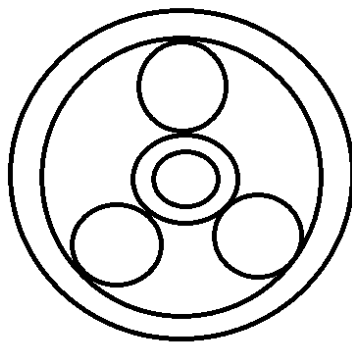


Axis Mundi



Axis Mundi

Nr. 1, Efterår 2017

Print & Sign, SDU

Om Axis Mundi:

Axis Mundi er et fagblad knyttet til Religionsstudier. Bladet produceres af studerende fra Religionsstudier, med støtte fra Studienævnet og undervisere. Axis Mundi udkommer en gang hvert semester.

Axis Mundi har til formål at producere, samle og udgive materiale og informationer, der er religionsfaglige og relevante for studerende, så vel som undervisere på SDU.

Om Axis Mundis logo:

Axis Mundis logo er en enkel illustration af et planetgear, hvilket er et system af gearhjul med et centralt og flere ydre. Logoet afspejler tilgangen til studiet: Applicering af teorier, forskning, feltarbejde m.m. på et givent emne.

Logoet er designet af Tine Lundsgaard Christensen.

Redaktion:

Benedicte Karlog, Nyhedsredaktør

Isa Egholm Christensen, Opgaveredaktør

Rasmus Hagemann Petersen, Artikelredaktør

Rie Førstø, Interviewredaktør

Simone Emilie Storm, Artikelredaktør

Tine Lundsgaard Christensen, Grafisk redaktør

Kontaktoplysninger:

Axismundisdu@gmail.com / www.facebook.com/axismundiSDU

Velkomst

Axis Mundi er et flittigt anvendt begreb inden for religionsvidenskaben. Begrebet betegner en geografisk placering eller sted, som en religion har gjort til verdensakse og således centrum for religionen. På samme vis ønsker vi i redaktionen at gøre tidsskriftet Axis Mundi til centrum eller i hvert fald samlingssted for Religionsstudier på SDU. Formålet med tidsskriftet er at kunne motivere til faglig undren og kreativ interesse for studiet og måske endda kunne dirigere væk fra universiteternes stigende fokus på eksamen.

Vi vil med Axis Mundi skabe en arena, hvori de studerende har plads til kreativ udfoldelse af deres faglighed; hvor der er mulighed for at beskæftige sig med emner eller områder, som man finder interessant, men hvor der ikke nødvendigvis er et fag, emnet relateres til. Artikelformen er desuden individuel og det er således op til den enkelte skribent, hvordan han eller hun har lyst til at strukturere sin artikel. Der skal blot være en interesse, der driver formen. I dette nummer har du mulighed for at læse tre forskellige artikler, der omhandler hhv. et interview med tre religionshistorikere om Reformationen, et studieophold i Jerusalem og et praktikforløb på Danmarks Radio. Med Axis Mundi vil vi desuden introducere dig til, hvilke muligheder der er på studiet. I dette nummer indledes der således med en nyhedssektion, der giver et overblik over de arrangementer og relevante begivenheder, der har været i dette semester samt for det kommende semester. Endvidere har vi tilføjet to opgaver, som inspiration til form og indhold for studerende, der skal til at skrive lignende opgaver selv. I dette nummer har vi således valgt at bringe en engelsksproget opgave om det muslimske tørklæde og menneskerettigheder, samt en bacheloropgave om Reformationen i England med fokus på materialitet. Afslutningsvis bider Axis Mundi fra sig i SatireSektionen, der italesætter aktuelle problematikker, der vedrører Religionsstudier på den ene eller anden måde. Gedekiddet Girard er Axis Mundis satiriske reporter i felten – hvis ikke han kan få sensationelle udtalelser, så opdigter han dem gerne selv.

Er du selv interesseret i at skrive en artikel, være en del af redaktionen, eller har du en kommentar, så kontakt os på axismundisdu@gmail.com eller på Facebook. Artikler og lignende, man ønsker bragt i næste udgave af Axis Mundi, skal være redaktionen i hænde senest d. 1. marts 2018.

Rigtig god læselyst!

De bedste hilsener
Redaktionen

Indholdsfortegnelse

NYHEDER	1
ARTIKLER	3
ER REFORMATIONEN VIRKELIGT NOGET AT FEJRE?	4
RASMUS HAGEMANN PEDERSEN. 5. SEMESTER, RELIGIONSSTUDIER, SDU	4
ET BLIK IND I MASSEMEDIERNES LOGIK	9
- AT TRANSFORMERE SIN RELIGIONSFAGLIGHED FRA UNIVERSITETET TIL PRAKSIS	9
SIMONE E. STORM, KANDIDATSTUDERENDE I RELIGIONSSTUDIER, SDU.	9
STUDIEOPHOLD I UDLANDET – SOMMERSKOLE VED HEBREW UNIVERSITY, JERUSALEM, ISRAEL. 15.JUNI-21.JULI 2017	19
RASMUS HAGEMANN PEDERSEN. 5. SEMESTER, RELIGIONSSTUDIER, SDU	19
INTERVIEWS	24
10 SPØRGSMÅL TIL UNDERVISEREN: KATRINE FRØKJÆR BAUNVIG	25
RIE FØRSTØ, 5. SEMESTER, RELIGIONSSTUDIER, SDU.	25
OPGAVER	28
FREEDOM OF RELIGION: THE ISLAMIC HEADSCARF	29
ISA EGHOLM CHRISTENSEN, KANDIDATSTUDERENDE, RELIGIONSSTUDIER, SDU	29
BACHELOROPGAVE: REFORMATIONEN I ENGLAND - EN UNDERSØGELSE AF SPØRGSMÅLET OM MATERIALITET I RELIGION	41
TRINE FREDBERG JØRGENSEN, X. SEMESTER, RELIGIONSSTUDIER, SDU; VEJLEDER: LAURA FELDT	41
SATIRESEKTIONEN	65
FIGENBLADET	66
STØJBERG I FORLIG MED MUSEUM: Udstilling om blasfemi aflyst	66
PAVE FRANS INDRØMMER: JA OKAY, JEG SPISER DA OGSÅ GLUTENFRIT	68

Nyheder

Benedicte Karlog, Kandidatstuderende i Religionsstudier, SDU

På de kommende sider vil du blive oplyst om forskellige spændende emner, men inden du når til denne vigtige viden, vil vi give dig en kort opridsning af, hvad der egentlig sker på Religionsstudier på SDU i disse dage.

Studienævnsvalg

Der er studienævnsvalg på hele SDU, men vigtigst for os, er naturligvis vores eget studienævn. Nogle af vores nuværende repræsentanter træder tilbage, da de drager videre ud i verden, men frygt ej, for nye står klar til at hjælpe dine studenteransøgninger på vej. De gamle giver pladserne videre fra d. 1. januar 2018.

Religio

Religio har budt på ”*Drømmen om vildmarken: Religion og den vilde natur*” ved vores egen Laura Feldt og ”*Satanisme og esotoriske former for satanisme*” ved Jesper Aagaard Petersen. Den 20. november står den på ”*Magtstrukturer i danske moskemiljøer*” ved Brian Arly Jacobsen og d. 7. december lader vores nylige kandidater os alle få et indblik i deres specialer. Planen for forårssemestret ligger endnu ikke fast, men vi har hørt fra pålidelige kilder, at det bliver fyldt med gode oplæg!

Religion på tværs

Vi har i år været udsat for en mindre revolution, idet Religion på Tværs i år ligger i efterårssemestret. I de forgange år har det været placeret i forårssemestret, men grundet de mange helligdage, der ligger i forårssemestrene, er det nu blevet flyttet. Konferencen er en alletiders mulighed for at møde andre religionsstuderende over en faglig diskussion, samt at høre andre undervisers forskningsprojekter fra de øvrige universiteter. I år blev konferencen afholdt på Århus universitet. Som altid var der flere

spændende foredrag, blandt andre vores egen Niels Reeh og Olav Hammer, der talte om ”*Religion og branding med udgangspunkt i det moderne Danmark*” og ”*Alternativ arkæologi*”.

Karrieredag

Som religionsstuderende bliver man ofte udsat for det skræmmende spørgsmål: ”Hvad kan du så blive, når du er færdig?”. Det er et spørgsmål, der kan være svært at besvare for en på første semester såvel som en nyuddannet kandidat. Derfor er Religionsstudiers aftagerpanel i samarbejde med studienævnet ved at planlægge en karrieredag, der netop vil hjælpe de studerende med at se, hvilke fantastiske muligheder vores studie åbner op for.

Studietur

Vi er på et studie, der kræver megen læsning, men af og til kan det være relevant og interessant at lave lidt feltarbejde eller bare få lov til at se ens studieområde i levende live. Derfor arbejder flere på studiet på at skabe en studietur. Selvom en studietur ikke er helt ligetil at planlægge (især til studievenlige budgetter) er der allerede en på trapperne. I foråret vil Katrine Frøkjær Baunvig stå for valgfaget middelklasse-kristendom, hvilket indebærer en studietur til Lübeck.

Artikler

Er Reformationen virkelig noget at fejre?

Rasmus Hagemann Pedersen. 5. semester, Religionsstudier, SDU

I anledningen af Reformationsjubilæet, der fejres stort rundt om i Danmark, er det nærliggende at spørge, hvorvidt Luther virkelig fortjener den massive hyldelse, som han høster? Derfor vil denne første artikel i Axis Mundi fokusere på netop dette spørgsmål.

Har vi i Danmark en ukritisk tilgang til Martin Luther? I medierne, folkeskolen og blandt befolkningen hører vi ofte om folkehelten Martin Luther. Han skulle eftersigende være ophavsmanden til det sekulære, det videnskabelige, næstekærligheden og - i grove træk - den folkeånd, vi har i Danmark. Men glemmer vi ikke ofte de mørkere sider af manden: hans antisemitisme, hans forkærlighed for det latrinære vokabular og ikke mindst det faktum, at hans omvæltning resulterede i tusindvis af menneskers død? Er vores syn på Luther tilstrækkeligt kritisk, eller er vi røget ud i en upassende helgendyrkelse? Dette har jeg spurgt religionshistorikerne Mikael Rothstein, Jens-André Herbener og Marie Vejrup Nielsen om.

Før spørgsmålet kan besvares, må det dog først klargøres, hvem Martin Luther egentlig var. Derfor kommer her en kort oversigt, med informationer fra Encyclopedia Britannica.

Martin Luder blev født d. 10. november 1483 i Eisleben. Han var den ældste ud af en større søskendeflok og blev derfor, som det var passende for den ældste søn, sendt til Erfurt Universitet som 19-årig for at studere jura. Han droppede dog studiet og forfulgte derefter sine interesser indenfor teologi og filosofi. Eftersigende skulle han d. 2. juli 1505 have fået en åbenbaring under et uvejr, hvor han svor, at han ville gå munkevejen. Han flyttede ind i Sankt Augustins kloster i Erfurt d. 17. juli 1505. D. 3. april 1507 blev han præsteordineret og blev sendt til Wittenberg for at læse teologi. Her fik han sin doktorgrad d. 19. oktober 1512. Herefter begyndte han at undervise på Wittenberg Universitet, hvor han forelæste om Salmerne, Romerbrevet, Galaterbrevet og Hebræerbrevet. I 1517 skiftede han efternavn fra Luder til Luther, der betød ”befrieren” på græsk. I sit arbejde oplevede han den katolske kirkes metoder, som han var stærkt uenige i. Derfor forfattede han 95 kritiske teser til Kirkens materielle fokus, som han eftersigende fik slået op på døren til slotskirken i Wittenberg. Teseerne resulterede i store økonomiske tab for ærkebiskoppen, som påbegyndte en kættersag imod Luther i juni 1518. Luther kom til en høring hos Kardinal Cajetan,

hvor han afviste at trække sin kritik tilbage. Dette førte til, at han i april 1521 blev erklæret fredløs. Kritikpunkterne omhandlede mange emner, eksempelvis: den kristne etik, ægteskabet, præstegerningen, den kirkelige organisation samt den frie vilje. Luthers teologiske punkter og hans tætte bånd til de tyske fyrster førte til opgør med flere af de reformatorer, der tidligere havde støttet ham. Striden fik store politiske følger og førte til adskillige væbnede oprør i Tyskland. I 1540'erne blev religionsstriden forhandlet blandt landets fyrster, hvor Luther opfordrede fyrsterne til at være vedholdende i deres kritik af pavedømmet. D. 18. februar 1546 døde han i Eisleben efter en måneds sygdom.

I 2017 fejres 500-års jubilæet for Reformationen. Denne fejring har fyldt meget i Danmark, hvor talrige arrangementer har været stablet på benene, og er planlagte for resten af året. Arrangementerne spænder fra børnehelten Sigurd Barret, der synger og fortæller om Luther til børn, til mere hardcore teologiske konferencer om Luthers betydning i det 21. århundrede. Geografisk er Lutherarrangementerne også talrige, og stort set hvert sogn i Danmark, afholder et eller flere arrangementer. Dermed er målgrupperne så mangfoldige, at fejringen appellerer til både børn, voksne, fynboer, københavnere, akademikere og pædagoger m.m. Selvom en del af disse tiltag foregår i kirkeligt regi, er der også en større del af arrangementerne, der arrangeres af kommuner eller universiteter. Fejringen bliver dermed ikke kun et spørgsmål om at fejre manden bag den evangelisk-lutheranske folkekirke, men også at fejre Martin Luther som en foregangsmand og folkehelt i det danske samfund. Al denne festivitas skal munde ud i en kæmpe fejring på Reformationsdagen d. 31. oktober på DR1, hvor der vil være en festkoncert med deltagelse af Kongefamilien. Derudover vil DR, på denne aften, vise dokumentarer og spillefilm om Luther på DRK.

Men hvad skyldes denne massive interesse for Luther i Danmark? Marie Vejrup Nielsen mener, at det skyldes værdikampen, valgkampen og regeringsskiftet i 1999/2000/2001. Hun siger blandt andet: ”Det var her vi for alvor så, at Luther blev en del af den værdikamp, som virkelig brød frem her og som har sat sit præg på den offentlige debat siden.” Dette havde noget at gøre med, at partiet Dansk Folkeparti gik fra 7,4% stemmer ved valget i 1998 til 12% af stemmerne i 2001 (Rüdinger og Bille 2017). Dansk Folkeparti kom derfor til at agere støtteparti for Venstre-regeringen og fik dermed en stigende indflydelse (Rüdinger og Bille 2017). Denne indflydelse betød, at indvandrerdebatten i højere grad blev taget op, og et definitionsspørgsmål om: Hvem er danskerne egentligt? blev stillet. Marie Vejrup Nielsen påpeger: ”Luther blev i denne periode en central figur i en meget større debat

om forholdet mellem religion og moderne samfund i Danmark. Det handlede mere om nutid og fremtid end om fortiden. Men fortiden blev bragt i spil som kampplads.”

Statens fokus på Lutherfejringen er problematisk i Mikael Rothsteins øjne. Han skriver: ”... betænkeligt er det, at staten – som huser mange borgere som hverken er lutheranere eller kristne i det hele taget, herunder mange mennesker som slet ikke er religiøse – foranstalter en så positiv reformationsfejring.” (Rothstein 2017). Rothsteins anke overfor fejringen er derfor den meget begrænsende ”dansker”-definition som fejringen giver. Den store vægt på Luther som folkehelt giver problemer i forhold til minoriteter, der ikke sværger til det evangeliske-lutherske perspektiv. De bliver simpelthen udelukket fra det store danske ”fællesskab”. Dette gælder for så vidt både jøder, muslimer, hinduer, buddhister og andre religiøse minoriteter. Dermed skaber Staten altså et skel i befolkningen på baggrund af religion – snarere end at inddrage de forskellige religioner til at styrke Staten. Ifølge Rothstein er det et problem, at Staten i sin fejring af Martin Luther, ikke giver et retvisende billede af den historiske figur: ”... en række vigtige emner enten blev underspillet eller helt ignoreret i den officielle fejring og at skyggesiderne ved Luther og hans religionsprojekt som regel bliver fejret ind under gulvtæppet.” (Rothstein 2017).

Jens-André Herbener er enig i Rothsteins kritik af Statens Lutherportrættering: ”Lige så lidt som man kan nøjes med katolikkers fremstilling af pavedømmet, leninisters fremstilling af Lenin, kapitalisters fremstilling af kapitalismen, lige så lidt kan man nøjes med lutheraneres fremstilling af Luther.”

De perspektiver, som ifølge Rothstein og Herbener mangler i Lutherdebatten, er som følger: Martin Luther ”...opfordrede til at henrette utro ægtefolk, homoseksuelle, hekse, blasfemikere, paver og gendøbere..” (Herbener e-mail 9/5 2017). Han var på ingen måde foregangsmanden for demokratiet eller menneskerettighederne: ”Luther understøttede i praksis denne statsordning [Enevældigt monarki: red] ved at kræve ekstrem lydighed over for fyrsterne, som han anså for at være indsat i deres embeder ved guddommelig mellemkomst, og ved at afvise folkestyre som pøbelvælde.” (Rothstein 2017). Herbener nævner desuden Luthers fremmedhad som en egenskab, der ofte observeres hos Luther, men som der ikke stilles spørgsmålstejn ved: ”...han endte med at tilskynde til at jævne jødernes skoler, synagoger og huse med jorden og smide dem alle ud af Tyskland..” (Herbener e-mail 9/5 2017). Ifølge Rothstein kan man ikke engang sætte Luther ind, som foregangsmand for adskillelsen af kirke og stat: ”Luther lagde ikke grunden til en adskillelse af kirke

og stat. Tværtimod medvirkede han til at ophæve den større eller mindre adskillelse, der eksisterede mellem de enkelte stater og den internationale katolske kirke til fordel for et system, hvor kirken blev fuldstændigt underlagt kongen og integreret i staten.” (Rothstein 2017). Både Rothstein og Herbener er enige om, at Luthers frihedstilgang var at ”afsky enhver form for tolerance” (Herbener e-mail 9/5 2017) og at ”Han lagde grunden til en skærpelse af religionstvang og religiøs undertrykkelse...” (Rothstein 2017). Begge er ligeledes enige om, at Luthers nytænkning og aggressive missionsarbejde førte til ”...nogle af de mest blodige religionskrige i verdenshistorien.” (Herbener e-mail 9/5 2017). Rothstein påpeger desuden, at ”...det er umuligt at ignorere 1930’ernes og 1940’ernes tyske protestantismes tætte bånd til nazismen.” (Rothstein 2017).

