struktureringen av disse sfærene (Casanova 1994:15).

Men med moderniteten har det ikke bare kommet strukturelle forandringer. Det har også kommet et skifte i samfunnets overliggende sfære, et skifte i samfunnets mentalitet. Og disse står i en dialektikk med hverandre der begge påvirker den andre. Det er dette som ovenfor ble nevnt som den indre dialektikken i samfunnet mellom dets mentale og fysiske strukturer. I denne mentaliteten ble rasjonalitet et sentralt element (McGuire 2002:288).

### **5.4.1.Rasjonalitet**

Rasjonalitet innebærer at mennesker deltar i den empiriske verden på en bestemt måte, at handlinger, situasjoner og verden kan kontrolleres og kalkuleres og at det subjektive aspektet legges til side (Dobbelaere 2002:86). Vage følelser av noe udefinerbart har ingen plass i et rasjonalistisk system (James 1961:74). Det er andre faktorer enn de subjektive som skal vektlegges i avgjørelser og bestemme menneskets omgang med naturen og den objektive verden. I en moderne verden der det er vitenskap som definerer rasjonalitet, kan ikke religion bli sett på som et rasjonelt tankesett. Dette er også noe som ekskluderer religion fra den offentlige sfæren, som gjennom en rasjonaliseringsprosess blir sekulær. Hva som er rasjonelt og ikke kan sies å være subjektive bedømminger, og for den religiøse kan religionen være fullstendig rasjonell, men religionen oppfyller ikke modernitetens objektive krav til

rasjonalitet. Derfor må religionen legges til side når aktiviteten foregår i den offentlige sfæren, en sfære som er funksjonelt rasjonell.

Moderne samfunn har sine egne overliggende system som vektlegger andre ting enn det som den tradisjonelle religionsinstitusjonen gjorde (Dobbelaere 2002:134). Da samfunnsstrukturen ved sekulariseringen frigjorde seg fra det overliggende religiøse systemet og den tradisjonelle religionsinstitusjonen ikke lenger var autoritær, ble rasjonalitet et sentralt element i det moderne samfunnets mentalitet. Det overliggende systemet forsvant ikke, men det forandret seg ved et skifte i denne mentaliteten. Dette skiftet i mentalitet er et aspekt ved det moderne samfunnet som påvirker og som får konsekvenser for religionen og individet. Det innebærer et skifte i autoritet, et skifte i kunnskap, og at det blir et voksende ideal om at rasjonalitet skal være det rådende prinsippet i den offentlige sfæren (Davie 2007:54). Rasjonaliseringsprosessen blir et viktig element innen den delen av sekulariseringen som gjør at den offentlige sfæren skal være sekulær. Der differensiering og pluralitet reflekterer modernitetens fysiske strukturering, kan rasjonalitet være et av elementene som utgjør modernitetens mentale struktur, en struktur som står i et dialektisk forhold til den fysiske strukturen ved at de begge påvirker hverandre.

Rasjonaliseringsprosessen begrenset seg ikke bare til de økonomiske og politiske undersystemene, men også til utdanningssystemet som ble differensiert ut av den religiøse autoriteten. Når kunnskapen ble mer og mer sekulær, ble prester mindre og mindre egnet til å være lærere (Dobbelaere 2002:31). Utdanningens fokus ble flyttet fra å ha et religiøst og moralsk perspektiv til å ha et rasjonelt fokus, et fokus som skulle effektivisere og øke økonomisk produktivitet. Det gjorde at utdanningssystemet gled over i sin egen differensierte institusjon. Dette kan vise hvordan rasjonalitet er et sentralt element i modernitetens mentalitet. Dette er ikke en ting som har blitt institusjonalisert eller differensiert inn i sitt eget undersystem, men heller et prinsipp som flyter over alle undersystemene som en del av samfunnets overliggende sfære.

Men rasjonalisering er også en prosess som forsterker modernitetens fysiske strukturer, den funksjonelle differensieringen og de spesialiserte institusjonenes autoritet. De differensierte institusjonene legitimerer sin autoritet rasjonelt og funksjonelt og ikke ved å sette seg i relasjon til den religiøse sfæren (Dobbelaere 2002:96). Dette gjør at det moderne samfunnets institusjoner stadig blir mer selvstendige. De vektlegger sin egen autonomi og bruker ikke religiøse prinsipper og idealer for å forsvare deres tilstedeværelse og sin

spesialiserte autoritet. Deres legitimerende kilde er ikke religionen, men deres funksjonalitet og rasjonalitet (Luckmann 2004:139). Det er dette som menes med funksjonell rasjonalitet, og også religionen er påvirket av dette elementet i modernitetens mentalitet (Dobbelaere 2002:166).

I moderne samfunn der religion har blitt en institusjon blant institusjoner er også religionens plass i samfunnet legitimert sekulært og rasjonelt. Kirkens posisjon i samfunnet står i en legitimerende relasjon til det som det moderne samfunnet holder som autoritativt (Luckmann 2004:113). Også religiøse institusjoner utvikler sin egen autonomi som en konsekvens av disse aspektene ved det moderne samfunnet. Religionen er kanskje i følge den sekulære moderniteten ”irrasjonell”, men dens plass i samfunnet er rasjonell. Det er funksjonelt rasjonelt at kirkens autoritetsområde skal være avgrenset ved at den er institusjonelt spesialisert. Det er rasjonelt at religionen er differensiert inn mot sin egen sfære, at den kun skal ta seg av saker som omhandler ”det åndelige”.

Religionsinstitusjonen skal ikke blande seg inn i myndighetsområdet eller sfæren til andre differensierte og autonome undersystemer som økonomien, jusen eller politikken. Religionens plass i det moderne samfunnet er funksjonelt differensiert og funksjonelt rasjonell og er dermed ikke i strid med modernitetens mentalitet. Det at religion ikke kan overleve i et moderne i det moderne samfunnet har ofte vært et rasjonalistisk standpunkt (Hervieu-Léger 2000:23). Men modernitetens rasjonalitet vil ikke med bakgrunn i dette måtte føre til et religionsløst samfunn, den åpner for religionens overlevelse ved at den tilpasser seg modernitetens mentalitet og dens krav til rasjonalitet. Moderniteten trenger ikke å være ekskluderende for religiøs tro, for modernitetens rasjonalitet hverken kan eller vil erstatte religionen (Davie 2007:140). Et menneske kan være både sekulær og religiøs, både rasjonell og ”irrasjonell”, ved å fleksibelt manøvrere seg mellom samfunnets offentlige sfære og individets privatsfære.

#### **5.4.2. Legitimering**

Samfunnet har forandret seg og det moderne samfunnets institusjoner trenger ikke lenger å legitimere seg ved å relatere sin autoritet til religionen. Legitimeringen har blitt sekulær og

rasjonell (Giddens 1991:194). Som en konsekvens må også religionen legitimere seg på sekulære premisser, den må rasjonelt være avgrenset til sin egen sfære.

Med legitimering menes den sosialt objektiverte kunnskapen som forklarer og rettferdiggjør den sosiale orden (Berger 1967:29). Denne sosialt objektiverte kunnskapen legitimerer arrangementen av samfunnets institusjoner og støtter opp under dets orden. Den essensielle funksjonen og formålet med legitimering er å opprettholde en virkelighetsoppfatning, overfor både det subjektive og det objektive aspektet ved samfunnet. Legitimeringer hører dermed hjemme i domenet til sosiale objektiveringer, til hva som kan sies å være kunnskap innenfor det aktuelle samfunnet og settes slik i sammenheng med sosialiseringprosessen.

Det er både et objektivt og et subjektivt aspekt ved legitimering (Berger 1967:32). Legitimeringer er objektivt gyldige og tilgjengelige virkelighetsdefinisjoner som er en del av samfunnets objektiverte kunnskap. Men skal de effektivt opprettholde en sosial orden, må de også være internalisert og tilstedeværende i den subjektive virkelighetsforklaringen. Effektiv legitimering oppretter slik en symmetri mellom det subjektive og objektive. Subjektivt kan legitimeringen sies å være effektiv hvis individet sier seg enig i at ”slik er det og slik skal det være”.

Objektivt kan legitimering sies å være på svaret på alle spørsmål på ”hvorfor” det institusjonelle arrangeres slik det gjør (Berger 1967:29). En legitimering er enhver form for sosial etablert forklaring som gis for å rettferdiggjøre noe (McGuire 2002:28). Religion er en viktig form for legitimering, både for individet og den sosiale orden (McGuire 2002:32). Religion gir både individet og samfunnets institusjoner en ultimat verdi ved at den lokaliserer dem innenfor et hellig kosmisk referansesystem (Berger 1967:33).

Religion har tradisjonelt vært den vanligste måten å legitimere politisk makt og samfunnsordenen på (McGuire 2002:243). Slik er det et sentralt forhold mellom disse to, religion og legitimering. Men området til legitimering er bredere enn området til religion (Berger 1967:32). Religion og legitimering er ikke det samme, men religion kan være en måte å legitimere den sosialt definerte virkeligheten på. Begrepet legitimering er inspirert av Max Weber, men gis her en bredere betydning (Berger 1967:191).

Legitimering hører sammen med autoritet, og religion er noe som kan legitimere autoritet (McGuire 2002:304). All autoritet er avhengig av en gyldig relasjon til det som i det

aktuelle samfunnet fungerer som en legitimerende kilde for å opprettholde en autoritativ. Her kan det igjen henvises til sitatet til James, ingenting vil være autoritativt i seg selv. Hva som er autoritativt vil forandre seg ettersom legitimeringen forandrer seg, den er basert på at andre aksepterer dens meninger (McGuire 2002:304). Endringer i legitimeringskilden med påfølgende konsekvenser for hva som ses på som autoritativt påvirker hvordan det moderne samfunnet struktureres (McGuire 2002:304). Lokaliseringen av religionen i det moderne samfunnet reflekterer de forandringene som har vært i kildene til legitimeringen. Prester kan snakke med autoritet fordi deres autoritet korresponderer med eller reflekterer guddommelig autoritet (McGuire 2002:304). Men de vil miste, og kan også sies å ha mistet, sin autoritet dersom relasjonen til det guddommelige mister sin legitimerende kraft, eller opphører som legitimerende kilde. Samfunnets institusjoner vil miste sin autoritative status dersom de mister sin legitimitet overfor mennesket (Durkheim 1965:244). Kirkeinstitusjonen marginaliseres i det moderne samfunnet, den mistet sin autoritet over de andre av samfunnets undersystemer da den mistet sin sosiale funksjon som legitimeringsmiddel (Dobbelaere 2002:29). Kirken mistet sin legitimerende relasjon til samfunnets overliggende mentalitet da denne ble bestående av sekulære idealer, noe som videre førte til at også religionen må legitimere seg rasjonelt, på modernitetens sekulære premisser.

Nå, da vi har dannet oss en forståelse av det moderne samfunnet som de sosiale rammene rundt individet og rundt sakraliseringsprosessen, fører dette oss over til neste kapittel om identitet der individet, og modernitetens konsekvenser overfor det, kommer i fokus.

## **Kapittel 6 – Identitet**

I dette kapitlet skal vi ta for oss individet og dets forhold til den moderne samfunnsordningen. Det skal vi gjøre ved å ta for oss identitet. Identitet har vi allerede definert som det fenomenet som knytter individet til andre individer, det som knytter individet til samfunnet.

Vi tok for oss identitet i det fjerde kapitlet. Der gikk vi analytisk til verks og vi satte dette fenomenet i et sosiologisk perspektiv. Her skal vi videre sette det i sammenheng med modernitet, den nåværende samfunnsformen som danner de sosiale rammene rundt individets liv, og vi skal fortsette å forstå dette fenomenet sosiologisk.

I forrige kapittel tok vi for oss den formen for samfunn som kalles modernitet, den ene siden, den objektive, av dialektikken. Her skal vi ta for oss den andre, den subjektive siden samspillet mellom individ og samfunn. I dette dialektiske samspillet lokaliserer vi identitetsprosessen. Der det moderne samfunnet danner de sosiale rammene rundt sakraliseringsprosessen, danner enkeltmennesket i moderniteten de individuelle rammene rundt denne prosessen.

Vi starter her slik vi startet i forrige kapittel, med å kontrastere identitet i før-moderne samfunn opp i mot hvilke konsekvenser det moderne samfunnet får for individet og dets identitet. Dette gjør vi for å se hvordan individet kommer i fokus og identiteten blir relevant. Deretter skal vi se nærmere på modernitetens identitetsproblematikk, før vi setter dette i sammenheng med konseptet om relevanssystem, som ble introdusert i fjerde kapittel, og i sammenheng med sakralisering i det neste kapitlet.

### **6.1. Identitet og modernitet**

Modernitetens differensierte situasjon marginaliserte den tradisjonelle kirkeinstitusjonen som tidligere ga betydning til individets eksistens ved at den skapte et helhetlig kosmos for individet å forholde seg til (Luckmann 2004:52). Den institusjonen som i det førmoderne samfunnet omspant hele biografien til et individ ble en institusjon blant institusjoner, noe som førte til en fragmentert samfunnssituasjon og en usikker realitet for individet (Luckmann

2004:124). Det førmoderne samfunnet der kirken var den overliggende institusjonen rettet ikke fokuset på individet. Individets identitet ble på grunn av det førmoderne samfunnets struktur ikke det relevante temaet det blir i det moderne samfunnet.

Den sosiale virkeligheten som individet skulle internaliseres i var mer helhetlig. Det gjorde sosialiseringen i større grad vellykket. Kirken sto i et mer fullstendig forhold med, og mer som en fullstendig representasjon av, det sakrale kosmoset (Luckmann 2004:97). Kirkens sakrale kosmos og det som var viktig i individets relevanssystem sto i en større overenskommelse enn slik situasjonen er i moderniteten. Identiteten var sosialt bestemt og noe som hele tiden ble bekreftet av samfunnet (Berger og Luckmann 2000:165). De sosiale rammene rundt individets liv, som i stor grad var forhåndsbestemte, var også i større grad i harmoni med individets subjektive oppfatning av sin egen identitet. Både subjektivt og objektivt stemte identiteten mer overens. Det dialektiske samspillet mellom individet og samfunnet la ikke opp til en identitetsproblematikk. En bonde var en bonde, både ovenfor seg selv og andre (Berger og Luckmann 1995:40).

Med at det førmoderne samfunnet ikke problematiserte identiteten til individet, menes ikke at livet i det førmoderne samfunnet var en dans på roser, at folk nødvendigvis levde bekymringsfrie liv. Livssituasjonen som individets identitet ga kunne være vanskelig og livet som fattig husmann var nok både vanskelig og hardt. Men da var det livssituasjonen, og ikke identiteten, som var problematisk (Berger og Luckmann 2000:165). En person trengte ikke å være fornøyd med sin identitet, men personen hadde ikke med bakgrunn i sin subjektive virkelighet en identitetsproblematikk. Problemet var ikke å skape seg eller å opprettholde sin identitet. Identiteten var sikker og stabil, man visste hvem man var og hvilken plass en hadde i samfunnsordningen. Den var sosialt bestemt og noe man ofte hadde livet gjennom (Berger og Luckmann 1995:40). Om man var en dårlig husmann, så var man fortsatt en husmann. En måtte ikke i det før-moderne samfunnet stadig redefinere meningen med sin eksistens.

Men noen slike førmoderne identitetsroller overlever i det moderne samfunnet. Det er identitetsroller som individet ikke kan velge selv fordi de er gitt av samfunnet (Berger og Luckmann 1995:41). Dersom et av dine søsken skulle få et barn er du en onkel eller tante, enten du liker det eller ikke. Dette er noe du blir per definisjon og ikke noe som er gjenstand for personlig valg. En kan velge om en vil være en dårlig eller en god onkel, og hva som er bra eller dårlig vil være relativt i forhold til forskjellige sosiale kontekster som tillegger forskjellige kvaliteter til disse rollene. Men er du i samfunnets øyne en dårlig onkel, så er du

fortsatt en onkel, slik som man i tidligere samfunn var en husmann selv om man var en dårlig husmann

I moderniteten blir identitet et refleksivt foretak (Giddens 1991:5). Der den tidligere beveget seg gjennom stabile kategorier, er identiteten i det moderne samfunnet preget av refleksive valg (Giddens 1991:31). Moderniteten har ved opprettelsen av en privatsfære gjort individet i stand til å reflektere over sin egen situasjon. Og det er dette som her menes med refleksiv identitet, at mennesket vet, nesten hele tiden, hva det gjør og hvorfor det gjør det (Giddens 1991:35). Individet må selv bidra i konstruksjonen av sin identitet. Det gjøres som en del av en refleksiv identitetsskapende prosess som setter personlige og sosiale forandringer i en sammenheng som er meningsfull for individets sosiale biografi. Det å se tilbake på tidligere erfaringer og forholde seg til dem er den del av den refleksive mobiliseringen av individets identitet, en mobilisering som ikke bare er forbeholdt livskriser, men som også er aktuell i hverdagen (Giddens 1991:33). Men innen dette refleksive prosjektet er selvets narrative fortelling skjør, og den må bli formet og refleksivt opprettholdt i relasjon med individets skiftende sosiale betingelser og rammer.

Det moderne samfunnet er en post-tradisjonell samfunnsorden der identiteten må opprettholdes på en daglig basis (Giddens 1991:14). Individet møter stadig spørsmål som ”hvordan skal jeg leve?” og ”hvem er jeg?” og det kan rekonstruere identiteten for å tilpasse seg nye sosiale situasjoner som livsløpet fører med seg. Identiteten kunne også i tidligere samfunn forandre seg, men den beveget seg da inn i stabile og ferdiglagde kategorier (McGuire 2002:53). Den forandret seg da en gikk fra å være barn til å bli voksen, men hva denne forandringen innebar, hva som lå og ventet på individet i den nye kategorien det beveget seg inn i, var mer fiksert enn slik det er i moderniteten der disse kategoriene ikke lenger er ferdiglagde (Giddens 1991:33). Konstrueringen av identitet i det moderne samfunnet skiller seg fra det førmoderne ved at individets sosiale situasjon ikke lenger er bestemt av sosialt fikserte statuser og roller (McGuire 2002:53). I modernitetens samspill mellom individet og dets sosiale kontekst blir identiteten mer dynamisk. Den blir i større grad selektivt konstruert og i stadig endring.

Sammenlignet med det førmoderne samfunnet er individet i moderniteten i langt høyere grad overlatt til seg selv i valget av ting og tjenester, venner, ektefeller, naboer, religion og fritidssysler. Individet har fått frihet til å selv konstruere sin egen personlige identitet (Luckmann 2004:116). Modernitetens differensierte samfunnsstruktur underminerer



det som tidligere ble tatt for gitt, og det underminerer også at noe skal bli tatt for gitt. Videre førte differensieringen til en plural situasjon som gjør at individet i moderniteten utsettes for flere fellesskap med forskjellige objektiverte virkelighetsbilder. For individets identitet får dette konsekvensen at den blir noe det stadig stilles spørsmål ved. De sosiale betingelsene gjør at den ikke lenger tas for gitt, men at den blir utfordret og blir for individet usikker (Berger og Luckmann 1995:40). Det finnes ikke i det moderne samfunnet et klart svar på hvordan livet skal føres og individet står stadig overfor spørsmålet om livet skulle vært ført på en annen måte.

For moderniteten tilbyr mengder av valg. Det eneste individet ikke kan velge er å ikke velge. Selve valget må bli tatt, ettersom samfunnet ikke lenger tilbyr individet en sosialt bestemt og sikker identitet. Valget av livsstil er ikke i seg selv et valg, individet må velge mellom det mangfold av muligheter som det moderne samfunnet tilbyr (Giddens 1991:5). Modernitetens frigjøring av individet, ved at det ikke lenger beveger seg gjennom livet i ferdige fastlagte roller, åpner for nye horisonter og endrede måter å leve livet på, men det problematiserer også identiteten og gjør den relevant ved at individet selv må tillegge eksistensen sin mening (Berger og Luckmann 1995:40).

### **6.1.1.Modernitet og selvets identitet**

Den indre dialektikken i mennesket mellom menneskets personlige og sosiale del, som vi husker tanken om mennesket som homo duplex illustrerer, blir aktuell i forhold til individets selv-identitet når modernitetens dialektiske samspill mellom individ og samfunn legger opp til en identitetsproblematikk. Mennesket er refleksivt i forhold til sine handlinger og sin livssituasjon. At alt kunne vært gjort annerledes på grunn av modernitetens mange valgmuligheter, åpnet for en inkongruens i identiteten mellom jeget og meget, en inkongruens i menneskets indre dialektikk. Et reflekterende jeg kan være misfornøyd med sin sosiale situasjon og gjøre selvets identitet problematisk.