Dermed tegner både Herbener og Rothstein et noget andet billede af Martin Luther, end medierne gør. Ganske vidst påpeges Luthers antisemitisme og voldsomme vokabular jævnlige i medierne, men ifølge Herbener og Rothstein, mangler der en reel forståelse af, hvad disse ting har medført. Dette skyldes ifølge Herbener, : ”...at det primært har været universitetsteologer, der har stået for forskningen i Luther, og de er og bliver fanget i en klar interessekonflikt.” (Herbener e-mail 9/5 2017). Vejrup er enige i denne skævvridning i Danmarks interesse for Luther, når hun siger: ”Danmark er historisk set bias’ed i forhold til Luther, og det er jo et anerkendt faktum, som det f.eks. kan ses i grundlovens sikring af Folkekirken som evangelisk-luthersk, dvs. statens tætte tilknytning til et trossamfund, defineret ud fra en luthersk tradition.” (Vejrup e-mail 11/9 2017). Rothstein mener dog ikke, at dette er andet end forventeligt, eftersom ”... fra det protestantiske hjørne er der meget at være glad og stolt over.” Og det er ”...helt forventeligt, og for så vidt uproblematisk, at kirken på den måde fejrer sig selv...” (Rothstein 2017).

Alle tre er dog enige om, at forskningen i Luther er nødt til at have det ekstra historiske lag, for på den måde, at kunne give et mere fyldestgørende billede af Luther. Vejrup siger derfor: ”Opgaven for religionsforskningen er således primært at kunne analysere og diskutere de forskellige versioner af Luther, som særligt her i 2017 vælter frem overalt og sætte dette i sammenhæng med de relevante faglige diskussioner, hvad enten det primært et historisk eller et samtidsperspektiv man anlægger.” (Vejrup e-mail 11/9 2017). Rothstein mener ligeledes, at det er vigtigt, at religionslærere skal være ”...forpligtet på en kritisk analyse også af den hele protestantisme, som ellers har præget deres uddannelse og hele virke.” (Rothstein 2017).

Martin Luther var altså ikke den glansfigur, som jubilæet gør ham til. Han var ikke altid det bedste bekendtskab og hans samfundsomvæltninger var ikke alle for det bedre. Som kommende religionshistorikere, er det derfor vores opgave at adressere denne skævvridning i Lutherrepræsentationen. Det er nødvendigt med et nuanceret billede af vores folkehelte, ligesom at det er nødvendigt at frigøre religionshistorien fra teologien. Hvis vi glemmer historien, glemmer vi hvem vi selv er.

Litteraturliste:

- Rothstein, Mikael (2017) ”Reformationsjubilæets skyggesider: En lille oversigt”, Manuskript indleveret til udgivelse i ”Religionslæreren”
- Hillerbrand, Hans J. ”Martin Luther: German Religious Leader”, Encyclopedia Britannica 2017. Internet
- Bille, Lars; Rüdiger, Mogens: ”Dansk Folkeparti i Den Store Danske”, Gyldendal. Hentet 25. september 2017 fra <http://denstoredanske.dk/index.php?sideId=61445>
- Jens-André Herbener. E-mail 09-05-2017
- Marie Vejrup Nielsen, E-mail 11-09-2017

Et blik ind i massemediernes logik

- at transformere sin religionsfaglighed fra universitetet til praksis

Simone E. Storm, Kandidatstuderende i Religionsstudier, SDU.

Den 1. februar 2017 kl. 9 om morgenen, trådte jeg ind af DR-byens hovedindgang på Amager. Dette var startskuddet på mit seks måneders fuldtidspraktikforløb på Danmarks Radio (DR). Jeg var spændt, nervøs og følte mig meget privilegeret over at få lov til at være en del af Danmarks nationale public service-selskab. Min motivation for at søge praktikplads på DR var, at jeg var interesseret i at formidle religion til et bredt publikum samt lære og overvære, hvilke overvejelser og beslutninger, der tages når religion formidles, i et af Danmarks største massemedier. Jeg var med andre ord interesseret i at bevæge mig væk fra den snævre og nicheprægede religionsfaglige formidling, som jeg beskæftiger mig med på universitetet, til at videreformidle min viden til en anden og bredere målgruppe. Noget, der viste sig at være både sjovt, lærerigt og til tider meget frustrerende.

I det følgende vil jeg præsentere mine erfaringer og observationer på DR med udgangspunkt i radioprogrammet P1 Tidsånd, som jeg var tilknyttet. Jeg vil herunder beskrive, hvordan religion formidles i Tidsånd med særligt fokus på, hvilke religionsemner der blev berørt, samt hvem der blev anvendt som religionseksperter. For at belyse dette vil jeg benytte mig af Stig Hjarvards medialiseringsteori, der bidrager med relevante begreber til at kunne analysere medialiseringen af religion i et journalistisk medie. Afslutningsvis vil jeg kort fremlægge nogle forslag til, hvordan man som praktikant får bedst udbytte af sit praktikforløb med udgangspunkt i mine egne oplevelser.

P1 Tidsånd

I mit praktikforløb var jeg tilknyttet Tidsånd, der er et ugentligt radioprogram, som formidler historie- og religionsrelaterede emner. I redaktionen sad vi tre medarbejdere: Programmets redaktør, programmets vært og en universitetspraktikant (mig). Tidsånd har en times varighed og sendes live hver onsdag på P1 og genudsendes om lørdagen med et lyttartal på ca. 150.000 om ugen. Programmets form er af magasinform, det vil sige, at der er forskellige indslag i udsendelsen, der ikke nødvendigvis relaterer sig til hinanden. Ofte er der 2-3 større indslag på hhv. 15-40 minutters varighed og somme tider nogle korte indslag på nogle minutters varighed¹. Der er således intet overordnet tema for de forskellige programmer, udover at indslagene skal være

¹ Når jeg i det følgende refererer til Tidsånds programmer kan de høres på DR's hjemmeside: <http://www.dr.dk/radio/p1/tidsaand/tidsaand-23> Jeg vil altså ikke henvise i minuttal til de forskellige programmer, men derimod opfordre til at lytte til programmerne.

om historie eller religion, der forsøges at vægtes nogenlunde ligeligt i hver udsendelse. Udsendelsen optages live med gæster inde i studiet, hvor programværtten styrer programmet. Somme tider optages nogle af indslagene på forhånd, hvis gæsterne ikke har mulighed for at deltage i det tidsrum udsendelsen sendes live i radioen. Tidsånd arbejder således med et meget hurtigt format, da der skal tilrettelægges et nyt program hver uge. Mine arbejdsopgaver bestod derfor ikke i at lave dybdegående research om et emne ved at læse store mængder af videnskabelige artikler og lignende, som jeg har gjort på universitetet. Derimod skulle jeg benytte mig af min faglige viden, som jeg har tilegnet mig på studiet, for på den måde at kunne kontakte relevante ekspertkilder, der kunne udtale sig om emnerne. Brugen af min faglige viden var dog ikke begrænset til dette. Jeg oplevede nemlig, at jeg konstant benyttede mig af min faglige viden på et metaniveau: Hvordan formidles religion? Hvorfor vælges nogle kilder som religionseksperter frem for andre? Hvorfor og hvordan belyses de forskellige religioner? Og endelig: Hvilke religioner dominerer sendefloden? Dette vil jeg belyse nærmere i de følgende afsnit.

Medialisering af religion i P1 Tidsånd

Jeg vil i det følgende undersøge forholdet mellem medier og religion med særligt fokus på formidlingen af religion i Tidsånd. For at kunne belyse dette, vil jeg benytte mig af Stig Hjarvards medialiseringsteori, herunder de tre medieopfattelser.

Ifølge Hjarvard er medialisering et produkt af sekulariseringen, der har uddifferentieret samfundets instanser. Tidligere var medierne underlagt de andre samfundsinstanter ved eksempelvis at være tilknyttet et politisk parti, hvor de i dag er blevet separate og selvstændige institutioner, der arbejder ud fra egne præmisser². Ligeledes var det tidligere de religiøse aktører, der havde kontrol over formidlingen af deres religion, hvor religion i dag i langt højere grad er underlagt mediernes kontrol. Medialiseringen har derfor betydet, at autoriteten er flyttet fra de traditionelle instanser (religiøse autoriteter) til at være på mediernes egne præmisser³.

Intentionen med medialiseringsteori er at kunne forklare og analysere den udvikling samfundet undergår, når medierne får større indflydelse. Hjarvard definerer medialiseringen som ”den proces, hvor samfundet i stigende grad underlægges eller bliver afhængigt af medierne og deres logik”⁴. Pointen er, at religion påvirkes af mediernes fremstilling både på et organisatorisk og individuelt niveau. Det vil sige, at religiøse organisationer skal tage stilling til, hvordan medierne fremstiller deres eller andres religioner, men

² Hjarvard, Stig. 2008. *En verden af medier – Medialisering af politik sprog, religion og leg*. S. 208-209

³ Hjarvard, Stig. 2016. ”Mediatization and the Changing Authority of Religion”. *Media, Culture & Society*. 38 (1): S. 4

⁴ Hjarvard, 2008. S. 28

også mediebrugerne skal tage stilling til – enten bevidst eller ubevidst – hvordan de forholder sig til den medialiserede religion. Med henvisning til Joshua Meyrowitz skelner Hjarvard mellem tre medieopfattelser: Medier som kanal, sprog og miljø. Medier som kanal skal forstås som, at medierne transporterer eller kanaliserer kommunikativt indhold⁵. Det vil sige, at indholdet (i dette tilfælde det religiøse indhold) er i centrum for analysen: hvilke budskaber spredes, hvad kommer til udtryk, hvilke religioner vælges/fravælges, osv⁶. Ved medier som sprog er der derimod fokus på, hvordan det religiøse budskab formes. Her moduleres budskaberne således, at de bliver mere forbrugerorienterede. Hjarvard påpeger, at:

”Når de religiøse elementer underkastes mediernes formatering, er konsekvensen sædvanligvis, at det religiøse antager *populærkulturelle* former, idet populærkulturen dominerer de aktuelle danske medier, såvel trykte som elektroniske. Som konsekvensen bliver religionen præget af en mere individualiseret, underholdnings- og forbrugerorienteret indstilling”⁷.

Ved medier som miljø fokuseres på, hvorledes medierne interagerer med andre medier og andre samfundsinstanser, dvs. hvordan samspillet forandrer menneskers interaktion og kommunikation, der er det centrale⁸. Denne tilgang vil som regel have et større historisk perspektiv, fx bogtrykkerkunstens indflydelse, og er derfor ikke relevant for mit projekt. Jeg vil derfor ikke komme nærmere ind på medier som miljø.

Ved at anlægge et medialiseringsteoretisk perspektiv på forholdet mellem religion og medier, vil jeg undersøge, hvorledes formidlingen af religion kommer til udtryk i et massemedie som DR. Her vil jeg særligt fokusere på medier som kanal og sprog i Tidsånd.

Emner om religion

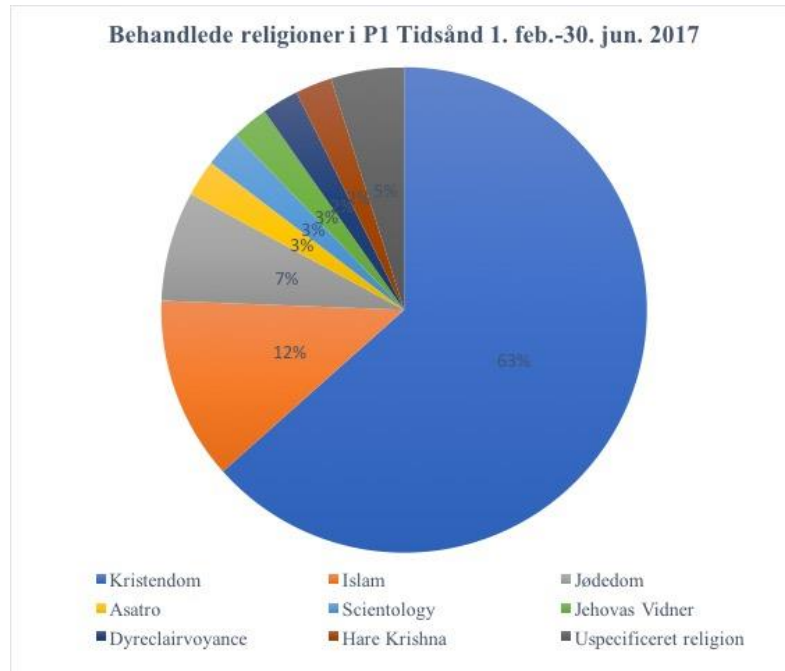
Jeg vil i det følgende fokusere på medier som kanal, dvs. hvordan mediet transporterer det kommunikative indhold. Her vil jeg særligt undersøge, hvilke emner der blev valgt, og særligt hvilke religioner der blev fremstillet. Senere vil jeg undersøge, hvem der blev anvendt som religions-eksperter.

⁵ Hjarvard, 2008. S. 161

⁶ Hjarvard, 2008. S. 162

⁷ Hjarvard, 2008. S. 162

⁸ Hjarvard, 2008. S. 162



Figur 1: Behandlede religion i P1 Tidsånd 1. feb.-30. jun. 2017

Jeg har været med til at tilrettelægge 28 udsendelser i løbet af mit praktikophold. Ud af disse 28 udsendelser var der 41 indslag om religion⁹. Indslagene kan vare fra mellem et par minutter til ca. 40 minutter. Som det fremgår af figur 1 omhandlede 63% af indslagene kristendom, hvor der var særlig fokus på folkekirkekristendom¹⁰. Dette hænger sammen med public service-kontrakten for 2015-2018, hvori det fremgår, at ”DR skal lægge særlig vægt på sin rolle som initiativtager til og formidler af dansk kunst og kultur og den danske kulturarv, herunder den kristne kulturarv”¹¹. Intentionen med Tidsånd var, at programmet skulle overtage tidligere religionsradioprogrammer (som fx P1 Religionsrapporten), hvorfor det derfor ikke er overraskende, at størstedelen af indslagene omhandlede kristendom. Emnerne om kristendom inkluderede kristne forfølgelser i Mellemøsten, de europæiske epidemier i middelalderen og hvilken indflydelse de havde på den katolske kirke, folkekirkediskussioner såsom hvorvidt en imam må prædike i folkekirken for at skabe større tolerance for andre religioner, fremtidens folkekirke, Mariaevangeliet, m.m. Indslagene var sædvanligvis valgt ud fra et aktualitetskriterium, dvs. om der var en aktuel anledning enten i form af en begivenhed, samfundsdebat, bogudgivelse, helligdage, m.m., hvor vi på redaktionsmøderne diskuterede, forhandlede og vurderede, hvilke indslag der skulle sendes. Samme kriterier gjaldt ligeledes, når vi skulle

⁹ Seks af indslagene var en del af en serie ved navn ”Vejen til Emmaus”, der var en teologisk udlæggelse af de 40 dage mellem Påske og Pinse.

¹⁰ Jeg er bevidst om, at Jehovas Vidner er en kristen bevægelse. Jeg har dog valgt at indsætte Jehovas Vidner som en selvstændig kategori i diagrammet, da der var en tydelig forskel på hvordan Jehovas Vidner og øvrig kristendom blev fremstillet i Tidsånd.

¹¹ DR’s public service-kontrakt 2015-2018, s. 3

tilrettelægge indslag om minoritetsreligioner. 12% af indslagene var om islam, hvor vi lavede indslag om ramadanen, kortlægning af muslimske trossamfund, religiøs radikaliserings, m.m. 7% af indslagene var om jødedom, der bl.a. inkluderede et nyt jødisk tidsskrift og markeringen af 50-året for 6-dages-krigen. Endelig var der fem indslag om andre religioner, som jeg har inddelt i hver sin kategori. Dette er for at tydeliggøre, hvor lille en procentdel andre religioner udgør i Tidsånd samt at påvise, hvilke religioner der blev formidlet. Det skal dog nævnes, at indslagene om Hare Krishna og dyreclairvoyance ikke var selvstændige indslag, men kombineret med kristendom. Endelig udgør kategorien 'uspecificeret religion' 5%. Denne kategori dækker over indslag såsom meningen med livet og blasfemiparagraffen, der ikke direkte omhandler en specifik religion, men som hører under trosindhold.