Det er på grunn av denne todelingen av selvet og modernitetens premisser overfor individet at spørsmålet ”hvem er jeg?” blir aktuelt. Selv-identitet refererer til hver persons biografiske arrangering av mening og tolkninger som sammen gir et sammenhengende svar på dette spørsmålet (McGuire 2002:52). Dette er et spørsmål som ikke var like aktuelt i det før-

moderne samfunnet, for da var ikke fokuset i like stor grad på jeg-delen av selvet. Vekten var på meg-delen og individets oppfyllelse av de sosiale rollene som det fikk av samfunnet (Berger og Luckmann 1995:74). Søkningen etter selv-identitet, identitet mellom selvets to deler, er et moderne fenomen (Giddens 1991:74). Og en forutsetning for selv-identitet er at jeget er tilfreds med megets sosiale opptredener, noe det moderne samfunnet problematiserer ved sitt differensierte og rasjonelle rollespill som ikke lenger gir individet stabile roller, men som fragmenterer også individet (Giddens 1991:169). Det fragmenterte rollespillet er en subjektiv parallell til modernitetens differensierte offentlige struktur (Berger og Luckmann 2000:87).

Dette har sin rot i modernitetens individualisme (Giddens 1991:74). Med moderniteten kom det et fokus på individets personlige identitet, en personlig identitet som representerer jeget. Dette innebærer ikke nødvendigvis at jeget har overtatt for meget, eller at jeget ikke fantes før moderniteten. Men innebærer at det i moderniteten er et større fokus på at individet skal realisere sitt selv, noe som må gjøres ved å tilfredsstille jeget. Et menneske har alltid stått i relasjon til andre mennesker, men nytt for moderniteten kan være at individet har fått en ny form for identitet, en personlig selv-identitet (Giddens 1991:74). Et fokus på et personlig selv som kan reflektere over individets identitet og valgene som førte til dets livssituasjon. Et godt grunnlag for identitetsproblematikk.

### **6.1.2. Individualisering og fragmentering**

Forståelsen av, eller oppdagelsen av, enkeltmennesket som en størrelse med individuelle krav til menneskerettigheter, valgfrihet og med spesielle følelsesmessige behov er en karakteristikk ved og noe som særlig er knyttet til det moderne samfunnet (McGuire 2002:284). Det moderne samfunnet skiller mellom en offentlig og en privat sfære, og gjennom en individualiseringsprosess har fokuset i moderniteten blitt flyttet over til individet (Giddens 1991:74). I det førmoderne samfunnet var ikke modernitetens fokus på individet til stede, tanken om at hvert individ har en unik karakter og personlighet som kan oppfylle sitt potensial oppsto med moderniteten. Individualitet var ikke et verdsett ideal og selv-realisering var ikke et aktuelt tema. Dette fører videre til at personlig identitet i moderniteten blir et privat fenomen, noe som i motsetning til tidligere samfunn lokaliseres til individets privatsfære (Luckmann 2004:115). I den offentlige sfæren av det moderne samfunnet, for eksempel i

politiske og økonomiske institusjoner, er det sekulære normer og idealer som er autoritative. Disse normene og idealene er funksjonelt rasjonelle og bidrar ikke til dannelsen av personlighet eller identitet. Modernitetens differensiering, institusjonalisering og individualisering har etterlatt store områder av individets liv ustrukturert, det har gitt individet en fragmentert sosial situasjon.

Det differensierte og institusjonaliserte moderne samfunnet fremstår som en fragmentert virkelighet overfor individet. Det tilbyr det ikke en ferdiglaget helhet, dette er noe individet må lage selv. Privatisering av livet er en av følgene av modernitetens funksjonelle differensiering (Luckmann 2004:153). I dette lokaliseres et sentralt punkt når det kommer til relasjonen mellom individ og samfunn i moderniteten (Luckmann 2004:120). Det fører til spørsmålet om det moderne samfunnets struktur gir individet en usikker identitet (Heelas 1996:146). For også identiteten står i fare for å bli fragmentert (Heelas 1996:148). Individet treffer ikke lenger på et helhetlig kosmos i møte med samfunnets offentlige institusjoner, og ved sitt arbeid i en spesialisert institusjon ble også tilknytningen mellom individets biografi og det daglige arbeid svak. De differensierte og funksjonelt spesialiserte institusjonene er gjennom sin ideologi hverken i stand til, eller interessert i, å forsyne individet med et sosialt ferdiglaget og helhetlig relevanssystem. De institusjonaliserte ideologiene representerer ikke et subjektivt meningsfullt og helhetlig kosmos for individet, de mistet i stor grad sin tilknytning til individets sosiale biografi (Luckmann 2004:115). De forsøk på dette som har kommet fra totalitære systemer innen moderne institusjonelle samfunn har ikke vært vellykkete, de har av det totalitære systemet aktivt blitt presset på individet ovenfra og ned. Til og med kommunismen, som forsøkte å omforme institusjonelle ideologier til omfattende offisielle modeller som individet skulle internaliseres i, klarte ikke å skape et nytt menneske (Luckmann 2004:120).

Denne struktureringen av det moderne samfunnet gjør at letingen etter mening blir et subjektivt problem og en personlig affære (Casanova 1994:37). Om eller hvordan individet danner seg en meningsfull helhet og en identitet er ikke et relevant spørsmål for de offentlige institusjonene, så lenge disse fungerer rasjonelt og effektivt. Det er et slik fragmentert samfunnsbilde som problematiserer og fragmenterer også identiteten og gjør den usikker, fleksibel og ustabil (Luckmann 2004:124). Identitetsproblematikken er knyttet til denne fragmenterte realiteten som moderniteten representerer overfor individet (Giddens 1991:37). Identiteten støttes ikke lenger av et offentlig system, og heller ikke statens institusjoner som er legitimert av sekulære idealer kan tilby individet et helhetlig kosmos. Og nettopp tilbyr blir

nøkkelordet, for det moderne samfunnet legger opp til at mening er noe individet må selv søke og selv skape. Moderniteten kan gjøre at individet opplever en personlig meningsløshet som går ut på at livet har ingenting å tilby (Giddens 1991:9).

Den utbredte bruken av terapi i det moderne samfunnet står i sammenheng med dets fragmenterte samfunnsbilde (Giddens 1991:179). Terapi ses på som en avhengighet av eksperter og er en konsekvens av modernitetens differensiering og den påfølgende institusjonelle spesialiseringen. Den sekulære terapien er bestående av vitenskapelige eksperter som overtok religionens rolle når det kom til å gi individet ontologisk sikkerhet. Der folk tidligere søkte til kirken når det gjaldt eksistensielle spørsmål, søker folk i moderniteten til den nærmeste ledige terapeuten. Men når en person søker terapi, treffer den ikke på en samlet stand av terapeuter som alle er enige om en fastlagt metode. Dette var i større grad tilfellet tidligere, da kirken oppfylte denne rollen. Innenfor den sekulære terapien vil individet møte mange forskjellige svar på de samme spørsmålene, og mange forskjellige terapeutiske metoder. Det finnes ikke lenger én løsning på et eksistensielt problem eller på et identitetsspørsmål. Heller ikke den sekulære og vitenskapelige kunnskapen blir tatt for gitt, for noe av poenget med den er nettopp det at den skal stilles spørsmål ved. Terapi er et spesifikt uttrykk for modernitetens fragmenterte samfunnsbilde, et samfunnsbilde som har identitetsproblematikk som konsekvens ved at også individet fragmenteres (Giddens 1991:179).

## **6.2.Kaos og nomos**

Men hvis dette er modernitetens premisser overfor individet, hvorfor faller ikke det moderne samfunnet sammen i en eneste stor identitetskrise? Emile Durkheim mente at et samfunn ikke kan overleve uten et overordnet moralsystem, og basert på en slik funksjon kalte han dette systemet religion. En religion karakterisert av skillet mellom det hellige og det profane (Durkheim 1965:52). Kan det være at også det moderne samfunnet tilbyr noe overordnet som dets medlemmer til en viss grad deler? En grad sterk nok til at samfunnet ikke kollapser i kaos og personlige kriser, at bakenfor det differensierte og plurale samfunnsbildet tilbyr den sekulære moderniteten idealer som knytter individet til et fellesskap gjennom dets identitet. Noen individer takler moderniteten bra og opplever ikke at identiteten er vanskelig (Berger og

Luckmann 1995:62). Personlige identitetskriser forekommer oftere i det moderne samfunnet, men de sprer seg ikke til å bli generelle kriser som omfatter samfunnet som helhet (Berger og Luckmann 1995:56).

Et samfunn som består av flere enn dem man har fysisk ansikt til ansikt kontakt med, slik som moderne samfunn, kan ses på som tenkte samfunn:” All communities larger than primordial villages of face-to-face contact...are imagined”. (Benedict Anderson, gjengitt i McGuire 2008:205). Med dette menes ikke at slike samfunn er noe falskt eller fantasifullt, men at samholdet mellom individene innen slike samfunn er mentalt. Dette tenkte samholdet er ikke noe man blir påminnet i det daglige slik som med dem man har daglig fysisk kontakt med, det er ikke gitt av seg selv og identitet mennesker i mellom må bli opprettholdt gjennom blant annet ritualer og andre konkrete praksiser, slik som syttende mai kan være et eksempel på i Norge. Statsborgerskap kan i en moderne nasjonalstat være et primært fellesskapsdannende prinsipp i individets identitet (Asad 2003:5). En nasjonalstat, eller ting knyttet til staten, transcenderer da alle de forskjellige individuelle identitetene, slik kirken gjorde tidligere, og danner en følelse av fellesskap og tilhørighet. Det blir et samhold, et nomos, mellom befolkningen som holder samfunnet samlet, selv under modernitetens kaotiske forhold.