Valg af emner vurderes ud fra, hvorvidt det har relevans for lytterne. I den forbindelse kan der her anes en selektion af de forskellige emner, og hvilken påvirkning det har på fremstillingen af religion. Massemedier kan anskues som fællesskabskonstituerende instanser, som skaber kollektiv forståelse for befolkningen¹². Valg og fravalg af emner og vinkling af indslag påvirker derfor lytternes forståelse af den specifikke religion. Jeg vil desuden hævde, at valg af emner ligeledes afhænger af, hvad DR og programværten vil associeres med. Til redaktionsmøderne oplevede jeg, at emnevalg i høj grad var præget af programværtens interesse for emnet.

Tidsånd er henvendt til P1's sædvanlige lyttere, der, ifølge P1's kanalchef Thomas Buch-Andersen, "taler til en bred skare af danskere, fra folk på 19 år, som podcaster vores programmer, og folk, som er 83 år og har hørt P1 hele livet"¹³. Denne målgruppe inkluderer både religiøse såvel som ikke-religiøse lyttere. Det vil sige, at programmet skal kunne formidle indholdet uden at det forudsættes, at lytterne har et bredt kendskab til religionen på forhånd. Hvor meget der redegøres for det teologiske indhold afhænger dog af, hvilken religion det er. For eksempel er der en implicit forudsætning om, at lytterne har en almen viden til luthersk-evangelisk kristendom (bl.a. på baggrund af den kristne kulturarv, som der henvises til i public service-aftalen¹⁴), hvor der ikke kommer en fyldestgørende redegørelse for det dogmatiske indhold (eksempelvis anses det ikke som nødvendigt at forklare, hvem de bibelske hovedpersoner er). Hvis det er mere dybdegående teologiske spørgsmål, der adresseres i programmet, stilles der derimod opklarende spørgsmål til kilden. Ydermere, når der var indslag i programmet, der vedrørte religiøse minoriteter, var det tydeligt, at der forventedes en svag eller ingen viden om religionen fra lytternes side. Den 31. maj lavede vi et indslag om Ramadanen, hvor sociolog og mediereansvarlig fra Islamisk Trossamfund redegjorde for de teologiske begrundelser for Ramadanen. Det var endnu tydeligere med indslaget om Hare Krishna fra d. 15. marts, hvor

¹² Hjarvard, 2008, s. 162.

¹³ Kristelig Dagblad. "Thomas Buch-Andersen: P1 skal udvikle sig i takt med lytternes forventninger". 21.08.17. kl. 10:01. Web. <<https://www.kristeligt-dagblad.dk/kultur/thomas-buch-andersen-p1-skal-udvikle-sig-i-takt-med-lytternes-forventninger>>.

¹⁴ Public service-aftalen, s. 3

jeg skulle udforme en kort auditiv faktaboks om Hare Krishna-bevægelsens grundlæggelse og organisation i Danmark, for at gøre lytterne bevidste om, hvilken religiøs bevægelse programmet handlede om.

Jeg observerede, at når vi skulle tilrettelægge indslag om andre religioner end folkekirkekristendom var udgangspunktet som regel, at indslaget skulle vinkles som noget anderledes, underligt eller afvigende. Her oplevede jeg et sammenstød mellem min akademiske faglighed, hvor vi i højere grad stræber efter en neutral, objektiv og videnskabelig tilgang til religioner, og den journalistiske fremgangsmåde, der bl.a. baseres på de fem nyhedskriterier: aktualitet, væsentlighed, identifikation, sensation og konflikt¹⁵. Her var det altså særligt sensationskriteriet, der var afgørende, kombineret med en vurdering om, hvorvidt det var væsentligt for lytteren. Meget ofte oplevede jeg, at aktualitetskriteriet blev vægtet højest. Det står desuden beskrevet i public service-aftalen, at P1-kanalen skal være ”en kanal med nyheder, aktuel viden og perspektiv”¹⁶. Nyhedsværdien og den aktuelle viden står altså i centrum. Her oplevede jeg som nævnt sammenstød mellem min akademiske faglighed og de journalistiske præmisser, eftersom der var stor forskel på, hvad jeg anså som aktuel og relevant viden og hvad de vurderede som relevante emner for lytterne. Ofte blev redegørelserne af religionerne oversimplificeret og spørgsmålene for forudsigelige; det var de spørgsmål, som normalt adresseres til minoritetsreligiøsitet i Danmark. Derudover var det frustrerende, at minoritetsreligioner ikke blev fremstillet på en ligeværdig måde med folkekirken. Dette vidner om, at der ikke er en objektiv og neutral fremstilling af religioner i Tidsånd, da indslagene som regel var farvet af programværtens holdning. De kritiske spørgsmål som han stillede gæsterne var desuden ofte præget af hans egne politiske holdninger og overbevisninger. Religionerne medieres således på mediernes præmisser, både i kraft af valg af emner, valg af kilder, vinkling af emnerne, osv.

Religionseksperter

Det er nærliggende at undersøge valget af religionseksperter ved hjælp af Stig Hjarvards medialiseringsteori. Ifølge Hjarvard kan der observeres en udvikling af, hvordan religion formidles og særligt, *hvem* der har ansvaret. Tidligere har formidlingen af religion været forbeholdt religiøse aktører, der selv har kunne bestemme dagsordenen for, hvordan deres religion skulle formidles. I takt med sekulariseringen og

¹⁵ Mogensen, Anna. 2016a. ”Journalistiske Metoder”. *En god historie om religion. Religion i journalistiske medier*. s. 10

¹⁶ Public Service-aftalen, s. 4

differentieringen af forskellige samfundsinstanser, er religion blevet udliciteret til privatsfæren og er således blevet et separat funktionssystem. Parallelt med individualiseringen, har dette betydet, at der er bred konsensus om, at religion skal forblive i privatsfæren og altså ikke skal signaleres i offentligheden. Ligeledes har medierne¹⁷ fået afgørende betydning for at udbrede information til befolkningen. Tidligere var medierne forbundet med andre samfundsinstanser (fx tilknyttet et politisk parti), men er nu blevet en selvstændig institution, der kommunikerer og interagerer med andre samfundsinstitutioner, heriblandt religion. Massemedierne kan således anses som en fællesskabskonstituerende instans, der skaber en kollektiv hukommelse og fortælling¹⁸. Jeg vil i det følgende undersøge, hvem der gæstede Tidsånd som religionseksperter og hvordan det påvirker formidlingen af religion. I dette afsnit vil jeg derfor særligt undersøge medier som sprog, eftersom formidlingen af religionen er forbundet med, hvem der inviteres ind som ekspert inden for området. Det vil sige, at det er mediet – Tidsånd – der former og underlægger indholdet ved at have udvalgt de specifikke kilder, som værende enten repræsentanter eller fagpersoner til at redegøre for en specifik religion eller konflikt.

Jeg observerede, at valget af eksperter afhang af vinkling af emnet, samt hvilken religion der blev berørt. Som oftest var de inviterede kilder repræsentanter fra den pågældende religion, enten i form af informationschefer, medieansvarlige, teologer eller blot ”almindelige” religiøse tilhængere. Det vil sige, at det var *insidere* fra den pågældende religion og på den måde kan de anskues som tendentiøse, da de ønsker deres religion fremstillet på en særlig måde. Som nævnt, var det tidligere de religiøse aktører, der primært kontrollerede, hvordan deres religion blev formidlet. I Tidsånd er det dog ikke de religiøse aktører, der kontrollerer indslaget, men derimod programværten, der korrigerer indslaget, og på den måde vinkler indslaget på den mest forbrugerorienteret måde – dvs. religion formidles på mediets præmisser.

I den periode, jeg var ansat, blev der kun benyttet religionsforskere som eksperter fire gange. Til sammenligning var det med få undtagelser kun historikere fra landets universiteter eller museer, der blev benyttet som eksperter, når det var indslag, der omhandlede historiske emner. Der eksisterer altså en tydelig *sui generis*-forståelse af religion, hvor religion anses som noget særligt, der skal formidles på en anden måde end fx historie, og hvor de mest relevante eksperter er repræsentanter fra religionen. Som nævnt benyttes der således en insider-tilgang til formidlingen af religion, hvor man anvender kilder, der har et personligt forhold til religionen. Det skal desuden påpeges, at kun én ud af de fire gange, der blev anvendt religionsforskere som kilder, var religionsforskerne de eneste informanter. Dette var et indslag fra den 21. juni 2017, der omhandlede en nyligt udgivet rapport om islamiske trossamfund fra Center for Samtidsreligion, hvor eksperterne var religionsforsker Lene Kühle og videnskabelig assistent Malik Larsen fra Århus Universitet. De øvrige gange

¹⁷ Her henvises til aviser, radio, tv og lignende både i fysisk og digital form.

¹⁸ Hjarvard, 2008. S. 162

var religionsforskerne inviteret ind til samtale med religiøse repræsentanter fra hhv. Scientology, Jehovas Vidner og Folkekirken vedrørende initiativgruppen Grøn Kirke¹⁹, og hvis funktion var at komme med et videnskabeligt synspunkt på den religiøse gruppe. Det vil sige, at religiøse minoriteter der afviger markant fra samfundets religiøse majoritet (med undtagelse indslaget om Grøn Kirke – det er dog slet ikke alle danske folkekirker, der er medlem af Grøn Kirke). Det vil altså sige, at eksperterne ligeledes er underlagt de journalistiske præmisser: nyhedskriteriet og mediernes format.

Udover Tidsånd var jeg også tilknyttet P1 Spørg Danmarkshistorien, der er et supplement til tv-serien Historien om Danmark, hvor lytterne har mulighed for at ringe ind til et ekspertpanel i studiet for at stille spørgsmål til hhv. serien eller historier, der ikke fik sendetid i serien. Her oplevede jeg ligeledes, at religionsforskere var fraværende som eksperter, men at teologer derimod blev opprioriteret som religionseksperter. Dette vidner om folkekirkens særstatus i det danske samfund; teologer og præster anses som de kyndigste inden for feltet, hvilket ligeledes betyder en ubalanceret fremstilling af ikke-folkekirkelige religioner.

Jeg oplevede desuden, at når jeg skulle forberede indslag, der omhandlede religiøse minoriteter, så var det vanskeligt at få religiøse aktører, der ikke var medievanter, eller hvis religion ofte blev portrætteret negativt i medierne, til at deltage i programmet. Her vil jeg særligt nævne to eksempler: Indslaget om Scientology fra den 14. juni 2017 og indslaget om Ramadan den 31. maj 2017. Til førstnævnte var det enormt afgørende for repræsentanten, som jeg var i kontakt med, at de på forhånd modtog en liste over de spørgsmål, der ville stilles i løbet af radioudsendelsen, og at der ikke måtte stilles spørgsmål udover disse. Til indslaget om Ramadan var idéen, at det skulle være en miniserie på fire afsnit, der skulle oplyse den brede befolkning om ”hverdags”islam²⁰, heriblandt en muslimsk husmor, en skolelærer fra en muslimsk friskole, en konvertit og en imam. Til de to førstnævnte var det praktisk talt umuligt at få kontakt til nogle interesserede. Uden held forsøgte jeg mig vha. eget netværk samt Facebook, hvor jeg endda oplevede at blive smidt ud af Facebookgrupper, da de fandt ud af, at jeg var DR-ansat og ikke-muslim. Samme stringente aftale om en på forhånd givet liste med spørgsmål oplevede jeg også fra Islamisk Trossamfund, der stillede op med deres medieansvarlige som repræsentant. Vi blev derfor nødt til at opgive at lave en miniserie om Ramadan og derimod kun lave et enkelt indslag, hvor vi fik førstnævnte medieansvarlige ind som gæst samt en kvindelig forfatter til en Eid-klippeklisterbog til at fortælle om islam og Ramadan. Jeg vurderer, at denne manglende interesse fra ”almindelige” religiøse lægfolk vidner om, at de er vant til negativ omtale fra medierne og derfor

¹⁹ Grøn kirke er en initiativgruppe, der beskæftiger sig med at indføre miljø- og klimatiltag i kirken.

²⁰ Jeg er bevidst om problematikken ved at betegne det hverdagsislam (jf. anførselstegnene), da islam ikke er en homogen størrelse og at der ikke kun er én måde at praktisere islam på – og at det er enormt vanskeligt at afgøre, hvad hverdagsislam er. Pointen er blot, at det ikke skulle være religiøse autoriteter, der skulle formidle praktiseringen af Ramadan, men derimod muslimske lægfolk.

ikke vil deltage. For at vende tilbage til Hjarvards medialiseringsteori, giver dette belæg for observationen om, at religiøse aktørers præmisser netop må vie pladsen for de journalistiske præmisser; de religiøse aktører har ingen eller meget ringe indflydelse på, hvordan deres religion formidles. Det vurderes derimod ud fra, hvad der appellerer til lytterne og er derfor underlagt mediernes præmisser²¹²².

Afsluttende kommentarer

Mit praktikforløb på DR var enormt lærerigt både fagligt, teknisk (ift. radiotekniske kompetencer) og ikke mindst personligt. I begyndelsen af mit praktikforløb havde jeg svært ved at ryste mine rutiner fra universitetet af mig. Jeg skulle vende mig til en meget hurtigere proces, eftersom vi skulle producere et nyt program hver uge, i modsætning til at have måneders forberedelse til eksamenerne. Derfor var den research, jeg skulle lave i forbindelse med tilrettelæggelse af programmerne, markant anderledes, end hvad jeg er vant til på universitetet. Det frustrerede mig i begyndelsen, men efterhånden accepterede jeg præmissen om, at det jo netop var den viden, jeg havde tillært mig fra universitetet, som jeg skulle anvende til indslagene – denne viden kom blot til udtryk i en anden form, end jeg tidligere var vant til. Det var netop ikke blot min indholdsmæssige viden om fx specifikke religioner, men også de mere generelle kompetencer, jeg har tilegnet mig på studiet: kildekritik, kritisk tilgang til oplysninger, interviewmetoder, osv. Jeg oplevede desuden, at jeg havde nogle faglige principper, som jeg stod fast på fra start af. Et af dem var særligt at nuancere kristendom i journalistiske medier. ”Folkekirkekristendom er ikke den eneste form for kristendom, der praktiseres i Danmark eller i udlandet,” blev næsten et mantra for mig til redaktionsmøderne (og som jeg tror også kunne medføre lidt irritation blandt de andre på redaktionen). Jeg vil derfor opfordre andre til at stå fast ved sine principper, men samtidig acceptere, at de ikke nødvendigvis anvendes i den endelige produktion.

Det var spændende at få mulighed for at transformere mine religionsfaglige kompetencer i praksis og bevæge mig uden for universitetets betonvægge. Men endnu vigtigere gav det mig en optimisme om, at der faktisk er et behov for religionsfaglige kandidater på arbejdsmarkedet. Der er stor interesse for emner om religion i bl.a. medierne, hvor vi, som religionsstuderende, kan være med til at nuancere religionsformidlingen. Det var enormt positivt at opleve, at på trods af min stilling som praktikant (og derved den laveste i hierarkiet), var min redaktion tillidsfuld og lydhør over for min faglige viden, og at jeg ved hjælp af god dialog med min redaktion kunne påvirke religionsformidlingen og påminde dem om nødvendigheden af en mere nuanceret medialisering af religion.

²¹ Mogensen, Anna. 2016b. “Iagttagelser af journalistik om religion”. *Journalistica*, ultimo 2016. s. 6

²² Hjarvard, 2008. s. 179

Litteraturliste:

Hjarvard, Stig. 2008. *En verden af medier – Medialisering af politik sprog, religion og leg*.

Hjarvard, Stig. 2016. "Mediatization and the Changing Authority of Religion". *Media, Culture & Society*. 38 (1): 8-17.

Mogensen, Anna. 2016b. "Iagttagelser af journalistik om religion". *Journalistica*, ultimo 2016. S. 1-16.

Mogensen, Anna. 2016a. "Journalistiske Metoder". *En god historie om religion. Religion i journalistiske medier*. S. 1-15

Hjemmesider:

DR. "Tidsånd". Web. 17.08.17. Kl. 15:33. Web. <<http://www.dr.dk/radio/p1/tidsaand/tidsaand-23>>.

DR's public service-kontrakt for 2015-2018. 20.08.17. 16:52. Web. <http://kum.dk/fileadmin/KUM/Documents/Kulturpolitik/medier/DR/Public_Serviceaftale_2015-18/DR_public_service-kontrakt_for_2015-2018.pdf>.

Kristeligt Dagblad. "Thomas Buch-Andersen: P1 skal udvikle sig i takt med lytternes forventninger". 21.08.17. kl. 10:01. Web. <<https://www.kristeligt-dagblad.dk/kultur/thomas-buch-andersen-p1-skal-udvikle-sig-i-takt-med-lytternes-forventninger>>.

Studieophold i udlandet – Sommerskole ved Hebrew University, Jerusalem, Israel. 15.juni-21.juli 2017

Rasmus Hagemann Pedersen. 5. semester, Religionsstudier, SDU

Meget passende for dette tidsskrifts navn, besluttede jeg i sommers, at tage på sommerkursus i kristendommens axis mundi, Jerusalem. Årsagen til dette var, at jeg igennem længere tid havde leget med tanken om at læse bibelsk hebraisk. Det var dog ikke muligt at få i vores egen propædeutiske undervisning på SDU, hvorfor jeg måtte en tur udenbys for at få drømmen opfyldt. Det er muligt at studere hebraisk på Århus Universitet, men jeg tænkte, at det bedste sted at lære sproget måtte være i det land, hvor sproget engang blev talt. Dette tillod mig også, at tage latinsk propædeutik og på den måde få to sprog, uden at det gik specielt meget ud over den almindelige undervisning.

Jeg tidligere rejst i Israel og har længe haft lyst til at studere dernede. Min interesse for hebraisk startede på første semester, i faget ”Religion i Den Hebraiske Bibel”. Jeg kom lige fra Århus Universitet af, hvor jeg havde læst et semester på teologi, og de perspektiver som Laura Feldt introducerede holdet for i ”Religion i DHB” skærpede min interesse for oldtidens israeltiske religioner. At jeg valgte at tage kurset på mit 4. semester, skyldtes mit nært forestående bachelorprojekt. Jeg havde længe ville skrive om religiøs eksklusivisme i oldtidens Palæstina, og efter at været blevet introduceret til den filologiske metode i latinsk propædeutik, ville jeg gerne forsøge at inddrage nogle af de metoder i min bacheloropgave – hvorfor jeg måtte lære sproget først.

Som nævnt var det ikke min første tur til Israel. Jeg har tidligere arbejdet som køkkenmedhjælper ved Kibbutz Lotan i Negevørkenen og rejst rundt som backpacker. Israel kan være et sammensurium af kulturer at komme til, hvis man ikke har været der før. Jeg følte dog, at jeg kendte de fleste kulturelle forskelle og ville derfor ikke have noget problem med, at studere dernede. Sikkerhedsmæssigt er det selvfølgelig en anden situation i Israel end i Danmark, i og med at landet er i krig og har været det i mange år. Dette fik vi også at vide på vores første dag på kurset. Rothberg Instituttet ligger 1 km fra et checkpoint i Østjerusalem, og derfor måtte vi ikke begive os ud på egen hånd om aftenen. Vi måtte heller ikke bevæge os ned i de arabiske kvarterer eller tage til de palæstinensiske områder. Selvom man skulle have respekt for disse ting, så var universitetets udlægning af det dog ret voldsomt – tingene var ikke helt så farlige i virkeligheden for en hvid dansker med blå øjne. Dette skyldes, at det var et jødisk universitet, og konflikten mellem jøderne og palæstinenserne spillede ind i alt, hvad der foregik. Det skal dog også siges, at selvom alting var forholdsvis fredeligt for mit og mine

medstuderendes vedkommende, så skete der flere terrorangreb tæt ved, hvor vi boede. Det eneste jeg selv bemærkede var på anden dag på kurset, hvor jeg havde været nede ved Vestmuren ("Grædemuren") om aftenen. På vej hjem derfra hørte jeg voldsom udrykning, men tænkte ikke videre over det. Næste dag læste jeg i avisen, at der havde været et knivdrab på en ung betjent ved Damascus Gate – som jeg havde gået lige forbi.

I slutningen af kurset startede der en konflikt mellem Jerusalems muslimske borgere og politiet, da der havde været et terrorforsøg på tempelbjerget under Ramadanen. Dette bevirkede, at politiet skulle efterforske muslimernes boder i den gamle bydel og dermed blev mange af de muslimske shopejere forment adgang til den gamle bydel. Det var uhyggeligt tomt, når jeg gik igennem for at købe de sidste souvenirs ind til min familie, og da klassen skulle ind og spise afslutningsmiddag.

Så snart jeg havde besluttet, at jeg ville til Jerusalem og læse bibelsk hebraisk, var kurset let at finde. Rothberg Instituttet har ekstremt dygtige medarbejdere, og derfor var jeg også sikker på, at undervisningen ville være i orden. Jeg skrev en ansøgning til Hebrew University om optagelse på kurset, og efter en måneds sagsbehandling, blev jeg godkendt. Ansøgningen bestod af en motiveret ansøgning, et karakterblad, en indskrivningsbekræftelse fra mit nuværende universitet og en anbefaling fra en underviser. Igennem hele foråret havde jeg arbejdet hårdt på mit fritidsjob ved Bridgewalking for at spare penge op. Kurset kostede 22.000 DKK, og det holdt ret hårdt til sidst. Det lykkedes dog at få sparet pengene op, og betalt for kurset. De 22.000 DKK dækkede både undervisning og bolig under kurset. Derfor skulle jeg "blot" spare yderligere op til flybillet, mad og ekstraudgifter (ture, souvenirs, etc.). En måned inden kursets start, modtog jeg en mail fra Hebrew University, at der var mulighed for et legat, da jeg var en skandinavisk studerende. Legatet dækkede de 22.000 som kurset kostede. Jeg søgte derfor legatet, som var fra "Thanks to Skandinavia" og blev udvalgt. Dette betød, at jeg fik et meget større økonomisk råderum, og havde mulighed for at tage på nogle ture, når jeg ikke skulle læse.

Kurset dækkede 10 ECTS, og svarede til et førsteårs studium i bibelsk hebraisk. Der blev undervist i 5 uger, og kurset afsluttedes med en eksamen. Undervisningen var søndag-torsdag og foregik fra kl. 08:30 til 14:00. At weekenden startede torsdag og sluttede søndag skyldes, at jødernes weekend starter fredag ved solnedgang og slutter lørdag ved solnedgang – også kaldet Shabbat. Vi havde to frokostpauser om dagen, hvor vi kunne gå ned i kantinen og købe en sandwich og en kop kaffe (som

var tiltrængt!). Undervisningen blev foretaget af Prof. Barak Dan, som foruden at undervise i elementær bibelsk hebraisk, også underviser i avanceret bibelsk hebraisk og sidder i rådet for hebraisk grammatik – det råd som beslutter, hvilke ændringer, der skal ske i sproget. Med andre ord: han havde styr på sine ting! Lokalet, vi blev undervist i, var meget sparsommeligt. Vi havde enkeltmandsborde der stod meget tæt oppe af hinanden. Der var intet AV-udstyr i lokalet, men det var der heller intet behov for i undervisningen, så der var alt, hvad vi skulle bruge. Hebrew University er meget stort, og jeg oplevede kun en lille del af det. Den del, vi fik undervisning i, var den internationale afdeling Rothberg International School. Hovedcampus lå i den anden ende af Jerusalem og var primært for hebraisktalende studerende. Vi var 18 personer på holdet. Der var folk fra USA, Sydkorea, Singapore, Kina, Spanien og Danmark. Sammen med David fra Spanien, var jeg den eneste europæer, hvilket var ret overraskende. Jeg havde forventet en masse tyskere, men dem var der ingen af. Folk kom fra meget forskellige baggrunde. To af amerikanerne var teologistuderende – den ene græsk-ortodoks, den anden romersk-katolsk. Der var et par Ph.d.-studerende, heriblandt David fra Spanien, som i øvrigt var den eneste reelle religionshistoriker foruden mig selv. Der var en pige fra Amerika, som kun lige havde færdiggjort High-School. Dem fra Asien gik meget for sig selv, så deres baggrund fandt jeg aldrig rigtigt ud af. Amerikanerne kom fra meget forskellige sociale lag. Der var folk, hvis forældre sad i Trump-regeringen og folk som boede i de knapt så attraktive dele af New York – hvilket gav nogle ret interessante diskussioner.

Det, at de medstuderende kom fra så forskellige baggrunde, lagde grobund for nogle meget interessante diskussioner. Da vi alle havde en interesse for bibelsk materiale, gik der sjældent lang tid før en diskussion om Elias' historicitet eller Jerusalems politiske position i 800 f.v.t., blev startet. Det var meget anderledes end det, jeg kender fra SDU, hvor folk har meget forskellige interesser indenfor religionshistorien. I Jerusalem var der mulighed for, for alvor at nørde igennem og dette var utroligt positivt. Dette betød, at når nogen foreslog en tur til Galilæa eller Karmelbjerget eller Tel Dan, så var vi altid en lille flok afsted. Udover at besøge disse steder, var vi også ved Masada, Qumran, Tel Aviv, en lokal udgravning i Jerusalem og på mange forskellige museer. Det var fantastisk at kunne integrere sin undervisning gennem sightseeing på den måde.

Undervisningen var delt op i fire sektioner. Første del var undervisning i alfabet, substantiver, adjektiver, artikler, præpositioner, pronominer og sheva. Denne del udgjorde første uge. Anden del dækkede numeraler, rødder, mønstre, verbalstammer og Qal-verber. Denne del varede også en uge.

Tredje del dækkede objektiver og svage verber og varede en halv uge. Sidste del varede to uger, og dækkede læsning og oversættelse af bibelske tekster. Her læste vi Genesis kap. 23 og 2. Kongebog kap. 3. Fokus var udelukkende på grammatik, hvilket bevirkede, at ordforrådet haltede en del, hvilket til eksamen blev et problem. Eksamenen varede fire timer og var uden hjælpemidler. Der var forskellige opgaver undervejs. Vi skulle bøje verber, oversætte en kendt tekst og oversætte en kort ukendt tekst. Da vi som nævnt ikke havde øvet ordforråd, var oversættelsesdelen af eksamenen svær. Det var dog tilladt at spørge professoren om hjælp til ordene, og så kunne han give os ordets grundbetydning, men det var stadig ikke optimalt. Derfor kunne man også tydeligt se forskel på hvor lang tid folk brugte på prøven. De som havde haft moderne hebraisk før, var meget hurtigt færdige, hvor os, som ikke havde noget hebraisk forforståelse, brugte den fulde tid.

Det, at opleve at være studerende i Jerusalem var en kæmpe oplevelse. Dels var det interessant at studere i udlandet og se, hvilke forskelle og ligheder der er mellem SDU og Hebrew University. Dels var det interessant at opleve den lokale kultur i et fremmede land og blive en integreret del af denne. Rent fagligt føler jeg også, at det har givet et stort boost. Både fordi jeg har lært et nyt sprog, men også fordi jeg har haft mulighed for at nørde en ting, som jeg selv synes er interessant, og som ikke er dikteret af en studieordning.

Hvis jeg skal give nogle råd til andre studerende, som kunne have interesse i at tage et sprogkursus i udlandet, vil det være følgende:

- Sørg for at sætte dig godt ind i sproget før afrejse. Jeg havde brugt to måneder på at læse op på hebraisk alfabet og grammatik inden afrejse, men jeg var stadig langt bagud i forhold til de studerende, som havde haft moderne hebraisk.
- Vær klar på at arbejde. Det er enormt hårdt at skulle studere fra 8-17 hver dag, for derefter at skulle ud og se seværdigheder. Det er dog vigtigt, at man tager sig tid til at opleve det land, man er i, og ikke bare sidder på værelset og laver lektier hele tiden. Derfor bør man være afklaret med, at tid og søvn er en luksusvare.
- Vær opmærksom på, at religionshistorie i Danmark er en særlig ting, der ikke nødvendigvis praktiseres i udlandet. Jeg blev meget overrasket over alle de medstuderende som også studerede ”religion”, da jeg startede på kurset. Efterhånden som tiden gik, fandt jeg dog ud af, at ”religious science” i USA betyder teologi og ikke religionshistorie. Dette gav også nogle problemer i forhold til min professor, der havde et klart jødisk udgangspunkt i sine

tekstfortolkninger. Dette bevirkede, at jeg fik fejl i min eksamen, da jeg oversatte ”elohim” med en pluralis, selvom ordet reelt er en pluralis (ordet betyder ”guder” i flertal, men ifølge min professor, er der kun én gud, så der var blot tale om en majestetisk pluralis).

Det har været en kæmpe oplevelse at studere på sommerskole i Jerusalem. Hvis det er muligt, er mine planer at tage derned igen næste sommer og tage kurset i Intermediate Biblical Hebrew. Derudover har dette kursus gjort mig sikker på, at jeg ønsker at arbejde med semitisk sprog i fremtiden. Derfor har jeg søgt om tilvalgsfag i Akkadisk på KU, og håber på at dette kan bidrage til min videre religionshistoriske uddannelse.

Interviews

10 spørgsmål til underviseren: Katrine Frøkjær Baunvig

Rie Førstø, 5. semester, Religionsstudier, SDU.

Til dette første nummer, har redaktionen valgt at interviewe Katrine Frøkjær Baunvig, som var iværksætter for magasinet. Hun kom til SDU som ny lektor i sommeren 2016.

1: Hvad er dit fulde navn?

Ina Katrine Frøkjær Baunvig. Sgu. Født Bak.

2: Hvorfor valgte du at studere religionsstudier?

Fordi fyrene på fysik var lidt kedelige. Men også fordi jeg ville hjælpe en stakkels studenterstudievejleder til et U-Days-arrangement, jeg deltog i under mine sidste måneder i gymnasiet. Hun stod helt alene og så så fortabt ud, at jeg besluttede at stille hende nogle spørgsmål. Hun repræsenterede religionsstudier og fik faget til at fremstå som et slaraffenland for alle, som var lidt i tvivl om, hvad de skulle vælge. ”Her er historie, her er sprog, her er sociologi, kulturforståelse osv.” Det havde hun ret i.

3: Hvad er det første fagord der dukker op i dine tanker er?

’Kulturel transmission’ – det er plukket i den franske antropolog Dan Sperbers have. Lige for tiden er jeg ved at omplante det (nok i en lidt genmodificeret variant) til et kulturhistorisk bogprojekt om, hvordan forestillingen om den eneste ene har udviklet og spredt sig gennem de sidste omtrentligt 2500 år.

4: Hvilken bog ville du anbefale?

Klassisk: Jeg har haft og har til stadighed stor gavn og fornøjelse af at læse Émile Durkheims *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Jeg læste den første gang i en studiekreds, mens jeg gik på grundfaget. På engelsk i Karen Fields vidunderlige oversættelse fra 1995. Men sidenhen lærte

jeg mig at læse fransk med udgangspunkt i den (og et læsefranskkursus på hold fuldt af hornbebrillede nihilister).

Aktuelt: Jeg er vild med 1800-tallet og Kathryn Hughes' *Victorians Undone. Tales of the Flesh in the Age of Decorum* (2017) har jeg været optaget af de sidste par måneder. Den har givet mig lyst til at skrive bogen *Grundtvigs skæg*. Lidt i samme boldgade er Franco Morettis *The Bourgeois: Between History and Literature* (2013), der bør læses af alle, som er lune på Max Weber og digital humaniora.

5: *Hvad er den bedste del ved religionsfaget?*

At det er en bastard. At det er svært overhovedet at definere, hvad der holder det sammen som fag. At det kræver skarpt snyt og klart mæle at håndtere.

6: *Dyrker du en sport/hobby?*

Jeg vinterbader. Jeg er medlem af Vikingeklubben Jomsborg (ja, det er jeg bange for, at den faktisk hedder). Jeg har godt nok et anstrengt forhold til nøgne mennesker, koldt vand og sauna. Men i forening forvandler de tre minusser sig til endorfiner og den slags. Jeg går også til yoga og dans. Men faktisk ville jeg helst tage fægtingen op igen.

7: *Har du kæledyr?*

Jeg har næsten en kat. Det vil sige, at jeg er i færd med at anskaffe mig en. Den største forhindring er bredden på standardkattelemme, som vores husstand ikke synes at ville indordne sig under.

8: *Hvilken type musik lytter du til?*

Uf. Meget. Jeg lytter meget til musik.

Stabile emner: Talking Heads, The Ramones, Holly Golightly, Gustave Mahler, Iggy Pop, La Femme, David Bowie, Nirvana, 10CC, Amy Winehouse, Beck, Eric Satie og Jack White.

I mine ører for tiden: LCD Soundsystem, 007-hits og Steve Reich.

9: Hvor går din yndlingsferie hen?

Min yndlingsferie er efterårsferier i sommerhuset ved Jammerbugten med ture i plantagen, på skovlegepladsen og på svampejagt. Med ild i pejsen og masser af tid til at læse. For eksempel Linn Ullmanns *De Urolige*. Sådan en ferie er netop hjemvendt fra...

10: Hvad er et sjovt/interessant/spøjst fact om dig?

Uncanny fact: Jeg er født d. 22. november 1983 under to minutters stilhed for verdensfreden. De markerede tyveåret for drabet på John F. Kennedy.

Opgaver

Freedom of Religion: The Islamic Headscarf

Isa Egholm Christensen, Kandidatstuderende, Religionsstudier, SDU

ARTICLE 9

Freedom of thought, conscience and religion

1. Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance.

2. Freedom to manifest one's religion or beliefs shall be subject only to such limitations as are prescribed by law and are necessary in a democratic society in the interests of public safety, for the protection of public order, health or morals, or for the protection of the rights and freedoms of others.

1. Introduction

Human Rights cover a broad category of rights fundamental for individuals in society. It extends from torture, religion, freedom of speech to the restriction of these rights. Only a handful of them are considered inviolable rights, since they might be taken advantage of if not regulated by the state. Article 9 in the European Convention of Human Rights deals with the freedom of religion, but also its limitations – more precisely its limitation on the right to manifest one's religion and beliefs. It is generally agreed that freedom of religion is a fundamental right, but there is little consensus about its content (Evans 2001: abstract). Therefore, I find it interesting and relevant to look at the restrictions through a specific case. For this purpose, the paper will be based on the following thesis statement: “To what extent is the European Court of Human Rights’ decision, on the case “Şahin v. Turkey”, based on Western stereotyped ideas about the Islamic headscarf (Hijab) and not freedom to manifest one's religion or beliefs granted in Article 9 of The European Convention on Human Rights (ECHR)?”

To answer this question an overview of Article 9 will be given, supplemented by a discussion on “what is religion?”. Further, an analysis/discussion on the case with specific focus at secularism and gender equality. Lastly, the paper will discuss the case in accordance to Islam in a broader sense and Muslim immigration. When necessary similar cases will be drawn upon to underline points.

2. Article 9

2.1 Internal and external freedom of religion

This paragraph examines the different forms of freedom granted in Article 9 and whom it protects, by looking at groups contra individuals.