### **6.2.1.Relevanssystem og modernitet**

Et samfunn er mer enn folk som tilfeldigvis deler tid og rom (McGuire 2002:96). Det må være noe mer til stede som opprettholder et samfunn ved at det dannes et fellesskap mellom menneskene som deler den gitte tiden og det gitte rommet. Et fellesskap er ikke gitt av seg selv, og borgerkriger kan vise at alene er ikke felles språk og felles bosted tilstrekkelig når det kommer til samfunnsopprettholdelse. Innenfor et tenkt samfunn, som for eksempel er formet som en moderne nasjonalstat, må samfunnets enkeltindivider føle medlemskap både til landet og til sine medborgere (Palmer 2002:510). Selv om felles språk og bosted kan bidra til stabilitet, må det noe mer til. Det må også være en likhet, en identitet, mellom individets relevanssystem og samfunnets relevanssystem. De identitetsfremmende idealene må til en viss grad deles av samfunnets medlemmer i deres subjektive relevanssystem. Et samfunn holdes samlet ved at det er en viss grad av harmoni i dialektikken mellom den subjektive og den

objektive sfæren. Eksempler på slike idealer kan være ytringsfrihet, demokrati, religionsfrihet, likeverd, ting som transcenderer de forskjellige religiøse og politiske tilknytningene innen en nasjon. Sekulære ting som styrer den felles grunnen og som er knyttet til nasjonen som individet er en del av.

En slik bruk av relevanssystem kan også vise hvorfor kirken mistet sin posisjon som overliggende institusjon i moderniteten. Det objektive relevanssystemet som kirken representerte mistet, sin korrespondanse med de subjektive relevanssystemene og statens sekulære relevanssystem. Det som var ytterst viktig for religionsinstitusjonen ble forstenet i hellige tekster, læresetninger og ritualer. Det førte til at relevanssystemet til den institusjonaliserte religionen forandret seg langsomt, det holdt ikke følge med de endrede sosiale situasjonene og betingelsene som gjorde at det som ble relevant som ytterst viktig for individet i dets relevanssystem forandret seg i utakt med religionens relevanssystem (Luckmann 2004:101). Kirken som institusjon ble ikke lenger relevant for identiteten til alle samfunnets individer eller relevant som statens legitimeringsmiddel som ble sekulært. Den mistet sin autoritet over individets liv ved at individets internaliserte relevanssystem ikke lenger stemte overens med religionsinstitusjonens. Det oppsto en inkongruens mellom de subjektive og de tradisjonelle religionsinstitusjonenes relevanssystem (Luckmann 2004:92). I moderne samfunn er det ikke lenger kirken, eller religionsinstitusjonen, som står for internaliseringen av individet inn i samfunnets orden, for kirken har selv blitt en differensiert institusjon. Fra den offentlige siden er det i moderniteten den sekulære staten som står for mesteparten av internaliseringen, for eksempel gjennom utdanningen og skolevesenet, og individet påvirkes av dette ved at statens sekulære og ytterst viktige idealer ”flyter nedover” og blir en del av dets relevanssystem.

### **6.3.Rasjonalitet, legitimering og enkeltmennesket**

I det moderne samfunnets mentalitet fremstår rasjonalitet som modernitetens kunnskap. Gjennom den indre dialektikken i samfunnet har dette påvirket den mer fysiske struktureringen av samfunnet ved at rasjonaliteten blant annet har forsterket den funksjonelle differensieringen, samtidig som religion har blitt privatisert og ekskludert fra det offentlige kunnskapsområdet. I et moderne samfunn med rasjonell vitenskap kan ikke religion bli sett på

som et rasjonelt system, for modernitetens definisjon av rasjonalitet vil utelukke religionen fra dette kunnskapsområdet. Men for det religiøse individet, kan religionen være et rasjonelt system som gir mening på lik linje med vitenskapen. Modernitetens rasjonalitet og religionens rasjonalitet trenger ikke å utligne hverandre fordi det er snakk om to forskjellige rasjonaliteter.

Slik det finnes flere former for kunnskap finnes det også flere former for rasjonalitet, eller begrepet rasjonalitet har flere betydninger, alt etter hva som blir tillagt dets definisjon (McGuire 2002:298). En måte å bruke begrepet rasjonalitet på er å se på religiøs "irrasjonalitet" som en form for rasjonalitet. Dette er en form for rasjonalitet som tar i bruk andre prinsipper enn en vitenskapelig rasjonalitet, men som bruker de samme resonneringsmekanismene og som i likhet med den vitenskapelige rasjonaliteten har rasjonelle mål, for eksempel oppnåelse av en eller annen form for goder (McGuire 2002:298). Mennesker vil som regel ta de valgene som virker å være de mest fornuftige i forhold til den situasjonen de står overfor (Stark 2000:249). Innenfor sine gitte sosiale og personlige rammer kan individet ta valg, og et slik valg kan være rasjonelt selv om det viser seg å være feil i forhold til oppnåelsen av det aktuelle målet (Stark 2000:249).

Basert på de forutsetningene som dannet grunnlaget for valget, så kan selve valget ha vært fornuftig og rasjonelt da det ble tatt. For det er grunnlaget som valget blir tatt på som er rasjonelt eller ikke, ikke valget i seg selv. Om en velger å kurere sykdom ved å henvende seg til legevitenskapen eller til onde ånder kan være avhengig av hva den sosiale konteksten gjør mest relevant (Berger og Luckmann 2000:175). For hva som fremstår som virkelig er relativt i forhold til kunnskapsbassenget som preget individets sosialisering. Hva som er virkelig for en tibetansk munk er kanskje ikke like virkelig for en moderne forretningsmann (Berger og Luckmann 2000:25). Individet som bruker onde ånder og individet som bruker bakterier til å forklare sykdom handler begge ut fra sin kunnskap (McGuire 2002:16). Og det samme individet kan bruke onde ånder til å forklare en type sykdom, samtidig som det bruker vitenskapelige og empirisk verifiserbare bakterier til å forklare en annen type sykdom.

I vestlige moderne samfunn er det en tendens til å behandle religiøs kunnskap som subjektive meninger som står i et motsetningsforhold til en empirisk verifiserbar og vitenskapelig kunnskap (McGuire 2002:15). Men den religiøse baserer også sine teorier på empiriske sansbare erfaringer (James 1961:332). De er basert på den samme type bevis. Men den religiøses rasjonalitet er forskjellig fra vitenskapens, eller modernitetens rasjonalitet.

Likevel trenger ikke religion og vitenskap for individet å være ekskluderende motpoler, selv om det fra et moderne rasjonalistisk ståsted kan se slik ut. Vitenskapen oppfyller ikke alle religionens funksjoner, den oppfyller ikke de som ligger utenfor dets rasjonelle kunnskapsområde: "Science in effect is powerless to take over those functions of religion which lie outside the realm of knowledge". (Hervieu-Léger 2000:25). Den vil ikke erstatte alt ved religionen, bare deler av den (James 1961:110).

Den funksjonelle differensieringen tvinger religionsinstitusjonen inn i sitt eget rasjonelle og spesialiserte område. En konsekvens av dette er at religionen i moderniteten lokaliseres til den private sfæren, religionen privatiseres. Men her kan også religionen overleve og klare seg selv under de moderne forhold som individet måtte befinne seg i. Ved siden av sosiale og institusjonelle forandringer der det sekulære blir det rådende, står den private sfære der det ikke nødvendigvis er nedgang i religiøsitet. Selv om moderniteten kan være destruktiv overfor noen former for religiøst liv, som regelmessig oppmøte til gudstjeneste og uforbeholden aksept av nedarvet lære (Davie 2007:60). Det moderne samfunnets offentlige sfære er ingen fullgod representant for det moderne menneskets private sfære. Modernitetens rasjonalitet trenger ikke å være ekskluderende for religiøs tro. Rasjonaliteten omfatter kanskje den offentlige sfære, men ikke den private. Modernitetens krav til rasjonalitet vil ikke utfordre at det "irrasjonelle" kan spilles ut i individets privatsfære. Et menneske kan være både moderne og religiøs uten at dette blir et paradoks.

### **6.3.1.Relevanssystem og individ**

Modernitetens rasjonalitet har ikke tatt knekken på religion, den tvinger ikke individet til å være rasjonelt hele tiden. Selv om de i utgangspunktet er kontrasterende, så kjemper ikke en religion som er spesialisert og avgrenset opp i mot det åndelige om de samme rasjonelle jaktmarkene som vitenskapen:

Thus there is no conflict except upon one limited point ... That which science refuses to grant religion is not its right to exist, but its right to dogmatize upon the nature of things and the special competence which it claims for itself knowing man and the world. (Durkheim 1965:478).

De kan begge være til stede innenfor individets relevanssystem. Rasjonaliteten har bidratt til å avgrense religionen til individets privatsfære, men den har ikke fratatt individet retten til å



være religiøs. Noe som forøvrig, og kanskje paradoksalt, er en rett som er beskyttet av et sekulært ideal om religionsfrihet.

Det kan være at religion fungerer på andre premisser, at religion ikke nødvendigvis appellerer til det som moderniteten definerer som rasjonelt ved mennesket. For rasjonaliteten omfavner ikke hele mennesket:

Nevertheless, if we look on man's whole mental life as it exists, on the life of men that lies in them apart from learning and science, and that they inwardly and privately follow, we have to confess that the part of it of which rationalism can give an account is relatively superficial. It is the part that has the *prestige* undoubtedly, for it has the loquacity, it can challenge you for proofs and chop logic, and put you down with words. But it will fail to convince or convert you all the same, if your dumb intuitions are opposed to its conclusions. If you have intuitions at all, they come from a deeper level of your nature than the loquacious level which rationalism inhabits. (James 1961:74).

Troen på astrologi, horoskop og paranormal aktivitet har økt i takt med nedgangen til den tradisjonelle religionen (Hervieu-Léger 2000:131). Det moderne samfunnet har ikke blitt religionsløst. Og ved det moderne samfunnets individualisering og påfølgende opprettelse av en relativt autonom privatsfære, står individet i denne modernitetens sfære fritt til å være så "irrasjonelt" det bare vil. Det kan sies at det også innenfor rasjonalitet kan skilles mellom de to sfærene, offentlig og privat. Hverken den offentlige eller den private rasjonaliteten vil være et fullstendig bilde av den andre. Modernitetens offentlige rasjonalitet vil ikke være det samme som individets subjektive og private rasjonalitet, som da uten innblanding fra den offentlige sfæren kan inneholde "irrasjonelle" ting, så lenge individet begrenser dette til sin private sfære. Moderniteten oppretter en privatsfære som den avgrenser religionen til, samtidig som den tillater at religionen spilles ut i denne privatsfæren.