The article is divided into two paragraphs; 9.1 concerning the freedom of thought, conscience and religion and 9.2 concerning the freedom to manifest these beliefs. However, the freedom to manifest one’s beliefs is already mentioned in paragraph one, so why is it that the article contains a second paragraph? It has to do with what is viewed as “internal” (forum internum (Uitz 2007: 29)) freedom contra “external” freedom of religion (Renucci 2005: 10). Internal freedom is unconditional since it is deep-seated convictions within a person’s conscience, and that these convictions cannot affect public order. Further, external freedom can only be relative, since it is limited. It is limited because of its possibility to affect society and threaten people within society (Ibid. 10). Within this distinction of freedom lies another distinction between “religion and belief” vs. “thought and conscience”²³ (Evans 2001: 52). Carolyn Evans problematizes the distinction between semantics since she believes that “many people come to their religious beliefs by following their conscience and their conscience is, in turn, shaped by the nature of those religious beliefs” (Ibid. 52-53).

The second paragraph of the article ensures the state the right to interfere²⁴ with individuals’ rights to manifest their beliefs. It is important to emphasise *individuals* here, since in practice most cases concern individuals suing the state. Furthermore, the article protects individuals to a larger extent than groups, as groups can only obtain the right to freedom of religion, whereas

²³ This is an assumption based on different case laws (Evans 2001: 53-59).

²⁴ This only applies when it can be proven necessary of a “democratic society” to limit the manifestations. Furthermore, it must be limited by law (Renucci 2005: 41-42).

individuals have the right of freedom of religion, thought and conscience²⁵ (Renucci 2005: 19-20.). This is due to the fact that groups cannot exercise freedom of conscience, and that it is important to ensure that the right of a group never supplant the individual's right (Ibid. 20-21).

2.2 Restrictions on the right to manifest one's beliefs

To elaborate on the restrictions of Article 9.2, this paragraph deals with the conception of freedom of religion and its limitations, since the case of this paper will discuss one kind of manifestations; the right to religious clothing in the public sphere.

According to Article 9.1 you can manifest your belief in the following ways: “[...] in worship, teaching, practice and observance” (ECHR: Article 9.1). However, this does not solve all the problems of manifestations, since the need for a separate paragraph on this. The former Commission on Human Rights has stated that “an act must be a *direct* manifestation of a belief” (Renucci 2005: 28). This means that an act is not protected under Article 9, if it is only motivated or influenced by a belief. They define it as “personal beliefs or convictions are more than just opinions. They are views that have attained a certain level of cogency, seriousness, cohesion and importance” (Ibid. 12). What is important to understand, is that this is a delicate matter since some religious manifestations might intervene with other human rights²⁶. For this reason, the state can put down derogations on the right to manifest one's beliefs, but not without European supervision (Ibid. 43). Three conditions have to take place for a derogation: “the interference must be prescribed by law, pursue a legitimate aim and be necessary in a democratic society” (Ibid. 43). For the latter it counts that freedom of religion, thought and conscience is viewed as fundamental for a democratic society (Ibid. 8). However important this *forum internum* is, it is a bit problematic to view it in this way, because if we did not have manifestations, we would not have people believing. As a scholar of religion you would always examine the manifestations of religion, as this is what we can observe. This is what people do – we socialise (through manifestations) before we believe. Hence, it is not enough to guarantee people unconditional freedom of thought, conscience and religion, since

²⁵ Note that this also applies for atheists, non-believers and agnostics (Uitz 2007: 27). For example, the article also ensures non-believers' right not to believe.

²⁶ In the case of circumcision, which for particular Jews is part of a religious ritual, you can debate whether or not it conflicts with Article 3 on Torture. Further, if the rights of parents overrule the right of their children to chose for themselves.

manifestations in some religions are more important than “belief”²⁷. There is a tendency for Human Rights advocates to think that as long as the forum internum is protected, all is good – but by limiting the practice, we are limiting rights. On the other hand, in some cases it might be necessary to limit the manifestation of a religion to ensure peace, order and equality for all individuals of society. This is an issue of importance, since the state should be fairly neutral towards religion, so that individuals (and here also groups), are not in a legal sense discriminated based on their religion (Uitz 2007: 15-22).

3. Freedom of ?

3.1 What is religion?

It is not only the state which are neutral towards religion, also the Human Rights’ Commission and Courts restrain from defining religion (Evans 2003: 51). “It is not for a court, upon some a priori basis to disqualify certain beliefs as incapable of being religious in character” (Uitz 2007: 24). They remain rather reluctant to determine what religion is, however, they do apply a broad approach and do not limit it to the “main“ religions, as it would be extremely discriminating for minor religions, which is the very reason for them not to define it (Ibid. 24; Renucci 2005: 15; Evans 2001: 55). It is also in cases of new and individualistic religions and beliefs that evidence of such religion or belief is required. The Commission would never ask this of a “mainstream” believer (Evans 2001: 58). Moreover, Evans argues that some kind of definition must be applied for them to be consistent and clear in their judgements (Ibid. 60), instead of not having any requirements of what religion is or contains (Ibid. 58).

For the purpose of this paper, a definition must be applied. A definition of religion is in the Study of Religions something which has never reached consensus. It is something which scholars have written long papers about, as it is difficult to define. Though it is difficult, it seems important when we speak about manifestations of religion, hence I have chosen to rely on Bruce Lincoln’s definition in this paper, although his definition contains flaws as well²⁸. He defines religion as:

²⁷ A matter I shall return to in the next paragraph.

²⁸ He specifically states that a good definition must be polythetic (Lincoln 2003: 5), but in a sense it is also essentialistic, since the core of his definition relies on a transcendent discourse (McCutcheon 2007: 59-64).

1. A discourse whose concerns transcend the human, temporal and contingent, and that claims for itself a similarly transcendent status

2. A set of practices whose goal is to produce a proper world and/or proper human subjects, as defined by a religious discourse to which these practices are connected

3. A community whose members construct their identity with reference to a religious discourse and its attendant practices

4. An institution that regulates religious discourse, practices and community, reproducing them over time and modifying them as necessary, while asserting their eternal validity and transcendent value

(Lincoln 2003: 5-8).

Further, he argues that all four domains have to be present for something to be a “religion”. However, these domains can be more or less present, as “institutions may value discourse above practice and community, just the reverse; or they may agree on the value of practice, while differing on the specific practices they valorize” (Lincoln 2003: 7-8). This shows how some religions as Protestantism favours discourse²⁹, whereas religions as Islam favours practice, which is why I have chosen to operate with Lincoln’s definition in this paper.

4. Şahin v. Turkey

²⁹ This is also evident if we consider the context in which Article 9 is drafted. Protestantism and Catholicism are the main religions in Europe, and especially Protestantism connects faith and belief – here thought and conscience – with religion.

This paragraph discusses the case of Şahin v. Turkey, and how stereotypes about the Islamic headscarf in relation to secularism and gender equality has affected the outcome of this case. Further, it looks at similar cases, as the judgement heavenly draws upon these.

4.1 The case

Leyla Şahin wore her headscarf through four years of medicine studies at Bursha University in Turkey, and then transferred to Istanbul University to finish her studies. A series of events starting in 1998 lays the ground for the case. The university laid down a circular prohibiting students at engaging in lectures if they wore headscarves. Şahin then participated in a demonstration and refused to remove her scarf. Lastly, this resulted in a suspension for a semester, whereas she chose to leave the university. She put her case before the Turkish Court which turned it down, then to the Court of ECHR and lastly to the Grand Chamber of the ECHR, which also turned her case down. She brought her case before the Chamber with regards to Article 9 of the ECHR, since she believed it was a breach of her right to manifest her belief (Renucci 2005: 92-103; Evans 2006: 1-14; Steiner et al. 2007: 625-634).

Before going into details with the case, it is worth noticing other cases before Şahin, since the Chamber to a great extent made their judgment based on them. What is extraordinary to the case of Şahin, is the fact that she is a university student. All other cases dealt with in European Courts and legislations, in regard to the headscarf, deal with it in primary- and secondary state schools (Renucci 2005: 92). For example, in the case Dahlab v. Switzerland from 2001, a primary school teacher was fired because she chose to wear her headscarf in school. This happened regardless of her awareness of not telling her four to eight-year-old students that she was a Muslim. However, the Court decided that the risk of proselytism was too high, looking at the students' age, and therefore she lost her case (Evans 2006: 5-8). Moreover, the total ban of religious symbols and dress in primary- and secondary schools in France 2004, has laid the foundation for many similar cases such as Şahin's. However, in France it does not apply for higher-education institutions, although it heavenly draws on secularism, which is considered one of the cornerstones of French legislation (Renucci 2005: 92-93). Secularism is one of the reasons why Şahin's case was turned down, why the next paragraph deals with this.

4.2 Secularism

Secularism was emphasised in this case due to its importance in Turkish legislation, which states: “Article 2: The Republic of Turkey is a democratic, secular (laik) and social State based on the rule of law that is respectful of human rights in a spirit of social peace” (Steiner et. al. 2007: 625). Further, the judgement is supported by the notion of Supreme Court - that the Islamic headscarf is incompatible with the fundamental principles of the Republic (Renucci 2005: 96). Moreover, they emphasise the fact that she would have known the circular of the university before she started, and they put weight on her medicine study, as a memorandum issued by the Vice Chancellor of Istanbul University in 1994, stated that “[...] particularly those who, like the applicant, were studying a health-related subject, were required to comply with rules on dress” (Ibid. 96).

In addition, they emphasise that it is important to protect the rights and freedom of others and public order (Ibid. 97). The Chamber particular refers to Article 9.2. and the state’s right to limit manifestations, if they prove necessary of a democratic society. As secularism is of fundamental importance in Turkey, the headscarf symbolises a potential threat to public order and other’s freedom, therefore there has been no breach of Article 9 of the Convention. Further, they believe the headscarf to have undertaken another religious symbolism, as what they call “political Islam”. Therefore, it poses the power of proselytism, since some women wearing headscarves might engage in more fundamentalistic activities. However, if we examine the case further, we will see another perspective. Even though the Chamber emphasises the “freedom of others”, they imply that by wearing the scarf, Şahin is in some way proselyting (e.g. the above). If we look at the facts, there was no evidence of Şahin being intolerant towards others or that she tried to impose her views on others (Evans 2006: 10). Nevertheless, Şahin was still judged in the same way as Dahlab, but there should have been a difference according to Judge Tulkens. Dahlab was a teacher in a primary school, where the Court righteous accounted for the children’s age, but Şahin a university student (Steiner et al. 2007: 631-632). Further, it is beyond doubt that not every woman wearing a headscarf associate with radical Islam (Ibid. 632). Evans criticise the Chamber’s decision, as she believes they implicit states that Islam is intolerant and secularism tolerant. Further, she argues that state secularity should by any measure ensure the freedom, equality and liberty of all religions (Evans 2007: 11). She wonders how these “values that are being propagated are dangerous, intolerant and discriminatory, and threaten to undermine the secular system that would otherwise grant equal protection to all religions and beliefs” (Ibid. 12). Consequently, the Chamber’s attempt to ensure pluralism at the university results in a non-diversity, where there is only room for those not manifesting their beliefs.

It is however correctly that students of a health subject to some extent must consider their dress, but this should not so much imply wearing headscarves as wearing correct uniform. It is a clear proof of a case where as long as the forum internum is protected, it really does not matter much about the external part.

4.3 Gender equality

A side from secularism a lot of focus was put on gender equality. The Turkish Court emphasised the protection of the rights of women, and gender equality is also secured by Article 14 in ECHR on discrimination (Renucci 2005: 100). The Court and Chamber believe it to be imposed upon women, and laid down by the Qur'an (Ibid. 98). Therefore, "the ban on wearing the headscarf is [...] seen as promoting equality between men and women" (Steiner et al. 2007: 632).

Critiques as Judge Tulkens and Evans notice how the Court and Chamber do not elaborate on this, but just state it (Ibid. 632; Evans 2006: 8). Further, Evans argues that the way "imposed" is used seem fairly loaded. She believes that most religious obligations are imposed to some extent, and that the Court normally is not so negatively towards these obligations. "It is not clear why wearing headscarves is any more imposed on women by the *Qur'an*, than abstinence from pork or alcohol is imposed on all Muslims [...]" (Evans 2006: 8). The Chamber fails to acknowledge that wearing headscarves has no single meaning (Ibid. 11; Steiner et l. 2007: 632). Both Tulkens and Evans believe that the Chamber lacks knowledge of the complexity of the debate, and that the opinions of women who wear the scarf and those who do not are missing. As a consequence, the judgement relies on stereotypical ideas about the scarf, which seem peculiar, since Şahin in no way looks like an oppressed woman. As in the case of Dahlab, both women are well-educated and have engaged in these trials because they do not want to be oppressed (Evans 2006: 9). It seems like the Chamber do not acknowledge what lies behind the scarf, and makes assumptions based on a broader western stereotyped idea, instead of looking at the individual case and the applicant before them. In this way the women are viewed as victims of an oppressive religion, but at the same time as aggressors, since the very notion of wearing headscarves posses a threat against public order (Ibid. 12). Evan stresses that of course some women are oppressed in their home and forced to wear the scarf – but this has more to do with the Islamic way of viewing honour of the family. However, this problem creates an evil spiral, as "if the family forces girls to wear headscarves, then the state will ban the the girls from public schools. If the state bans them from public schools, then the family will

send them to religious schools. If the family sends them to religious schools, the the state will cut off funding to the religious schools. If the state cuts off funding, then the family will refuse to allow the girls to go to school at all. Such brinkmanship can deny a girl an education for many years before it is resolved” (Ibid. 13).

Besides not recognising the ongoing debate of scarves, the Court/Chamber also misses the broader debate of Islamic practices and what role Muslim immigration into Europe plays in the concrete case. By looking at Lincoln’s definition of religion in regard to Islam in general, and articles about immigration and Muslim identity, the next paragraph will try to outline this problematic.

5. Islam and immigration

Lincoln defines religion as a discourse, a practice, a community and an institution, and there can be no doubt that Islam falls within this frame. What fits perfectly with this definition is the idea that the domains can be more or less present or some valued above others. It is not that Islam do not have anything to do with the concept of “belief”, it is merely that it values practice to a great deal. Concrete Islam’s practice is build on the five pillars; the witness to faith, prayer, charity, fasting and pilgrimage (Rippin 2012: 104). This all falls within the right “to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice and observance” (ECHR: Article 9.1). If one wants to understand Islam, it is important to understand that practice have been the centre for this religion almost from its very beginning (Ibid. 104-105). Therefore, it is not only the complex debate of scarves the Chamber misses in their judgment of Şahin, it is also a broader understanding of Islam as a whole.

In a European context Muslims and Islam are to a larger extent something society has to deal with because of immigration. Even though, most Muslims identify with Islam before nationalism, it is important to remember that Muslims cannot be seen as a monolithic group, as the same for Muslim women wearing headscarves (Savage 2004: 619-620).

Integration and assimilations are some of the big topics upon Muslim immigration. Studies show that second- and third generation Muslims are less integrated than their parents and grandparents. Of course, this is disturbing but these Muslims fear assimilation, as they fear it will remove them from their Islamic identity (Ibid. 620). Also Andrew Rippin stresses the point of lost identity, and argues that the use of headscarves has, in a modern perspective, become a home-oriented activity (Rippin 2012: 301). Further, he does not believe the scarf to be fundamentalistic, but a way

for women to express their belief and identity in a society that believe religion to be an internal practice³⁰ (Ibid. 302).

Timothy Savage suggests how all this covers the debates of woman's rights, church-state relations and Islam's compatibility to democracy (Savage 2004: 620). The rapid grow of Muslims in Europe seem to have overwhelmed governments, as they fail to treat people equally and put secularism above all others. Further, the idea of Islam being a direct challenge to secularism and democracy, has created all these debates about headscarves, halal slaughtering, mosques and Islam's role in public and private schools (Ibid. 620). Savage argues that: "the threat is framed in terms of security (terrorism) and economics (jobs); yet, the core issue is identity and the perceived cultural threat Islam poses to the European way of life" (Ibid. 620-621).

I am not suggesting that this is valid for all cases concerning Islam at the Court of ECHR, merely that it should be taken into account, when necessary. In Şahin's case it was never suggested that her wearing of headscarf could be a way of expressing her identity as a devoted Muslim. Neither, was it in any way considered how Islam in a broader context actually emphasises practices, and therefore I believe that the judgement given by the Grand Chamber of ECHR is not sufficient for the applicant. Further, even though Şahin's case is eleven years old, I believe that it is important to look into, as immigration of Muslims have not decreased over the last decade in Europe, and therefore the possibility for more similar cases seems great.

6. Conclusion

The question of internal and external freedom of religion will probably never be solved, since some manifestations will always posses a threat towards other people, public order and security. However, it is important to consider the meaning and value of manifestations in different religions, as Lincoln's definition has shown that it may vary to a great extent. For example, in Şahin's case it was never considered how Islam in a broader context actually emphasises practices, since it is based on the five pillars. Further, the judgement heavenly relied on Western stereotyped ideas about the Islamic headscarves, as the case dealt with secularism and gender equality. It was suggested by the

³⁰ Particularly he refers to the France ban in 2004, and how the scarf can be viewed (by Muslims) to be anti-secular, since the French *laïcité* (secularism) sees (some?) religions as a threat towards state secularity. This goes against Evans point of view, since she argued that the scarf did not in itself possessed a threat towards secularism (e.g. the above) (Rippins 2012: 301-302; Evans 2006: 10-12).

Court/Chamber that merely wearing the scarf possessed a direct threat towards secularism, since implicit it was proselytism. They also failed in acknowledging that not all women wearing scarfs are fundamentalists and radicals, and that wearing the scarf has no single meaning. Moreover, it was never suggested that Şahin's choice to wear headscarf could be a way of expressing her identity as a devoted Muslim. It was seen as an oppressive part of a religion, which was incompatible with gender equality. Never, was it considered that she did not seem oppressed, that she was well-educated and that she put her case before trial, of the very reason that she felt discriminated and wanted to fight that. In the way the judgment was laid down, women were viewed as victims of an oppressive religion, but at the same time as aggressors, since the very notion of wearing headscarves poses a threat against public order. Lastly, it would have been worth noticing the debate about Muslim immigration in Europe, since debates of headscarves, halal slaughtering etc. originate thereof.

7. Bibliography

European Convention of Human Rights (1950): Article 3. pp. 6

European Convention of Human Rights (1950): Article 9. pp. 10-11

European Convention of Human Rights (1950): Article 14. pp. 12

Evans, Carolyn (2001): "Defining religion or belief" in *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights*. Oxford Scholarship Online 2012. pp. 51-66

_____. (2006): *The 'Islamic Scarf' in the European Court of Human Rights*. Melbourne Journal of International Law 52. pp. 1-20

Lincoln, Bruce (2003): *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 5-8

McCutcheon, Russell T. (2007): "The Resemblance among Religions" in *Studying Religion – an introduction*. Equinox Publishing Ltd. pp. 59-64

Renucci, Jean-François (2005): *Article 9 of the European Convention of Human Rights – Freedom of thought, conscience and religion*. Council of Europe Publishing. pp. 6-58; 92-103

Rippin, Andrew (2012): "Ritual practice", "Women, intellectuals, and other challenges" in *Muslims – their religious beliefs and practices*. Routledge. pp. 104-118; 301-2

Savage, Timothy (2004): “Europe and Islam: Crescent Waxing, Cultures Clashing” in *International Human Rights in Context – Law, Politics, Morals*. Ed. Oxford University Press. Ed. Steiner, Henry J., Philip Alston & Ryan Goodman (2007). pp. 619-622

Steiner, Henry J., Philip Alston & Ryan Goodman (2007): “Sahin v. Turkey” in *International Human Rights in Context – Law, Politics, Morals*. Oxford University Press. pp. 625-634

Uitz, Renáta (2007): *Freedom of religion – in European constitutional and international case law*. Council of Europe Publishing. pp. 15-33

Bacheloropgave: Reformationen i England - En undersøgelse af spørgsmålet om materialitet i religion

Trine Fredberg Jørgensen, x. Semester, Religionsstudier, SDU; Vejleder: Laura Feldt

Abstract

This paper examines a new approach in the field of history of religion which explores the role of materiality in religion. The examination is composed as a case study of the reformation of the Church of England and the detachment from Rome and the papal power in 1534. I argue that the question of control over materiality was more important during this detachment than indicated by the available analyses. Thus the intention of the paper is to support this argument by using David Morgan and Caroline Bynum's studies of religion and materiality. Morgan's theories on embodiment, mediation of the transcendent and sacred economy and Bynum's point on the insufficiency of examination of materiality based on theological doctrines are the theoretical foundation of the examination. The argument is supported by applying these theories to central questions of the analysis. These concern the outlook on materiality in the secondary literature and in the primary sources, the factors that are pointed out in analyses of the detachment and the shift of control over materiality from the roman-catholic church to the English state. The hermeneutic analysis of the outlook on materiality illustrates the role of materiality in the middle ages and in the study of religion. It shows the dual role of materiality in the middle ages as both important and problematic and the failure of the examination of this phenomenon in the studies of the detachment from Rome. On this basis the concluding analysis of selected official sources from the period clarifies the importance of the role of control over materiality generally in the middle ages and during the detachment from Rome. In the discussion it is argued that the analysis could have benefitted from including the perspective of religion-as-lived in the examination of the detachment. Nevertheless the perspective of official religion is important as it makes the comparison of this aspect of respectively the roman-catholic church and the English church possible. Hereby the analysis facilitates the clarifying of the changes following from the detachment. Thus the added theories of materiality in the examination of the detachment from Rome results in a more nuanced view of the event. Furthermore it is by exemplifying this case shown how the study of all significant historical incidents can benefit from this approach.

Indledning

En ny retning inden for religionsforskningen har fra omkring 1900-tallet og frem undersøgt spørgsmålet om materialitet i religion. I denne retning opfattes materialitet som en del af fænomenet religion i modsætning til tidligere opfattelser af religion som immaterielt, der har resulteret i manglende fokus på dette aspekt af fænomenet. Religionsforskningen har i stedet i høj grad beskæftiget sig med tro, da dette aspekt er blevet opfattet som konstituerende for ægte religiøsitet, en opfattelse, der i nyere tid er blevet kritiseret.

Opgavens overordnede formål er at undersøge materialitetsteoriens anvendelighed i analysen af religionshistorisk vigtige begivenheder. Dette eksemplificeres med udgangspunkt i case-materiale fra reformationen i England i 1534. Mit argument er, at spørgsmålet om kontrol over materialitet spillede en større rolle i forbindelse med denne begivenhed, end tidligere analyser giver indtryk af. Min hypotese er, at analysen vil illustrere, at anvendelsen af materialitetsteorier på case-materialitet vil bidrage fordelagtigt til at nuancere den engelske kirkes brud med Rom. Herved kan man overveje, hvorvidt anvendelsen af disse teorier vil gøre det muligt at nuancere og herved forbedre enhver analyse af religionshistorisk signifikante begivenheder, ritualer, tekster o.l..

Jeg vil i det følgende teoriafsnit uddybe religionshistoriker David Morgans materialitetsteorier og desuden inddrages yderligere middelalderhistoriker Caroline Bynum og kultur-antropolog Birgit Meyer. Disse teoretikeres hovedpointer i forhold til materialitet og religion udgør fundamentet for analysen af mit case-materiale. Herefter opstilles et metodeafsnit, hvori tre arbejdsspørgsmål præsenteres. Arbejdsspørgsmålene danner strukturen i analysen, da det er disse som besvares løbende, og herved illustrerer mit overordnede formål: at undersøge hvorvidt det er frugtbart at anvende materialitetsteorier i analysen af religionshistorisk vigtige begivenheder. Med det formål at danne en historisk baggrund for case-materialitet vil jeg redegøre for kirstendommen og den romersk-katolske kirke³¹ i den europæiske høj- og senmiddelalder, med særligt fokus på kirkens ledes forhold til sekulære ledere i løbet af perioden. Dette forhold er vigtigt for at forstå reformationen, da denne også betød et brud mellem de to ledere. Herefter vil jeg som en del af analysen redegøre for kirken og kristendommens forhold til materialitet i middelalderen. Jeg vil yderligere præsentere den historiske baggrund for case-materialet med det formål at muliggøre en komparation af to tidligere analyser af reformationen i England i en historisk analyse af de faktorer,

³¹ Herefter nogle steder blot omtalt som kirken.

der muliggjorde reformationen. Herefter vil jeg analysere de før nævnte kilder til reformationen på baggrund af de udvalgte materialitetsteorier. I forlængelse af analysen vil jeg diskutere materialitet, lived religion og historiske forandringer og desuden vurdere både materialitetsperspektiver og tidligere klassiske analyser, som tilgange til case-materialet og generelt. Afsluttende vil jeg opsummere de vigtigste pointer i en konklusion.

Teori

En ny retning inden for den religionsfaglige forskning beskæftiger sig med det materielle aspekt af religion. Udgangspunktet for et studie af religion, der fokuserer på materialitet, er opfattelsen af, at materialitet er en uløselig del af fænomenet religion (Houtman, Meyer:2012:7). I størstedelen af 1900-tallet og i endnu højere grad i nyere tid har der været en stigende interesse for at undersøge materialitet i forbindelse med studiet af religion (Bynum:2013:3). Denne nye retning inden for religionsforskningen er kendetegnet ved det, som Houtman og Meyer kalder *rematerialisering* af religion. Denne *rematerialisering* implicerer en tidligere *dematerialisering*³² af den videnskabelige tilgang til religion, hvor religion og materialitet blev opfattet som modsætninger (Houtman, Meyer:2012:8). Dette vil jeg uddybe yderligere senere i dette afsnit.

Morgan, Meyer og Bynum

To hovednavne inden for studiet af materiel religion er David Morgan og kultur-antropolog Birgit Meyer. Meyer beskriver studiet af materiel religion som studiet af religion med primært fokus på materielle objekter. Desuden indgår der i dette studie en kritisk refleksion over den rolle, som kulturel konstruktion af materialitet spiller (Meyer m.fl.:2010:207). Studiet ser på objekter, i forhold til hvem der anvender dem, og hvordan de bliver anvendt. Igennem anvendelsen af objekterne konstrueres og opretholdes en verden, som er det primære fokus i det religionshistoriske studie. Materialitet opfattes ikke blot som den ydre eller fysiske manifestation af religion, men som en integreret del af fænomenet. Det er netværket af komponenter, der konstituerer religion (Meyer m.fl. nævner mennesker, guddommelige væsener, institutioner,

³² Dematerialisering henviser til en nedprioritering af materialitet og ikke egentlig udelukkelse af materialitet fra religion (Houtman og Meyer:2012:8).

objekter, steder og menigheder), som gør religion til verdensopretholdende. Ifølge Meyer findes der ikke religion uden materialitet (ting, steder, legemer), hvorfor den teoretiske tilgang nødvendigvis må tage materialitet seriøst i studiet af religion (Meyer m.fl.:2010:209-10).

Materialitet og kropslighed

Det religionsvidenskabelige studie af materialitet omhandler desuden, hvad kroppe og ting gør. Forholdet mellem disse kommer til udtryk i den religiøse praksis, hvori de interagerer. Den kropslige oplevelse af materiel religion er central. Det guddommelige opleves, ifølge Meyer m.fl., både igennem individets krop, men også gennem sociale kroppe eller legemer, som vi er en del af gennem religion. Meyer m.fl. argumenterer på baggrund af dette for, at studiet af religion nødvendigvis må tage højde for materialiteten, af de komponenter, der udgør religion. Dette sikrer, at det kropslige aspekt af tro ikke overses med det resultat, at doktriner opfattes som konstituerende for det religiøse univers (Meyer m.fl.:2010:209). Også Morgan fokuserer på det kropslige aspekt af religion, i studiet af religion og materialitet. Han skelner mellem det, han betegner som kulturens to kroppe³³, hvormed han mener henholdsvis individets krop og sociale kroppe, som individet kan tilhøre. Disse to kroppe er kulturelle konstruktioner, hvorigennem mennesket oplever verden via sanserne (Morgan:2012:xvii). I denne kropsliggørelse sker en proces, hvor mennesket opfatter sig selv som en del af både egen krop og en social krop. Herved sammenføjes mennesker i menigheder, hvilket bidrager til det følelsesmæssige religiøse liv. Det er igennem den sociale krop, at det religiøse liv struktureres, og det styrkes gennem fælles praksisser (fx at høre, knæle, føle etc.). Morgan argumenterer for, at tro er knyttet til oplevelse i lige så høj grad, som tro har været opfattet som knyttet til det intellektuelle aspekt af religion (Morgan:2012:xviii). Tro er central i forhold til de kropslige eller materielle praksisser, der kan skabe samhørighed hos medlemmerne af en gruppe (Morgan:2012:147).

Mediering af transcendent magt og sakral økonomi

³³ ”Cultures two bodies”

Ifølge Morgan er der en lang tradition for, at kunne mediere³⁴ transcendent magt, og herved muliggøre anvendelse af denne i menneskelige affærer, for eksempel gennem magtfulde objekter (Morgan:2012:65). Indenfor religion, opnås kontakt med det transcendent gennem en relation mellem denne magt og mennesker. Kontakten består af udveksling af forskellig art mellem de to parter (Morgan nævner gaver, tilbedelse, løfter og svar). Begge har en forventning til den anden parts rolle i relationen, hvilket gør det muligt at forhandle denne. Det er igennem og omkring ting, at relationen bliver medieret, og at interaktion med det transcendent sker. Morgan argumenterer for, at disse medieringer opererer inden for et udvekslingssystem, som han kalder for sakral økonomi³⁵. Termen betegner, hvordan udveksling mellem det transcendent og mennesker kan opfattes som økonomiske (religiøse) relationer (Morgan:2012:84). Sakral økonomi beror på tillid og tiltro, og fungerer administrerende for de sociale relationer. Den administrerende funktion udspringer af, at præmissen for denne er rodfæstet i en eksistentiel gæld til en magt, der er uden for menneskelig kontrol, men som det er muligt at samarbejde med igennem fastlagte former for bønfoldelse. Den eksistentielle gæld er et universelt præmis i alle religioner, og kan ikke tilbagebetales gennem menneskelig indsats. Resultatet er, at mennesket og den transcendent magt, opfattes som stående i ulige forhold med hinanden (Morgan:2012:85). Dette ulige forhold får den sakrale økonomi til at fungere: behovet for udveksling mellem mennesker og det transcendent ville være unødvendigt, hvis det var muligt at betale den eksistentielle gæld gennem menneskelig indsats, og udvekslingen ville ophøre (Morgan:2012:87). Kontakten med det transcendent muliggøres gennem forskellige udvekslinger, der findes i alle former for religion, og som har til formål at sikre en stabil relation. Udvekslingen foregår gennem medier (for eksempel penge, gaver løfter o.l.) (Morgan:2012:85). Medierne konstituerer sociale relationer, og transporterer magt i denne proces. Det har desuden symbolsk værdi, og signalerer respekt for modtagerens magt (Morgan:2012:87).

Vigtigheden af materialitetsperspektivet i studiet af religion

Tidligere er materialitet ikke blevet opfattet som fundamentalt vigtigt i forhold til religion af de religiøse traditioner og forskningen. Det er i højere grad det indvendige og spirituelle, der har været fremhævet. Religion er blevet associeret med det transcendent (karakteriseret ved at være

^{4 34} Mediering er ifølge Morgan en term brugt i religionsforskningen, som betegner den vigtige rolle, som medier (fx billeder, tekster, prædikanter, plads o.l.) spiller i religiøs praksis. Begrebet betegner en religiøs praksis, der materialiserer tro som praksis (Morgan:2012:165-66)

³⁵ "Sacred economies"

immaterielt), hvorfor materialitet og religion er blevet opfattet som modsætninger (Houtman, Meyer:2012:1). Fænomenet tro er blevet ophøjet til at være lig med inderlig og ægte religiøsitet. Denne opfattelse er blevet kritiseret for at nedprioritere andre religiøse fænomener som magt, praksis og materialitet. Fokuset på tro udspringer, af den centrale plads dette fænomen har i den kristne tradition. Det problematiske ved fokuset på tro i studiet af religion er, at tro ikke er et religionsmæssigt universelt element (Houtman, Meyer:2012:2). Middelalderhistoriker Caroline Bynum peger også på, at der har været en fejlagtig tendens til at undersøge religiøs materialitet ud fra teologiske overvejelser af doktriner, hvilket ikke forklarer hændelser og religiøsitet, i forbindelse med objekterne på en tilfredsstillende måde (Bynum:2013:15). Fokuset på materialitet er en vigtig ny tendens, da den gør op med denne tidligere opfattelse af, at forandringer kun har at gøre med tro og dogmatik.

Bynum argumenterer for, at det er utilstrækkeligt at forklare religiøse objekters særlige status, som repræsentative for det guddommelige ud fra teologiske overvejelser af det guddommelige og desuden ud fra objekternes økonomiske eller politiske anvendelighed (Bynum:2013:16). Jeg vil i kildeanalysen argumentere for, at spørgsmålet om kontrol over materialitet spillede en større rolle i forbindelse med bruddet med Rom, end de traditionelle analyser giver indtryk af. Dette udspringer af samme tankegang som Bynums.

Metode

Religionshistoriker Clemens Cavallin beskriver metode som bindeleddet mellem det abstrakte, hvormed han mener teorien, og det konkrete: materialet. Ideen er, at teorien strukturerer det religiøse univers, hvilket betyder at dette kan undersøges ved hjælp af en metodisk tilgang (Cavallin:2006:14-16). Opgaven placerer sig således inden for en konstruktivistisk forståelse af forholdet mellem teori og metode³⁶. Denne forståelse udgår fra princippet om, at forskerens viden afhænger af dennes forudsætninger (Cavallin:2006:18-19). Jeg tager udgangspunkt i det deduktive

³⁶ Forholdet mellem metode og teori er, hvilket Cavallin understreger, mere komplekst end fremstillet. Han redegør for yderligere tre tilgange til forholdet mellem teori og metode. To af disse: værktøjsmodellen og pragmatisme, opfatter teori og metode som en enhed, hvorimod udstrømningsmodellen skiller sig ud som et alternativ ved, at hævde at foreningen af de to enheder danner videnskab (Cavallin:2006:16-24). Jeg vil grundet pladsmangel ikke uddybe yderligere. Se evt. Cavallin, 2006, s. 16-24.

metodiske princip³⁷, og anvender David Morgans og Caroline Bynums teorier om materialitet og religion til at undersøge mit kildemateriale.

Arbejdsspørgsmål

Jeg har med udgangspunkt i de valgte teorier formuleret følgende arbejdsspørgsmål, som jeg vil besvare i analysen: 1) Hvad er det for et syn på materialitet, der er afspejlet i henholdsvis sekundærlitteraturen generelt i middelalderen og i kilderne vedrørende bruddet med Rom? 2) Hvilke faktorer fremhæves i tidligere analyser af den engelske kirkes brud med Rom? 3) Hvordan skifter kontrol over materialitet fra kirken til staten?