Både vitenskap og religion kan være til stede innen relevanssystemet til et individ, og i moderniteten består ofte relevanssystemene av motstridende former for kunnskap (McGuire 2002:27). Relevanssystemet består ikke i moderniteten i like stor grad av en ferdiglaget mental kunnskapspakke som individet har kjøpt fullt og helt fra et objektivt relevanssystem. Det at flere former for kunnskap kan være tilstede innen det samme relevanssystemet løser opp paradokset om at et individ kan være både moderne og religiøst, både religiøs og samtidig sekulær (Casanova 1994:38). Det finnes flere former for kunnskap, og religion representerer en bestemt form for kunnskap (Karl Marx, gjengitt i Cipriani 2000:24-25). Denne religiøse kunnskapen trenger ikke for individet som innehar den å være mindre sann enn den vitenskapelige kunnskapen til det samme individet. Individet kan anvende forskjellige former

for kunnskap på forskjellige spørsmål, alt etter hvilken kunnskap som for individet fremstår som mest relevant overfor det aktuelle spørsmålet. For vitenskapen kan ikke gi svar på alt og religionen vil ikke ekskluderes så lenge den oppfyller relevante funksjoner i det moderne individets liv: "Hence comes the active resistance which is met with every time that someone tries to treat religious and moral phenomena scientifically". (Durkheim 1965:478). Selv om religionen har mistet sin sentrale plass og sin legitimerende autoritet i samfunnets objektive sfære, overlever den fordi den ikke har mistet sin relevans i individets private og subjektive sfære.

Nå som vi har tatt for oss modernitet og identitet, og forsøkt å satt dette i sammenheng med det sekulære og med relevanssystem, fører dette oss over til neste kapittel der vi skal ta for oss sakralisering nærmere.



## **Kapittel 7 – Sakralisering i moderniteten**

Vi har nå kommet frem til det siste kapitlet i avhandlingen vår. Vi skal her gå nærmere inn på sakralisering. Det er et tema som vi allerede har vært borti tidligere i avhandlingen. Vi skal nå gå nærmere inn på hvordan denne prosessen står i forhold til de andre hovedtemaene som vi har tatt for oss i de tidligere kapitlene.

Vi skal her komme med våre konklusjoner basert på oppsummeringer. Vi tar utgangspunkt i det vi har diskutert og det vi har kommet frem til tidligere, så ting vi her konstaterer og bygger videre på, er ting som vi forhåpentligvis allerede har diskutert tilstrekkelig. Den siste delen – Sakralisert identitet i moderniteten – er avrundingen på diskusjonen der vi kommer med våre slutninger. De avsluttende kommentarene følger etter dette kapitlet.

### **7.1.Sakralisering i vårt sosiologiske perspektiv**

Slik som med andre temaer vi har tatt for oss, kan også sakraliseringen deles opp i to sider, en subjektiv og en objektiv. Med subjektiv mener vi individets private sfære og med objektiv mener vi samfunnet som en sosialt objektivert størrelse. Det blir på en måte slik at sakraliseringen foregår på to ulike områder. Innenfor begge disse relaterer vi sakraliseringsprosessen til det vi har kalt relevanssystem, til individets subjektive relevanssystem og til de objektiverte relevanssystemene. Disse to systemene står i et dialektisk forhold der de påvirker hverandre. Ikke bare lokaliserer vi sakraliseringsprosessen i dialektikken mellom individ og samfunn, der vi også lokaliserer andre ting, som for eksempel identitet, men sakralisering er også i seg selv en dialektisk prosess som gjenspeiler denne dialektikken mellom individ og samfunn slik vi illustrerte den ved sosialiseringprosessen.

Enkeltmennesket er på den subjektive siden, der mennesket også i seg selv er dialektisk og har i seg en subjektiv og en objektiv, eller sosial, side. Dette illustrerte vi ved identiteten i tanken om mennesket som homo duplex. Vi delte opp mennesket i to sider gjennom allegorien om jeg og meg. Den viste en indre dialektikk i mennesket som ble utgangspunkt for at det kan ha det vi kalte en personlig identitet.

Samfunnet, og moderniteten som en spesifikk form for samfunn, er på den objektive siden. Også samfunnet har en indre dialektikk mellom det som gjerne kalles basis og overbygning, eller også mentalitet som vi kalte den.

Vi introduserte også relevanssystem som noe som har en subjektiv og en objektiv side. Vi opererer med både subjektive og objektiverte relevanssystem. Disse står videre i et dialektisk forhold der de påvirker hverandre.

Deretter inkluderte vi sakraliseringsprosessen i denne dialektikken som startet med det grunnleggende forholdet mellom individ og samfunn. Vi har en (ytre) dialektikk mellom de to størrelsene og vi har en indre dialektikk i hver av dem. Vi skal først og fremst fokusere på den ytre dialektikken. Gjennom en dialektisk sosialiseringssprosess forandres samfunnet med hensyn til hva som sakraliseres av dets medlemmer, samtidig som samfunnet påvirker hva som av dets medlemmer sakraliseres. Den illustrerer en toveiskommunikasjon der begge påvirker hverandre.

De sosiale forutsetningene for sakraliseringen er de betingelsene det moderne samfunnet stiller overfor individet. De har vi funnet ut blant annet dreier seg om det at modernitetens strukturer har frigjort individet til å selv sakralisere, samtidig som de problematiserer individets identitet.

De menneskelige forutsetningene for sakraliseringen er blant annet det at menneskets mentalitet muliggjør en slik prosess. Vi kan nå kalle de antropologiske forutsetningene som vi tok opp tidligere forutsetninger for sakralisering og religion.

En av disse antropologiske forutsetningene for sakralisering er det vi tidligere omtalte som den menneskelige evnen til å transcendere sin biologiske natur, noe som av Luckmann kalles den antropologiske forutsetningen for religion (Luckmann 2004:63). Det innebærer at mennesket blir et selv ved å transcendere den biologiske naturen og ved at det sammen med andre selv bygger opp objektiverte meningsunivers. Religion er et slik objektivert meningsunivers.

Ved at denne transcenderingen er forutsetningen for menneskets klassifiserende aktivitet, er den også bakgrunnen for det betydningshierarkiet som relevanssystemet består av. Det er forutsetningen for at en ting kan bli sett på som viktigere enn andre. Ting på høyeste nivå i hierarkiet kan dermed tillegges en hellig eller andre former for egenskaper. Slik sett transcenderingen en antropologisk forutsetning for sakralisering.

Dette trenger ikke å innebære at all transcending er sakralisering eller at alle slike objektiverte meningsunivers er religion. Vi vil ikke sidestille eller sette opp en normativ relasjon mellom den primære forutsetningen i transcendingen og dens sekundære resultater. Men vi vil vise hvordan disse henger sammen, for de er knyttet til hverandre.

Sammenknytningen viser en sammenheng mellom klassifisering, som er utgangspunktet for relevanssystemets betydningshierarki; relevanssystem, som er grunnlaget for individets identitet; identitet, ved at individet blir et selv som handler sammen med andre; sakralisering, ved at gjennom et betydningshierarki blir noe viktigere enn andre ting og noen ting blir ytterst viktig eller hellig; og religiøsitet, som er administreringen av de hellige tingene, og som både kan objektivt administrere hellige ting, i institusjoner, og subjektivt administrere hellige ting gjennom individets relevanssystem.

Vi skiller her mellom religion, som er institusjonell og objektivt administrering, og religiøsitet, som er individuell og subjektiv administrering. Ved at alle disse relateres til transcendingen av den biologiske naturen som antropologisk forutsetning, kan dette hjelpe oss når vi nedenfor skal se på sammenhengen mellom identitet og religiøsitet, og på den objektive siden av sakraliseringen, som er modernitetens betingelser overfor individet. Dette er betingelser som gjør identiteten til et relevant tema å sakralisere.

## **7.2.Sakralisering og det moderne samfunnet**

Sekularisering er en historisk prosess av samfunnsforandring som har vært med på å danne og forme det moderne samfunnet. Det er en prosess av differensiering i institusjoner som hadde som konsekvens at kirken ble en redusert til en institusjon mellom andre institusjoner. Samfunnet ble pluralisert. Samfunnets overliggende system ble sekulært.

Sekularisering er en prosess som går hånd i hånd med modernitet, ettersom sekulariseringen innebærer hvordan den offentlige sfæren i det moderne samfunnet er sekulær. På grunn av dette marginaliseres religionsinstitusjonen. Dermed sekularisering trenger ikke å forstås som religionens bortgang, den kan også forstås som en prosess der nye og andre ting enn det som tradisjonelt hører religionsinstitusjonen til, kan gjøres hellig. Historien om modernitet og sekularisering forstår vi som historien om hvordan det hellige ble

flyttet ut av de tradisjonelle religionsinstitusjonene, ikke som historien om hvordan det hellige forsvant.

Sekulariseringen kan forstås som en prosess som endret sakraliseringens betingelser og dermed det hellige substansielt. Den førte med seg en annen type problematikk med hensyn til individets eksistens, den åpnet for at det substansielt sekulære kunne sakraliseres. Moderniteten er strukturert slik at den åpner for sakralisering av sekulære ting, både i individets privatsfære og i det moderne samfunnets offentlige sfære.

Som en følge av sekulariseringsprosessen kollapset religionsinstitusjonens monopol og kontroll over det hellige. Andre institusjoner overtok mange av de funksjonene som tidligere hørte religionsinstitusjonen til. Det hellige er ikke i moderniteten synonymt med religion. Det sekulære kan dermed sakraliseres uten at det flyttes inn i religionsinstitusjonen. Det hellige kan forbli sekulært også etter en sakraliseringsprosess. Slik sett er disse to prosessene i en allianse med hverandre, ikke to motpoler som drar i hver sin retning.

Moderniteten kan ikke fullt ut forstås uten at begge disse prosessene inkluderes, for begge disse har vært med på å forme den (Demerath 2007:66). Kulturelle forandringer både viser og er resultater av både sekulariseringsprosesser og sakraliseringsprosesser (Demerath 2001:221). Samfunnet forandres ved at nye ting sakraliseres. Legitimering kan også vise dette, ved at det som er legitimerende forandres etter hva som sakraliseres. I moderniteten er det sekulære idealer som sakraliseres i den offentlige sfæren. Dermed mister religionen sitt legitimeringsgrunnlag som autoritet i forhold til de andre av samfunnets institusjoner.