Besvarelse af arbejdsspørgsmål

Besvarelsen af disse spørgsmål skal belyse, hvordan kontrol over materialitet overføres fra pavemagten til den verdslige magt.

Det første arbejdsspørgsmål vil jeg besvare igennem en historisk analyse, hvori jeg benytter mig af en hermeneutisk tilgang. I den hermeneutiske metode forstås den enkelte del i forhold til helheden, og der forudsættes en forforståelse af det stof, der studeres. Ideen er, at forforståelsen løbende vil ændres, i forbindelse med, at fortolkeren erhverver sig dybere viden om emnet. Herved er det muligt at lave en bedre og mere gennemført fortolkning af de givne kilder³⁸ (Gilhus:2013:276). Jeg undersøger således historisk, kontekstuel sammenhængen mellem synet på materialitet i middelalderen generelt, for at belyse synet på materialitet i forbindelse med den engelske kirkes brud med Rom. Dette sker som led i min anvendelse af materialitetsteorier med fokus på det nævnte arbejdsspørgsmål.

For at besvare det andet arbejdsspørgsmål vil jeg lave en komparation af to analyser af bruddet med Rom, med det formål at nuancere bruddet yderligere og herved tydeliggøre det manglende fokus på kontrol over materialitet i analyserne. Dette vil danne baggrund for mit argument

³⁷ En deduktiv tilgang tager udgangspunkt i en almen teori, hvorefter denne bliver anvendt på noget partikulært materiale, i modsætning til en induktiv tilgang, der tager udgangspunkt i noget partikulært materiale, og herefter kommer med en almen teori (Cavallin:2006:24-25).

³⁸ Se evt. Gilhus, 2013, 276-83 for yderligere information om den hermeneutiske metode.

om, at spørgsmålet om kontrol over materialitet i forbindelse med bruddet med Rom spillede en større rolle, end de traditionelle analyser giver indtryk af. Ifølge Michael Stausberg er den komparative³⁹ tilgang til et stof ikke en metode, men en kognitiv strategi, idet komparation kan anvendes på flere forskellige måder i forskellige forskningsprocesser (Stausberg:2006:38). Desuden understreger han, hvordan komparation er en del af alle videnskabelige aktiviteter (Stausberg:2006:29-32). Mit udgangspunkt er yderligere, at tilgangen kan synliggøre, som Gilhus påpeger, visse intentioner og bias i forskningen, som ellers kunne være blevet overset (Gilhus:2013:278). For at tydeliggøre dette vil jeg i besvarelsen af arbejdsspørgsmålet anvende Bynums pointe om utilstrækkeligheden i at forklare religiøse objekters særlige status ud fra teologiske, økonomiske og politiske perspektiver, som nævnt i teoriafsnittet.

Det tredje spørgsmål vil jeg besvare igennem en komparativ analyse af kilder, skrevet i forbindelse med reformationen, der kan tydeliggøre den historiske forandring i forbindelse med bruddet. Kildeanalysen tager udgangspunkt i Morgans teorier, som jeg har uddybet i teoriafsnittet. Hans teori om kropslighed anvender jeg til at vise forbindelsen fra kontrol over religiøs materialitet til overgangen af englændernes tilhørsforhold fra den katolske kirke til den engelske kirke. Morgans teori om mediering af transcendent magt bruger jeg til at illustrere, hvordan Henry VIII havde kontrol over den materialitet, hvorigennem det transcendent medieredes og herved også kontrol med anvendelsen af denne. Teorien om sakral økonomi understreger, at kongen i kraft af sin kontrol over de former for bønfoldelse, der gør det muligt at samarbejde med den transcendent magt, havde kontrol over materialitet. Herunder tydeliggøres også, hvorledes kongen i Bruddet med Rom overtog paven lederrolle i kirken.

Analysen er således struktureret sådan, at jeg først laver en historisk analyse af synet på materialitet i senmiddelalderen og den rolle materialitet bliver tildelt i forskningen. Dette gør jeg for at tydeliggøre vigtigheden af materialitet, og den manglende rolle dette perspektiv har haft i tidligere analyser af bruddet med Rom. Afsluttende laver jeg en kildeanalyse, der skal belyse den store rolle, som materialitet spillede i bruddet med Rom og senmiddelalderen. Jeg vil nu lave en

³⁹ Den komparative tilgang er blevet kritiseret, men forsvaret ved skelnen mellem en gammel og en ny form for komparativ tilgang (Antes, Geertz, Warne:2004:77-92).

historisk oversigt over den katolske kirke i Rom og pavens status i løbet af høj- og senmiddelalderen⁴⁰ med særligt fokus på forholdet mellem paver og sekulære ledere⁴¹.

Historisk kontekstualisering

Den kristne religion i middelalderen

Tarald Rasmussen og Einar Thomassen betegner den europæiske høj- og senmiddelalder som kristendommens storhedstid, idet kristendommen fungerede som ideologisk grundlag i Europa (Rasmussen, Thomassen:2002:139). Middelalderen var desuden kendetegnet ved pavens afhængighed af sekulære herskere på grund af kirkens manglende territorie, militærmagt og rigdom (Ingesman:2012:376).

Højmiddelalder

I højmiddelalderen⁴² skete der en vigtig udvikling af pavens rolle, fra hvad Ingesman betegner som byromersk bispeinstitution til universel leder af den romersk-katolske kirke. Dette medvirkede til at etablere en forståelse af kirken som den eneste sande kirke. Et paveligt embede var opstået, hvor paven havde monarkiske træk (Ingesmann:2012:399-400).

På grund af opløsning og forfald inden for kirken efter Karl Den Stores død i 800-tallet var der opstået en reformbevægelse, der blandt andet fra omkring 1050 krævede kirkens uafhængighed fra de sekulære herskere (Ingesman:2012:394). Reformbevægelsen videreudvikledes under pave Gregor VII (1073-1085), da en ny opfattelse opstod af, at paven⁴³ var de sekulære herskeres magt overlegen. Kongedømmet blev ikke længere opfattet som sakralt, og kongen blev opfattet som en lægmand, som blot formidlede Guds magt og herved var underordnet kirken. Gregor

⁴⁰ For information om kirken i tidlig middelalder se evt. Ingesman, 2012, s. 139-394.

⁴¹ Jeg er opmærksom på, at middelalderen og kristendommens udvikling i løbet af denne periode var mere nuanceret end fremstillet, men har grundet pladmangel været nødsaget til at lave en kortere gennemgang af perioden.

⁴² Fra år 1000, ca. (Ingesmann:2012:399)

⁴³ Paven var øverste leder i det kirkelig hierarki i Rom, og stod over biskopper, præster og lægfolk. Han blev i kraft af sit embede opfattet som den mest magtfulde leder i verden, også i forhold til sekulære ledere (Woodhead:2004:111-15).

VII opfattede det som en del af pavemagten, at han havde ret til at afsætte sekulære herskere⁴⁴, og han så sig selv som leder af den vestlige kristendom (Ingesman:2012:402-4).

Denne opfattelse af pavemagten mildnedes under de næste paver, der gjorde indrømmelser i form af konkordater til de sekulære ledere. Dette var blandt andet tilfældet i England ved konkordatet i 1107, hvor det blev besluttet, at biskoper skulle aflægge troskabsed til kongen (Ingesman:2012:406). Jeg vil i analysen illustrere hvordan dette dualistiske loyalitetsforhold blev problematisk i England i forbindelse med Henry VIII's reform.

Pave Innocens besluttede omkring 1198, at paven skulle have titel af "Vicarius Christi"⁴⁵ i kraft af pavens rolle som stedfortræder for Kristus på jorden. Dette betød at paven var almægtig både i kirkelige og sekulære anliggender⁴⁶ (Ingesman:2012:415).

Senmiddelalder

Senmiddelalderen⁴⁷ var kirken kendetegnet ved at være en selvstyrende organisation med retsligt fundament⁴⁸ (Ingesman:2012:537). Under Avignon-pavedømmet i begyndelsen af 1300-tallet svækkedes kirkens autoritet (Ingesman:2012:598-99). I 1377 opstod et skisma⁴⁹ inden for kirken, da to paver blev valgt og regerede de følgende fyrre år i henholdsvis Rom og Avignon. Begge blev afsat på et koncil i 1417, hvorefter Martin V blev valgt som pave (Ingesman:2012:625-26). Dette blev starten på den såkaldte koncilære epoke, der varede den første halvdel af 1400-tallet. I denne epoke anvendtes koncilet som et alternativ til pavens monarkiske kirkestyre (Ingesman:2012:627). Dette vidner om, at pavemagten ikke blot blev udfordret af udefrakommende sekulære magter, men også kunne svækkes af interne stridigheder. Pavemagten overvandt koncilet i 1430- og 40'erne ved at samarbejde med de sekulære ledere. Kirken gjorde endnu en gang indrømmelser, hvilket betød en udvikling mod nationalkirker, i højere grad end før, idet kirken var delvist under den sekulære leders kontrol (Ingesman:2012:653). Det blev fra begyndelsen af 1400-tallet almindeligt at indgå

⁴⁴ Denne pavelige ret udøves, da Henry VIII ekskommunikeres fra juli til september i 1533 (Elton:1991:134).

⁴⁵ Kristus' vikar.

⁴⁶ Woodhead peger også på, at det i midten af det 12. århundrede og frem blev en mere udbredt opfattelse, at paven i kraft af denne titel havde guddommelig autoritet (Woodhead:2004:115-16).

⁴⁷ Fra ca. 1300 til 1500-tallet (Ingesman:2012:537).

⁴⁸ Det var muligt at appellere direkte til paven i Rom som højeste domstol, og herved undgå den sekulære leders juridiske dom. Ideen bag direkte appel til Rom var, at paven havde magt til at fælde dom i spørgsmål af både spirituel og sekulær karakter, og blot uddelegerede den sekulære magt til forskellige herskere (Woodhead:2004:115).

⁴⁹ Kirkebrud.

konkordater⁵⁰. Konkordaterne omhandlede juridiske og skattemæssige sager og embedsbesættelser (Ingesman:2012:678). I England var der dog allerede fra 1300-tallet begrænset mulighed for appel til Rom og for pavens indflydelse på embedsudnævnelser. Denne situation sås først i resten af Europa i løbet af 1400-tallet i forbindelse med konkordaterne (Ingesman:2012:681).

Det ovenstående danner baggrund for den kommende analyse af casen. Forholdet mellem paver og sekulære ledere i løbet af middelalderen er vigtigt for analysen af den engelske kirkes brud med Rom, da bruddet også var et brud i forholdet mellem lederen af henholdsvis den romersk-katolske kirke og England. Forholdet mellem pave og kongen af England var, på trods af de skiftende omstændigheder i løbet af middelalderen som redegjort for ovenfor, ifølge Elton, kendetegnet ved relativ harmoni indtil Henry VIII's regering (Elton:1991:109).

Analyse

Jeg vil nu redegøre for hovedtendenser i kristne opfattelser af og praksisser relateret til materialitet i middelalderen og efterfølgende for Henry VIII's brud med Rom og pavemagten. Herunder inddrages kilderne *The Six Articles (1539)* og *The Submission of the Clergy (1532)*. Dette danner baggrund for undersøgelsen af tidligere analyser af bruddet med Rom, med det formål at vise det manglende fokus på kontrol af materialitet i forskningen. Herefter analyseres kilderne *The Six Articles (1539)* og *The Royal Injunctions (1536)* for at tydeliggøre, hvorledes kontrol over materialitet skifter fra paven til Henry VIII.

Kirkens problemer med kontrol af materialitet i senmiddelalderen

Caroline Bynum har undersøgt materialitet i forbindelse med senmiddelalderens kristendom. Kirken havde problemer med at kontrollere materialitet i perioden omkring 1500-tallet. Ifølge Bynum er den sene middelalder, delvist fejlagtigt, blevet karakteriseret ved at fokusere på indre religiøsitet. Hun mener, at materialitet i det 12-16. århundrede i høj grad spillede en rolle i forbindelse med religiøsitet og derudover var problematisk for kirken (Bynum:2011:19-20). Jeg vil derfor, med udgangspunkt i

⁵⁰ Aftaler mellem pavestolen og europæiske fyrster der regulerede kirkens forhold i de pågældende fyrsters lande (Ingesman:2012:678).

Bynum's undersøgelser af forholdet mellem materialitet og kristendom i 11-1550-tallet, tydeliggøre hvordan materialitet var både en mulighed og et problem for kirken i perioden.

Materialitet som mulighed og problem

Bynum argumenterer for, at materialitet var noget, som kirken var nødt til at forholde sig til, idet religiøsiteten i middelalderen var karakteriseret ved stor bevidsthed om den kraft, der fandtes i materialitet. Dette betød også, at materialitet var en central del af religiøsiteten i senmiddelalderen. (Bynum:2011:17-19) Denne pointe understreges af det fokus kilderne har på materialitet, hvilket ses i kildeanalysen.

Kraften, der blev tillagt materialitet, udgjorde både problemer og muligheder for kirken (Bynum:2011:167). Dette tydeliggøres af den debat, der var omkring materielle objekters status i kirken. Objekter, der ikke nødvendigvis var godkendt af kirken, blev i nogle tilfælde tillagt særlig kraft, hvilket var problematisk, da dette fratog kirken autoritet (Bynum:2011:148-51). Også teologers forsøg på at definere og forklare de hellige objekter i forhold til det guddommelige vidner, ifølge Bynum, om den store og til tider problematiske rolle materialitet spillede i senmiddelalderens religiøsitet (Bynum:2011:217). Et eksempel på dette ses i kilden *The Six Articles* fra 1539⁵¹, hvor det specificeres hvordan nadveren skal forstås:

”... in the most blessed Sacrament of the altar [...] is present really under the form of bread and wine, the natural body and blood of our Savior Jesus Christ...” (Bettenson, Maunder:1999:259-60:38-2).

Dette tydeliggør Bynums pointe, da kilden er et forsøg på at forklare det religiøse objekt. Herved vidner kilden også om den problematiske, men vigtige rolle materialitet spillede i forhold til religiøsitet. Denne rolle betød, at materialitet på den ene side blev anvendt, men også at materialitet var underlagt mistro og kritik. Der blev ikke sat spørgsmålstejn ved, hvorvidt der var et samspil mellem materialitet og det hellige. Kritikken var derimod rettet imod ”de andres” opfattelse af,

⁵¹ Vedtægterne blev vedtaget af Parlamentet ved kongens autoritet (Bettenson, Maunder:1999:259).

hvordan dette forhold udspillede sig (Bynum:2011:165). Et eksempel på denne kritik af ”de andres” opfattelse ses i kilden *The Submission of the Clergy*⁵². Her skriver præsteskabet i England:

”... your learning, far exceeding, in our judgement, the learning of all others kings and princes that we have read of...” (Bettenson, Maunder:1999:241:31-33).

Herefter loves det at:

”... we will never from henceforth enact, put to use, promulge, or execute, any new canons or constitutions...” (Bettenson, Maunder:1999:242:1-3).

Bynum mener, at anerkendelse af den kraft materialitet indeholdt, var afgørende i forhold til opfattelsen af materialitet som problematisk. Problemet med materialitet var blandt andet, at det var svært for præsteskabet at kontrollere⁵³ (Bynum:2011:121). En pointe er, at materialitet netop var kraftfuldt og herved problematisk på grund af dennes fysiske kvalitet (Bynum:2011:35). Denne fysiske kvalitet betød, at materialitet kunne ændre sig på mirakuløs vis (f.eks. nadveren)⁵⁴ (Bynum:2011:153-54).

Case: den engelske kirke og bruddet med Rom

Den engelske kirke i årene før, under og efter bruddet med Rom er anvendelig som case, da perioden vidner om, hvordan kontrol af materialitet overdrages fra den pavelige autoritet til den sekulære autoritet, idet kirken indlemmes under kongemagten.

⁵² Kilden er udformet i 1532 af Forsamlingen (Bettenson, Maunder:1999:241).

⁵³ Et eksempel er præsteskabets problemer med kontrol af velsignelser. Lægfolk udførte disse og de kunne videregives gennem bønner, handlinger eller tidligere velsignede objekter. Således havde de tilgang til og anvendte den hellige kraft uden for kirkens kontrol (McGuire:2008:34).

⁵⁴ Et eksempel på dette er historierne i senmiddelalderen om relikvier der transformerede i metamorfose eller på anden måde blev animerede (Bynum:2011:21).

Kristendom i England før og efter bruddet med Rom

Før bruddet mellem kirken i England og kirken i Rom var Thomas Wolsey en vigtig person både inden for kirke og stat. Han agerede for staten i kraft af sit embede som kansler og for kirken i kraft af sit embede som kardinal. Inden for den engelske kirke var der i praksis traditionelt intet overhoved eller anden øverste autoritet end paven (Elton:1991:84-5). Men da Wolsey udnævnte sig selv til permanent pavelig legat i 1518, blev han det første egentlige overhoved for kirken i England, og forenede herved funktionen som konge og pave i én mand (Elton:1991:109). Wolsey fik sin autoritet inden for kirken i kraft af titlen som pavelig legat og herved fra pavemagten i Rom (Elton:1991:85). Dette var problematisk, idet Wolsey var upopulær hos folket. Ifølge Elton betød Wolseys manglende popularitet og samtidige forbindelse til paven, at paven blev upopulær. Elton argumenterer for, at denne opfattelse af paven gjorde det nemmere for kongen senere at blive accepteret som overhoved for kirken (Elton:1991:87-8).