Utfra vår forståelse handler ikke sekularisering å handle om religionens bortfall, men om at nye ting sakraliseres. Sekularisering forstått som bortfallet av religionen handler mer om samfunnet enn om individet. Selv om det moderne samfunnet sekulariseres og religionsinstitusjonen mister sin sentrale plass i den offentlige sfæren, så sekulariseres ikke nødvendigvis individet i form av religiøsitetens bortgang fra individets private sfære. Sosial sekularisering og individuell sekularisering trenger ikke å henge normativt sammen (Dobbelaere 2002:49). Heller ikke individuell sekularisering trenger å innebære bortfallet av religion. Den kan heller innebære at i moderniteten står individet fritt til å komponere sin egen religion utenfor religiøse autoriteters kontroll. Privatsfæren er blitt autonom. Den er blitt sekularisert ut av "kirkens gods". Ved å skille analytisk mellom en offentlig og en privat sfære, blir det ikke innen en sekulariseringsteori en teoretisk nødvendighet at individet må miste sin religiøsitet.

### 7.3.Sakralisering og det moderne individet

I moderne samfunn er det ikke lenger kirken, eller religionsinstitusjonen, som står for internaliseringen av individet i samfunnets objektiverte orden. For kirken har selv blitt en differensiert institusjon som har mistet sin autoritet på dette punktet. Kirken kontrollerer ikke og er ikke lenger selve representasjonen av det virkelighetsbildet som individet sosialiseres inn i. De sosiale rammene rundt individets liv er sekulære, representert ved en stat som omfatter samfunnets institusjoner, også kirken. En viktig rolle for staten er å promotere moralske verdier til sine medlemmer.” A key task of the state is the promotion of moral values, which is why it must also play a central role in a society’s system of education”. (Emile Durkheim, gjengitt i Pals 2005:94). Fra den offentlige siden er det i moderniteten den sekulære staten som står for mesteparten av internaliseringen, for eksempel gjennom utdanningen og skolevesenet:

The purpose of schools is not just to give technical training in certain skills but also to pass along the values of self-discipline and community welfare and to promote them over the selfish personal interests of the individual. (Emile Durkheim, gjengitt i Pals 2005:94)

Individet påvirkes av dette ved at det er statens sekulære og ytterst viktige idealer som ”flyter nedover” og går inn dets relevanssystem. Dette er idealer hvis autoritet ikke legitimeres ved å settes i relasjon til det som tradisjonelt har blitt kalt for religion, men som legitimeres sekulært.

Dette kan være en årsak til at de ytterst viktige, eller hellige, tingene i individets relevanssystem kan være sekulære ting som forbindes med staten og det sekulære samfunnet, ikke med kirken eller den religionsinstitusjonen som en gang var den rådende. Staten har i moderniteten, som et resultat av de strukturelle endringene som sekulariseringen brakte med seg, tatt over kirkens rolle som samfunnets overliggende system i moderniteten. Det er gjennom staten at de offentlige relevanssystemene administreres. Dette påvirker individets sakralisering substansielt. De primære funksjonene som ligger bak religionsfenomenet forblir de samme, men de sekundære substansene endres, ettersom det virkelighetsbildet som individet sosialiseres inn i, har sekulære ting som ytterst viktige i de objektiverte relevanssystemene. Dette vil være i tråd med det dialektiske perspektivet vi tidligere lanserte. Slik sett kan vi være fristet til å foreslå en forståelse av den moderne sekulære staten som en slags modernitetens kirke. Den er et overliggende system som gjennom



internaliseringsprosessen forsyner individets relevanssystem med substanser og dermed påvirker sakraliseringen, samtidig som den dialektisk påvirkes av hva dets medlemmer sakraliserer.

Det moderne samfunnet som danner det sosiale, eller det objektive, sekulære rammeverket rundt sakraliseringen, tilrettela for og muliggjorde en løsrivelse av det hellige fra det som er religionens utdifferensierte institusjon. Samtidig frigjorde disse rammene individet til relativt autonomt å kunne sakralisere ting som er relevant for dets eget liv, utenfor kontrollen til religionsinstitusjonens autoriteter, som ikke lenger kunne kreve autoritet over individets privatsfære. Modernitet gjør religion til en privatsak, og når religionen blir en privatsak, blir den personlig og individet kan gjøre den aktuell i forhold til sitt eget liv. I det moderne samfunnet oppfordres folk til å søke svar på eksistensielle spørsmål på egen hånd (Davie 2007:60). Det moderne samfunnets struktur gjør at letingen etter mening blir et subjektivt problem og en personlig affære (Casanova 1994:37). Dette er også noe som genererer religion, eller personlig religiøsitet, en religiøsitet som lokaliseres til individets privatsfære.

Et dominant tema i det moderne sakrale kosmoset er at individet har en sakral status (Luckmann 2004:129). Det er en sammenheng mellom den strukturelle privatiseringen og modernitetens sakralisering av subjektet (Luckmann 2004:155). Den nye sosiale formen for religion underbygger dehumaniseringen av samfunnsstrukturene, samtidig som den sakraliserer den relative frigjøringen av den menneskelige bevisstheten fra sosialstrukturens bindinger (Luckmann 2004:137). Det autonome individet i moderniteten, som er frigjort til å selv sakralisere, sakraliseres samtidig av den nye sosiale formen for religion. Det ironiske blir at ved å sakralisere individets autonome subjektivitet, støtter den nye sosiale formen for religion også dehumaniseringen av samfunnsstrukturene sier McGuire (McGuire 2002:302). Den støtter altså opp under noe av det som er problematisk i modernitetens betingelser overfor individet og dets identitet.

Modernitetens differensierte samfunnsstruktur fører til en fragmentert hverdag for mennesket. Den danner bakteppet til modernitetens sakralisering og religiøsitet. En modernitet med økende funksjonell rasjonalitet vil være problematisk for individets lokalisering av mening og tilhørighet. Samfunnsstrukturene dehumaniseres, identitetsproblematikken er en konsekvens av hvordan moderniteten er strukturert (Luckmann 2004:137). Moderniteten gir individet en usikker realitet med en påfølgende usikker identitet

(Luckmann 2004:124). Individualiseringen og differensieringen har gitt individet en fragmentert sosial situasjon, det har etterlatt store deler av individets liv ustrukturert, og det fragmenterte samfunnsbildet gjør også at identiteten i moderniteten er fragmentert. De isolerte institusjonelle ideologiene tilbyr ikke individet en ferdiglaget helhet (Luckmann 2004:120). Dette er noe som gjør identitet aktuell for individet og til noe som det får et refleksivt forhold til, fordi dette er noe det må lage selv og noe som blir en viktig prosess i individets liv. Samtidig som moderniteten frigjør individet til å sakralisere det som er relevant for dets selv, aktualiserer den også identiteten som et relevant tema å sakralisere.

### **7.3.1.Sakralisering og relevanssystem**

Tidligere presenterte vi en forståelse av religion som institusjonell administrering av hellige ting, og kristendommen som en konkret form for administrering av en spesifikk samling hellige ting som ikke i seg selv er religion, og vi brukte nattverden som eksempel på dette. Her vil vi forsøke å relatere dette til individet og dets relevanssystem.

I moderniteten kan sakralisering, og administreringen av hellige ting, også foregå utenfor institusjonen. Relevanssystemet vil vi nå forsøke å forstå som individuell administrering av hellige ting, det vil si et system som klassifiserer ting rangordnet i et betydningshierarki der ting får sin plassering som mer eller mindre viktig, basert på meningen de tillegges, en mening som er basert på den graden av relevans tingene har for individets liv. Dette kan vi videre sette i relasjon til religiøsitet, som vi ovenfor satte opp som noe annet enn religion. Relevanssystemet vil med bakgrunn i dette ha noe med en personlig form for religiøsitet å gjøre, og mer spesifikt er den personlige formen for religiøsitet som vi sikter til, individets identitet.

En religionsforståelse som vektlegger det funksjonelle, ser gjerne se på meningssystemet – eller relevanssystemet som er begrepet vi opererer med – som noe religiøst, uavhengig av dets substansielle innhold (McGuire 2002:27). Det er gjennom relevanssystemet at individet administrerer hellige ting, og videre knytter det til større og mindre fellesskap, ved at det danner grunnlaget for individets identitet, en identitet som prosessuelt utspiller seg i dialektikken mellom individ og samfunn. Slik kan vi se sammenhengen mellom begrepene religiøsitet, det hellige, relevanssystem og identitet. Videre

dreier disse begrepene seg rundt sakraliseringsbegrepet, som er utgangspunktet for denne forståelsen.

Religionsdefinisjoner som legger vekt på det substansielle, og forsøker å gripe religionens essens, søker ofte det ene sentrale aspektet som skal definere hele fenomenet (James 1961:39). Men som vi har vært inne på tidligere, stiller vi oss tvilende til at religionsfenomenet kan reduseres til kun én essens. Tanken om religion som administrering, som en samlebetegnelse satt på noe som administrerer en samling hellige ting, kan utledes fra William James sin innsikt om at religion ser ut til å være et kollektivt navn, og ikke noe som kun refererer til et enkelt prinsipp eller én spesifikk essens (James 1961:39). Vi forstår fenomenet som kalles religion som et mangfoldig fenomen med mange aspekter, og vi ser begrepet religion som en samlebetegnelse på alle de forskjellige aspektene som sammen kan sies å utgjøre begrepet. Også dette vil vi overføre til vår forståelse av individets relevanssystem. Vi vil ikke forsøke å redusere oss frem til den religiøse essensen i relevanssystemet. Relevanssystemet blir også en samlebetegnelse vi setter på noe som omfatter flere ting og som, slik som institusjonell religion, administrerer sakraliseringen og de hellige tingene på individnivå.

Dette fører oss frem til at ikke hvert enkeltstående sakralisert element i relevanssystemet trenger å forstås som religion i seg selv, men at totaliteten av relevanssystemets elementer, eller relevanssystemet som helhet, kan forstås som grunnlaget for individets personlige religiøsitet. Dette vil være i overenstemmelse med James sin innsikt, som da han dannet seg en arbeidsdefinisjon som skulle beskrive et aspekt ved religionsfenomenet, kom frem til at religion kan forstås som individets totale livsoppfatning, ikke bare troen på et eller annet bestemt "noe" (James 1961:45). Relevanssystemet trenger da heller ikke å kun inneholde ett hellig, eller ett ytterst viktig, aspekt, men kan, slik vi mente var tilfellet med religion, inneholde mange hellige ting. Slik vi så i forrige kapittel, trenger heller ikke disse tingene å kolliderer med hverandre, selv om det kanskje utenfra kan se ut til at de burde gjøre det. En person kan sakralisere og ha som ytterst viktig i sitt relevanssystem, både ting som tradisjonelt hører religionen til og ting som er sekulære. I moderniteten er det mulig å være både sekulær og religiøs uten at dette innenfor vår forståelse blir paradoksalt. Dette oppfattes kanskje utenfra som to kontraster, men innen det samme relevanssystemet trenger de ikke å utelukke hverandre og kan være komplementerende istedenfor utraderende.

## 7.4.Sakralisert identitet i moderniteten

Vi har nå kommet frem til det siste punktet i avhandlingen vår, et punkt som også bærer avhandlingens tittel. Vi skal nå la vår oppsummering av våre hovedpunkter føre oss frem til de poengene vi vil avslutte denne avhandlingen med. Her skal vi forsøke å være så kortfattet og presis som vi får til, og diskusjonen legger vi nå bak oss. Vi håper at ting som her konstateres og våre slutninger tar utgangspunkt i, allerede er diskutert tidligere i teksten.

Kan ett av elementene av moderniteten i religionen være at identiteten sakraliseres? Det moderne samfunnet problematiserer individets identitet og gjør den usikker. Det tilbyr ikke individet fikserte sosiale eller ferdiglagde identiteter, individet har fått frihet til å selv konstruere sin egen personlige identitet (Luckmann 2004:116). Individet beveger seg ikke lenger gjennom livet i ferdige fastlagte roller. Både individets identitet og modernitetens rollespill er fragmentert. Dette åpner for nye horisonter og endrede måter å leve livet på. Men det gjør også identiteten refleksiv og aktuell ved at individet selv må tillegge eksistensen sin mening (Berger og Luckmann 1995:40). Identitet er, som vi har sett, ytterst viktig for individet. Det er avhengig av å ha en tilknytning til et fellesskap. I moderniteten må individet selv knytte seg til det fellesskapet som det er avhengig av. Individets identitet er grunnlaget for at det kan være det sosiale vesenet som det må være. Dette kan være en årsak til at identiteten blir ytterst viktig, for den er noe moderniteten problematiserer og gjør til et relevant og aktuelt tema. Den gjør identiteten til noe individet har et refleksivt og bevisst forhold til. Dette kan, kort oppsummert, være en årsak til at identiteten blir ytterst viktig, en årsak til at identiteten sakraliseres.

Samtidig som moderniteten frigjorde individet til å selv kunne sakralisere, førte den også til en sosial situasjon som gjorde identiteten problematisk. Moderniteten er strukturert slik at den åpner for sakralisering av det sekulære, ved at det hellige er flyttet ut av religionsinstitusjonen. Samtidig gjør den at sekulære ting aktualiserer seg som sakraliseringsobjekt. De sosiale rammene som individet i det moderne samfunnet befinner seg innenfor, er sekulære og individet kan sakralisere det som er mest relevant i forhold til sitt selv og sin biografi. Det kan sakralisere sin identitet. For å trygge den identiteten som skaper og opprettholder individets relasjon til samfunnet og til seg selv, blir identiteten et ytterst viktig tema, den identiteten som individet er avhengig av og som moderniteten skaper usikkerhet om.

Individets eksistensielle problem i det moderne samfunnet kan forstås som et religiøst problem. Emile Durkheim, Max Weber og andre sosiologer fant i religion svaret på spørsmål som omhandler personlig identitet og individets forhold til samfunnet (Luckmann 2004:95). Menneskets personlige eksistens i moderniteten har med den sosiale religionsformen å gjøre (Luckmann 2004:95). En av religionens mange funksjoner er å opprettholde individets behov for en identitet som gir det eksistensiell trygghet (Hans Mol, gjengitt i Cipriani 2000:195). Og denne funksjonen kan sekulære ting overta. Identitetsfremmende og sekulære idealer som ytringsfrihet og demokrati kan være eksempler på sakraliserte ting som for individet, og for samfunnet, hellige og ytterst viktige fordi de skaper samhold og opprettholder stabiliteten i det kaotiske samfunnsbildet som moderniteten representerer for enkeltmennesket. Slike hellige ting vil vi da ikke forstå som religion i seg selv. Slik som med nattverden innenfor kristendommen, forstås vi slike sakraliserte ting som elementer som sammen med mange andre ting, konstituerer individets religiøsitet, og som administreres av individet gjennom relevanssystemet.

Det hellige er noe med en spesiell kvalitet i individuelle og sosiale meningssystem (Anttonen 2000:280). Ting som har denne egenskapen, plasseres øverst i betydningshierarkiet til både de objektive og de subjektive relevanssystemene, ved at de med bakgrunn i slike funksjoner blir ytterst viktige. Kanskje blir også dette en uunngåelig prosess, for uten ytterst viktige eller hellige ting som kollektivet deler, ville vi ikke ha et samfunn å snakke om. Ved modernitetens inntog har samfunnet forandret seg. Sakraliseringen overlever. Men hva som sakraliseres, er substansielt forandret. Det hellige er en kategori, et teoretisk verktøy, som viser hvordan heller ikke det moderne samfunnet oppløses i kaos, siden det fortsatt finnes noe hellig som deles som ytterst viktig av medlemmene i samfunnet i deres relevanssystem, og at disse subjektive relevanssystemene til en viss grad korresponderer med de objektive. Både de subjektive og de objektive relevanssystemene forstår vi da som administrering av hellige ting, og individuell identitet blir en form for personlig religiøsitet.

## Avsluttende kommentarer og veien videre

Vi har i denne avhandlingen forsøkt å inkludere sakraliseringsperspektivet i en forståelse av religion, modernitet, identitet og individets forhold til samfunnet. Dette er noe vi så var etterlyst av andre religionsanalytikere. Slik det kommer frem av teksten, er det flere som mener at sakraliseringsbegrepet har fått for liten oppmerksomhet og at sakraliseringsfenomenet stadig blir et viktigere forskningsområde. Det er også etterlyst et teoretisk perspektiv som kombinerer sekularisering og sakralisering. Det er det vi har forsøkt å gjøre, for det moderne samfunnet preges av begge disse prosessene. Blant annet kan oppkomsten til moderne vitenskap, kapitalisme og demokrati ses på som resultater av både sekulariserings- og sakraliseringsprosesser (Demerath 2001:221). Derfor ser vi det som viktig også å holde et fokus på sakraliseringen. Dette er kulturelle endringer som har forandret samfunnet. En samfunnsendring som videre har fått konsekvenser for individet. Slik vi kom frem til i det andre kapitlet, kan fokuset på skjebnen på institusjonelle former for religion, slik tradisjonelle sekulariseringsteorier ofte fokuserer på, hindre at oppmerksomheten blir rettet mot nye former for det hellige og hva det hellige kan være. Ved å ha fokus på sakralisering, kan vi gå nærmere inn på hva som substansielt kan være de nye formene for det hellige.

Man kan gjerne si at den moderne måten å strukturere samfunnet på, representerer en ny og annerledes virkelighet for individet. Dette får konsekvenser både for religionen og for individets forhold til samfunnet. Siden dette fremsto for oss som noe uklart, satte vi oss som mål å tilby en annerledes og utfyllende innfallsvinkel til en forståelse av individet i samfunnet. Det gjorde vi ved å fokusere på sakralisering.

Her kan vi nå oppsummere noen av våre hovedpoeng som vi har kommet frem til gjennom avhandlingen. Vi må huske å ha i bakhodet at de sosiale rammene rundt dette er den forståelsen vi dannet oss av den samfunnsordenen vi kaller modernitet.

Religion forstår vi som administrering av hellige ting. Her er det hellige er løsrevet fra det vi har kalt tradisjonell religion, altså institusjonell religion, men ikke nødvendigvis løsrevet fra det bakenforliggende religionsfenomenet antropologisk forstått. Dette gjør at også andre og sekulære ting kan være hellige, og det gjør at også noe annet enn den tradisjonelle religionsinstitusjonen kan administrere hellige ting. Administreringen av hellige ting relaterer vi til det vi har kalt relevanssystem. Denne administreringen kan dermed også foregå på

individnivå, for vi opererer med både subjektive og objektive, altså sosialt objektiverte, relevanssystem, og vi opererer med en dialektikk mellom det som gjenspeiler det grunnleggende forholdet mellom individ og samfunn. Individets relevanssystem, den individuelle administreringen av det hellige, setter vi videre i sammenheng med identitet, som et grunnleggende element i individets identitet. Dermed foreslo vi at individets identitet i moderniteten kan forstås som personlig religiøsitet, at identiteten sakraliseres. Vi fristes til å foreslå at ethvert individ er i moderniteten en vandrende religiøsitet.

Vi kunne også satt de objektive relevanssystemene i sammenheng med identitetsbegrepet, altså at også samfunnet tilbyr en identitet, for eksempel en slags nasjonal identitet som de objektive relevanssystemene er grunnleggende elementer i. Men det har ikke vi gjort i denne omgang, selv om tanken berøres og ligger implisitt i teksten vår. Også disse kunne vi, slik som med de subjektive relevanssystemene, satt i sammenheng med religiøsitet. De objektive relevanssystemene som sammen utgjør noe vi muligens kunne kalt en sosialt objektivert identitet, kunne da vært grunnlaget for en sosial form for religiøsitet, en religiøsitet som foregår utenfor religionsinstitusjonen og som individets religiøsitet, på grunn av dialektikken, hadde vært et subjektivt uttrykk for.

Vi forsøker med denne avhandlingen å legge til rette et teoretisk perspektiv for en empirisk oppfølger. Den naturlige oppfølgeren til vår avhandling kunne vært en empirisk studie med dette som det teoretiske perspektivet. I så henseende kan vi si at denne avhandlingen, som først og fremst er et teoretisk arbeid, har et empirisk fokus. Avhandlingen er et teoriarbeid empirisk rettet mot individet og dets sosiale rammer. For også empiriske studier må ha sitt grunnlag i et teoretisk perspektiv. Vår avhandling er et forsøk på å tilrettelegge for dette og danne et teoretisk rammeverk som kan fungere som et grunnlag i en ny og annerledes forståelse av teoretiske problemer som lenge har vært aktuelle, men lite påaktet. Innen en empirisk disiplin bør teorien være slik at den fremmer ytterligere empiriske undersøkelser (Berger og Luckmann 2000:185). Dette er noe vi håper at teorien i vår avhandling har potensiale til.

Dette er også noe av årsaken til at vi i teksten forsvarte et funksjonelt utgangspunkt. Det funksjonelle perspektivet er bedre tilpasset et teoretisk perspektiv som skal åpne for bredere forståelser av et fenomen som allerede har anerkjente substanser knyttet til seg. En empirisk oppfølger kunne hatt et sterkere fokus på det substansielle aspektet ved religionsfenomenet.

En oppfølger til denne kunne vært en undersøkelse av det substansielle innholdet i de subjektive og objektive relevanssystemene, til individet og til samfunnet. Mulig vil det være å undersøke hva som faktisk substansielt sakraliseres i disse relevanssystemene ved å se på hva det er som begge har som ytterst viktig, eller hellig. Deretter kunne vi sett om relevanssystemene ligner på hverandre. Altså om det er en identitetsskapende kongruens mellom de subjektive og de objektive relevanssystemene. Slik kunne vi anvendt relevanssystemet som et teoretisk og empirisk verktøy.

Større og mindre fellesskap kan, ut fra det vi har skrevet i avhandlingen, kjennetegnes av at relevanssystemene til medlemmene ligner på hverandre, at det er likhet i medlemmenes identiteter. Slik kan relevanssystemet anvendes i en forståelse av individets forhold til andre individ og til samfunnet. Relevanssystemene innen et samfunn ligner på hverandre fordi medlemmene er sosialisert inn i samme sosialt objektivert virkelighet. Som vi husker, er det gjennom sosialiseringprosessen at individet internaliserer ting som er sosialt objektivert, det er gjennom denne prosessen at individet får substansene i det som utgjør dets relevanssystem.

Dette kan videre fremmet ytterligere empiriske undersøkelser og føre til interessante spørsmål som hvorfor ting plasseres der de gjør i relevanssystemene, hvorfor noen ting er viktigere enn andre ting, hva som påvirker lokaliseringen av tingene i relevanssystemene. I hvilken grad kan staten som overliggende sekulært system og skoleverket påvirke de individuelle relevanssystemene gjennom internaliseringen? Går denne påvirkningen tilbake til samfunnet gjennom en dialektisk sosialiseringssprosess? Dette er spørsmål det kan gå an å empirisk undersøke.

Det er vanskelig å definere de dominante temaene i det moderne sakrale kosmoset, det ser ut til at det kan være hva som helst (Luckmann 2004:129). Det moderne hellige kosmoset består av temaer som kan relateres til både tradisjonelle religioner og til sekulære ideologier (Luckmann 2004:128) Vi kan henvise til William James når vi sier at årsaken til at hva som helst sakraliseres er at mennesker lever i ulike konkrete sosiale kontekster (James 1961:378). Det som sakraliseres er et resultat av menneskets unike biografi ettersom individet sakraliserer det som er viktig for sitt eget liv i sin egen sammenheng, og hva som er viktig, vil da variere fra individ til individ.

For å foreslå noe substansielt, kan det tenkes at ting som er knyttet til menneskerettighetene, ting som ytringsfrihet og demokrati, vil komme høyt oppe i både de objektive og de subjektive relevanssystemene idag, og at menneskerettighetene med dette



kanskje kan tillegges en forståelse som hellige. De sakraliserer individet og dets rettigheter og legitimerer det moderne samfunnets strukturer. De er sosialt objektiverte idealer i den virkeligheten som individet internaliseres inn i, og det kan da videre tenkes at disse idealene også sakraliseres i individenes relevanssystem. Men hvordan kan vi hevde dette når vi ikke har vært ute og sjekket? Et godt spørsmål, noe vi må si oss skyldige i. Så vi avslutter vår avhandling ved å presisere at vi først og fremst har forsøkt å lage et religionssosiologisk teoretisk perspektiv der forholdet mellom individ og samfunn kan empirisk undersøkes og forstås gjennom sakralisering som et anvendelig konsept og begrep.

## Litteraturliste

Anttonen, Veikko 2000. "Sacred" i Willi Braun og Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Continuum International Publishing Group, s. 271-282.

Arnal, William E. 2000. "Definition" i Willi Braun og Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Continuum International Publishing Group, s. 21-34.

Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular – Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press

Berger, Peter L. og Thomas Luckmann. 2000. *Den Samfunnskapte virkelighet*. Bergen: Fagbokforlaget. Innledning av Pål Veiden

Berger, Peter og Thomas Luckmann. 1995. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation.

Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday

Beyer, Peter. 2001. "Contemporary Social Theory as it Applies to the Understanding of Religion in Cross-cultural Perspective" i Richard K. Fenn (ed.) *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. s. 418-431.

Botvar, Pål Ketil og Ulla Schmidt. 2010. *Religion i dagens norge, mellom sekularisering og sakralisering*. Oslo: Universitetsforlaget

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press

Cipriani, Roberto. 2001. "Religion as Diffusion of Values. "Diffused Religion" in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case" i Richard K. Fenn (ed.) *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. s. 292-305.

Cipriani, Roberto. 2000. *Sociology of Religion. An Historical Introduction*. New York: Walter de Gruyter.

Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. London: Sage Publications.

- Demerath, Nicholas. 2001. "Secularization Extended: From Religious "Myth" to Cultural Commonplace" i Richard K. Fenn (ed.) *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. s. 211-228
- Demerath, Nicholas. 2007. "Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed" i James A. Beckford and N. J. Demerath III (eds.) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage Publications Ltd, s. 57-80.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: P.I.E.-Peter Lang
- Durkheim, Emile. 1965. *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: The Free Press.
- Fenn, Richard K. 2001. "Editorial Commentary: Religion and the Secular; the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument" i Richard K. Fenn (ed.) *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. s. 3-22.
- Giddens, Anthony. 1991. *Modernity and Self-identity: Self and Society in the late Modern Age*. Cambridge: Polity Press
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement, The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Heelas Paul and Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution, Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. Oxford: Polity Press.
- Ingold, Tim. 1996. *Key Debates in Anthropology*. New York: Routledge
- James, William. 1961. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Collier Book
- Jensen, Jeppe Sinding. 2000. "On Universals in the Study of Religion" i Tim Jensen og Mikael Rothstein (eds.) *Secular Theories on Religion, Current Perspective*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, s. 51-67.
- Lincoln, Bruce 2000. "Reflections on "Theses on Method" i Tim Jensen og Mikael Rothstein (eds.) *Secular Theories on Religion, Current Perspective*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press, s. 117-121.

- Luckmann, Thomas. 2004. *Den usynlige religionen*. Trondheim: Tapir akademisk forlag.
- Martin, Luther. 2000. "Comparison" i Willi Braun og Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Continuum International Publishing Group, s.45-56
- McGuire, Meredith 2002. *Religion, The Social Context*. Long Grove, Illinois: Waveland Press, Inc.
- McGuire, Meredith. 2008. *Lived Religion, Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press
- Nielsen, Donald. 2001. "Transformations of Society and the Sacred in Durkheim's Religious Sociology" i Richard K. Fenn (ed.) *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd. s. 120-132.
- Palmer, R.R., Joel Colton, Lloyd Kramer. 2002. *A History of the Modern World Ninth Edition* New York: McGraw-Hill
- Pals, Daniel. 2005. *Eight Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Patton, Laurie L. 2000. "The Magic in Miniature: Etymological Links in Comparative Religions" i Kimberley C. Patton og Benjamin C. Ray (eds.): *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*, London: University of California Press, s. 193-205.
- Segal, Robert A. 2001. "In Defense of the Comparative Method" i *Numen vol. 48*, Leiden, s 339-373.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, Jonathan Z. 2004. *Relating Religion – Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stark, Rodney. 2000 "Rationality" i Willi Braun og Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Continuum International Publishing Group, s.239-258
- Thomas Lawson, E. 2000. "Cognition" I Willi Braun og Russel T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London: Continuum International Publishing Group, s. 75-84

Vásquez, Manuel A. 2010. *More Than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Veiden, Pål. 2000. "Innledning" i Peter L. Berger og Thomas Luckmann. *Den Samfunnskapte virkelighet*. Bergen: Fagbokforlaget. Engelsk original: 1966. *The Social Construction of Reality*. New York: Penguin Books. s. 7-19.

## **Abstract**

The modern society represents a new and different reality for the individual. This has consequences both for religion and for the individual's identity. It has liberated the individual to sacralize, and to sacralize what is relevant for itself. Modernity actualizes the identity at the same time and makes it a relevant theme.

We haven't understood the history of modernity and secularization as the history where the sacred disappeared. We have proposed an understanding of this history that is centered around how the sacred changed, how the sacred moved out of the institution of religion and into secular spheres, and how there came to be a separation between religion and religiosity. We did this by introducing the terms administration and systems of relevance.

We turned our focus on the human as a social being with our sociological perspective. A central theme was the dialectic that characterizes the individual, the society, and the relationship between them. We created for ourselves an Archimedean point of departure with a perspective from a sociology of knowledge that has a dialectical social construction of reality as a starting point.

Our goal with this was to offer a different and supplementary approach in the understanding of secularization and the individual in the modern society. These are themes that the field of sociology of religion considers important, and we did this by focusing on sacralization.

With this dissertation we attempted to make a theoretical framework that prepares for and promotes further empirical studies. We can say that this dissertation in that respect has an empirical focus, although it first and foremost is a theoretical work,

A theoretical work with a focus on sacralization seems to be wanted. It is several that are of the opinion that sacralization has been granted too little attention, and it is at the same time claimed that it is an increasingly important area of study. Our perspective where secularization and sacralization is combined is also something that is wanted.

At the end of the dissertation we came with a proposition, the individual sacralizes the identity in the modern society, and modernity's concept of an individual and personal identity is a form of individual and personal religiosity.