En vigtig aktør for selve reformationen var Thomas Cromwell, der fra omkring 1531 tilhørte kongens betroede inderkreds (Elton:1991:127-29). Ifølge Elton var det ved Cromwells hjælp, at Henry VIII i 1532 blev anerkendt som højeste lovgiver inden for kirken, hvorved paven mistede autoritet over engelske anliggender (Elton:1991:130). I 1534 indlemmedes pavens autoritet fuldstændigt under kongemagten, og i 1535 tilføjede kongen ”Supreme Head of the Church of England” til sin titel (Elton:1991:136-37).

Faktorer der muliggjorde reformationen

Bruddet med Rom og herved reformationen af den engelske kirke muliggjordes af flere forskellige faktorer. Elton fremhæver en generel modvilje mod både præsteskabet i England og udenlandsk indblanding i engelske affærer – jf. at paven, som tidligere nævnt, var upopulær, på grund af forbindelsen til Wolsey (Elton:1991:114). Elton mener desuden, at reformationen blev gennemført med relativt lethed, fordi kirken var blevet svækket efter Wolseys død og derfor ikke var i en tilstand, hvor den kunne modstå kongens ønsker (Elton:1991:115). Leo Solt peger også på den generelle modvilje mod præsteskabet som en faktor, der igangsatte de første konfrontationer mellem stat og kirke (Solt:1990:9-10). Ifølge Solt bundede uenighederne mellem kirke og stat i spørgsmål om, hvem der havde ret til at udskrive skatter, udpege biskopper, til hvem appel kunne henvendes og hvem der havde ret til at straffe præsteskabet (Solt:1990:4). Han fremhæver altså økonomiske og politiske

perspektiver i forbindelse med bruddet med Rom. Både Elton og Solt fremhæver desuden den økonomiske fordel, som kongen opnåede i forbindelse med reformationen ved at inddrage de engelske klostre og disses rigdom under kronen (Solt:1990:42), (Elton:1991:149-50).

Elton peger desuden på Henry VIII's ønske om skilsmisse i 1527 fra hans daværende hustru Katarina af Aragonien, som en faktor, der var medvirkende til reformationen. Kongen begrundede skilsmissen med en mistanke om, at Katarinas tidligere ægteskab med hans afdøde ældre bror var blevet fuldbyrdet, på trods af at hun benægtede dette (Elton:1991:116). Elton pointerer, at kongen først forsøgte at opnå en skilsmisse igennem et samarbejde med Rom, men at han, da dette fejlede, forsøgte at presse paven til at godkende skilsmissen (Elton:1991:120). Herved peger Elton på en social fordel for kongen i forbindelse med at gennemføre Reformationen. Solt mener ligeledes, at spørgsmålet om skilsmissen var igangsættende for krisen mellem paven og kongen (Solt:1990:13).

Jeg har tydeliggjort de faktorer, som henholdsvis Elton og Solt fremhæver i forbindelse med bruddet med Rom, og har herved besvaret mit andet arbejdsspørgsmål. Begge fremhæver økonomiske, politiske og sociale faktorer, hvilket stemmer overens med mit argument: at de traditionelle analyser forsømmer at overveje, den rolle, kontrol over materialitet spillede i forbindelse med bruddet. Det er muligt at argumentere for, at dette aspekt er blevet overset, fordi studiet af religion som tidligere nævnt i højere grad har fokuseret på aspektet tro. Som beskrevet i teoriafsnittet understreger Bynum utilstrækkeligheden i at forklare religiøse objekters status ud fra økonomiske og politiske perspektiver og teologiske overvejelser. Dette understøtter yderligere mit argument om de mangelfulde analyser af bruddet med den katolske kirke og fremkomsten af en uafhængig engelsk kirke. Den vigtige rolle, som kontrol over materialitet spillede i forbindelse med bruddet med Rom, kan ses i kilderne. Dette vil jeg nu tydeliggøre igennem en kildeanalyse, der tager udgangspunkt i Morgans teorier om kropslighed, mediering af transcendent magt og sakral økonomi. Herved besvarer jeg det tredje arbejdsspørgsmål.

Den problematiske dobbelte loyalitet

Inden reformationen havde kongen af England og pavemagten samarbejdet i over et århundrede⁵⁵. Samarbejdet mellem de to institutioner betød, at kirken i England betalte skat til både staten og kirken

⁵⁵ Forholdet mellem de to magter er blevet uddybet i den historiske kontekstualisering, hvorfor jeg ikke vil nuancere yderligere her. Se evt. Harvey, 1993, s 130-229.

i Rom. Alligevel argumenterer Elton for, at reformationen ikke var økonomisk fordelagtig for den engelske kirke, da den blev hårdere beskattet af staten efter dennes sejr over kirken i Rom (Elton:1991:136). Også Woodhead peger, som tidligere nævnt, på de sociale, politiske og økonomiske fordele ved reformationen for kongen, ikke for kirken. Derudover understreger hun også, at endnu en konsekvens af reformationen var, at kongen undgik den katolske kirke og pavens indblanding i engelske affærer (Woodhead:2004:212). Selvom kongen, ifølge Elton, ikke opfattede sig selv som underlagt pavemagten, peger han også på, at den engelske kirkes dobbelte loyalitet overfor både konge og pave var problematisk. Det politiske og juridiske brud med Rom resulterede i ensrettet loyalitet mod kongen af England (Elton:1991:107-9,120-23). Jeg vil nu vise, hvordan bruddet ydermere resulterede i et skift af kontrol over materialitet fra paven til kongen.

Skift i kontrol over materialitet

I kilden *The Royal Injunctions* fra 1536⁵⁶ nævnes billeder, relikvier, mirakler og pilgrimsrejser som årsag til overtro:

”... to the intent that all superstition and hypocrisy, crept into divers men’s hearts, may vanish away, they shall not set forth or extol any images, relics, or miracles for any superstition or lucre, nor allure the people by any enticements to the pilgrimage of any saint, otherwise than is permitted in the Articles lately put forth by the king’s majesty and condescended upon by the prelates and clergy of this realm in Convocation...”(Bettenson, Maunder:1999:257:5-11).

Det understreges i samme kilde, at den hellige skrift er den eneste legitime autoritet, og i modsætning til dette nævnes flere ting, der ikke besidder samme autoritet. Kilden beskriver, hvordan der skal tages afstand til idoldyrkelse⁵⁷ og overtro. Desuden specificeres det, at fælles praksisser som for eksempel pilgrimsrejser og tilbedelse af relikvier (herunder berøring af disse, bøn ved hjælp af en rosenkrans og placering af lys og voksfigurer foran idoler) ikke er acceptable:

⁵⁶ Disse påbud blev udstedt af kongen og godkendt af forsamlingen (Bettenson, Maunder:1999:255).

⁵⁷ Idoler er problematiske i den kristne tradition, da det andet bud forbyder udarbejdelse og falsk tilbedelse af billeder (Houtman og Meyer:2012:14).

”... as in wandering to pilgrimages, offering of money, candles, or tapers to images or relics, or kissing or licking the same, saying over at number of beads, not understood or minded on, or in such-like superstition, for the doing whereof you not only have no promise of reward in scripture, but contrariwise, great threats and maledictions of God, as things tending to idolatry and superstition, which of all other offenses God Almighty does most detest and abhor, for that the same diminishes most His honour and glory.

Items as such feigned images as you know in any of your cures to be so abused with pilgrimage or offerings of anything made thereunto, you shall for avoiding that most detestable offence of idolatry forthwith take down and delay, and shall suffer from henceforth no candles, tapers or images of wax to be set afore any image or picture, but only the light that commonly goeth across the church by the rood loft, the light before the Sacrament of the altar, and the light about the sepulcher, which for the adorning of the church and divine service you shall suffer to remain...” (Bettenson, Maunder:1999:259:3-20).

Som nævnt i mit teori afsnit argumenterer Morgan for, at kropslige praksisser kan skabe samhørighed mellem medlemmerne af en gruppe, dvs. den sociale krop som individer tilhører foruden deres eget legeme. Praksisserne styrker desuden det sociale liv, idet de udføres af den sociale krop: Morgan nævner som eksempler at høre, knæle, føle etc. I kilderne nævnes praksisser som pilgrimsrejser, og at kysse og slikke på materielle religiøse objekter. Ifølge Morgans teori er disse samhørighedsdannende praksisser udført af den sociale krop. Derfor ophører englænderne, ved at ikke at gøre disse ting, med at være en del af den katolske menighed eller sociale krop, der netop styrkes gennem disse fælles praksisser. De bliver i stedet en del af den nye sociale krop: den engelske kirke.

Kilden er ligeledes et eksempel på, hvordan kongen kunne kontrollere materialitet gennem kontrol af, hvordan medieringen af den transcendent magt foregik. De objekter og praksisser, der nævnes i kilden, er ikke acceptable i forhold til at mediere transcendent magt. Som før nævnt mener Morgan, at transcendent magt kunne medieres og anvendes i menneskelige affærer. Kongen havde altså stor kontrol over medieringen af transcendent magt, idet han kunne bestemme igennem hvilke objekter og praksisser, magten kunne medieres. Et andet eksempel på

kongens kontrol over religiøs materialitet, via hans magt til at bestemme medieringen af transcendent magt, er kilden *The Six Articles*, der som tidligere nævnt forklarer, hvordan nadveren skal forstås. Kilden fastslår nadveren som den virkelige nærværelse af Kristus krop i form af brød og vin. Efter indvielsen er den eneste tilbageværende substans Kristus, både guden og mennesket. Desuden understreges det, at det ikke er nødvendigt at indtage både vinen og hostien, idet Kristus krop og blod er i begge dele (Bettenson, Maunder:1999:259-60). Kongens magt til at fastsætte forståelsen af nadveren vidner om hans kontrol over religiøs materialitet.

Ideen bag Morgans teori om sakral økonomi er, som før nævnt, at mennesket har mulighed for at samarbejde med den transcendent magt igennem faste former for bønfoldelse og andre former for udvekslingen mellem de to parter. Kilden *The Royal Injunctions*⁵⁸ instruerer desuden de engelske ærke diakoner:

”... you shall every Sunday and holy day through the year openly and plainly recite to your parishioners twice or thrice together, or oftener, if need require, one particle or sentence of the ‘Pater noster’ or Creed in English, to the intent they may learn the same by heart, and so from day to day to give them one like lesson or sentence of the same till they have learned the whole ‘Pater noster’ and Creed in English, by rote...” (Bettenson, Maunder:1999:258:8-14).

Da det var kongen, hvilket kilden vidner om, der fastlagde hvilke former for bønfoldelse, der gjorde det muligt at samarbejde med den transcendent magt, opnåede han kontrol over dette samarbejde. Således overtog han nogle af de funktioner, som paven havde i kirken i England inden bruddet. Ifølge Elton havde paven magt over to områder. For det første havde han magt over den jordiske kirke, en magt som Henry VIII overtog fuldstændigt efter bruddet. Kongen mente at have denne ret igennem sin status som ”Supreme Head of the Church of England”, en ret givet af Gud som paven uretmæssigt havde overtaget. For det andet havde paven spirituel magt. Kongen undlod at overtage præstelige funktioner, og derved begrænsede han sin magt over dette område til at bestemme i forbindelse med doktriner og ritualer (Elton:1991:162-63). Denne funktion i forhold til spirituel magt tydeliggøres i kilderne, som jeg har vist, og var medvirkende til at sikre ham den, som det fremgår af analysen, vigtige kontrol over religiøs materialitet.

⁵⁸ Denne del af kilden er fra 1538 og udarbejdet af Cromwell og indsendt til Cranmer, der sendte den til ærke diakonerne i England.

Delkonklusion

Analyseafsnittet har vist, at materialitet var en central del af religiøsiteten i middelalderen som både mulighed og problem. Desuden har den tydeliggjort, at klassiske analyser af bruddet med Rom er mangelfulde, idet de understreger økonomiske, politiske og sociale faktorer, men overser et vigtigt aspekt: kontrol over materialitet. Dette aspekt var, som kilderne vidner om, vigtigt af flere årsager. For det første kunne Henry VIII igennem kontrol over materialitet, afskaffe tidligere almindelige praksisser relateret til den katolske kirke. I stedet styrkede han det engelske folks tilhørsforhold til et andet socialt legeme: den engelske kirke, hvilken han havde kontrol over. For det andet havde han kontrol over den mediering af transcendent magt, der var karakteriserende for perioden, og for det tredje var det ham, der kontrollerede samarbejdet med den transcendent magt ved, at bestemme igennem hvilke bønfoldelser kontakt med denne var muligt. Denne magt opnåede han igennem sin delvise funktion som spirituel leder, en funktion som paven havde udfyldt inden bruddet. Jeg vil nu diskutere materialitet, lived religion og historiske forandringer med det formål at vurdere analysen og anvendelsen af materialitetsteorier.

Diskussion: Materialitet, lived religion, og historiske forandringer

Ifølge McGuire er standardopfattelser af religion problematiske, da individets religiøse liv ofte udformer sig anderledes end de officielle religiøse institutioners opfattelse af, hvad der er vigtigt inden for en religion (McGuire:2008:3-5). McGuire karakteriserer dette som ”lived” religion. Hermed menes, hvordan religion udlevs i en specifik tid og kontekst, hvilket betyder, at individets religiøsitet ikke stemmer fuldstændig overens med den religiøse institutions ”officielle” tro og praksisser (McGuire:2008:12). Ifølge McGuire er en streng sammenhæng mellem den religiøse institutions opfattelser og normer og de religiøse menneskers overbevisninger, opfattelser, oplevelser, værdier, praksisser og handlinger ikke betydningsfuld for majoriteten af religiøse mennesker (McGuire:2008:15-16).

På baggrund af dette er det vigtigt at være opmærksom på begrænsningerne i udvalget af kilderne anvendt i undersøgelsen, da de netop er officielle, elitære kilder. Kilderne vidner om forestillinger om det materielle og afspejler den officielle opfattelse af materialitet inden for den givne religion i den givne periode, men vidner ikke om opfattelsen af materialitet i

individuers lived religion. Det er muligt at spekulere på opfattelsen af materialitet i lived religion igennem de officielle kilder. Kilden *The Royal Injunctions* som blev undersøgt i analysen, erklærer, at idoler, billeder, relikvier og mirakler ikke skal fremvises eller berømmes med det resultat at undgå overtro (Bettenson, Maunder:1999:257). Kilden taler imod fremvisning og berømmelse af idoler, billeder, relikvier og mirakler, men vidner herved muligvis om, at brugen af disse har været udbredt. Det har formentlig været nødvendigt at forbyde disse praksisser, netop fordi de har været udbredte.

Religion i middelalderen, herunder lived religion, var kendetegnet ved at være heterogent både i forhold til praksis og tro. Dette kom til udtryk ved stor diversitet og en individuel, eklektisk tilgang til den katolske lære. Det var denne individuelle opfattelse og sammensætning af religion, der spillede en rolle i individets hverdag, og som kom til udtryk som lived religion (McGuire:2008:25). Denne var i høj grad lokalt betinget, men ved at udføre nogle afgørende katolske praksisser⁵⁹ var det muligt for de religiøse at opretholde en selvforståelse af at være kristne på trods af de lokale variationer (McGuire:2008:26).

Det er muligt at sætte spørgsmålstegn ved, hvor hurtigt forandringer i forståelsen af materialitet sætter sig igennem hos individet og bliver en del af dennes lived religion efter at være blevet vedtaget af den religiøse institution. Efter bruddet med Rom blev den officielle religion i England udformet af staten. Den engelske kirkes videre historie under Henry VIII's arvinger, henholdsvis Edward, Mary og Elizabeth Tudor, var både præget af kontinuitet og forandring. Under Edward VI's regering var der kontinuitet fra Henry VIII's regeringstid, men i opposition til hans synspunkter blev protestantiske doktriner indført (Solt:1990:46). Den katolske Mary tilbageførte de religiøse ændringer under Edward og Henry VIII (Solt:1990:57). Under Elizabeth blev kirken igen mere protestantisk (Solt:1990:66)⁶⁰. Dog blev nogle katolske praksisser bibeholdt, idet Elizabeth forsøgte at finde et kompromis mellem romersk katolicisme og ekstrem protestantisme (Woodhead:2004:212). Dette kompromis gjorde det problematisk at afgrænse den officielle religion efter reformationen, men nogle overordnede officielle rammer dannede udgangspunktet for den engelske kirke. Hvor stor betydning disse officielle rammer havde for individets lived religion, kan diskuteres (Gray:2009:14). Reformationen og det efterfølgende protestantiske forlig resulterede i

⁵⁹ Ifølge McGuire bestod disse praksisser af dåb, søndagsgudstjeneste, skriftemål, udvalgte bønner og at modtage nadveren mindst en gang om året (McGuire:2008:26).

⁶⁰ Ændringer under alle tre regenter var langt mere nuancerede. Jeg vil på grund af pladmangel ikke uddybe yderligere. Se evt. Solt, 1990, s.44-80.

ændringer i de tjenester den engelske kirke udbød (Gray:2009:18). Middelalderhistoriker Madeleine Gray giver begravelsesritualet som et eksempel på, hvordan lived religion havde ændrende effekt på de ellers officielt fastsatte tjenester i den engelske kirke, idet dette ritual blev tilpasset lokale ønsker og behov (Gray:2009:24).

Vurdering af materialitetsperspektiv og klassiske analyser

Lived religion baserer sig, ifølge McGuire, ikke på overbevisning, men i højere grad på praksis (McGuire:2008:15). På baggrund af dette kan det argumenteres, at det havde været hensigtsmæssigt også at undersøge praksisser og herved tage højde for lived religion aspektet i analysen. Der er dog ikke den samme tilgængelighed til praksisser udført i den undersøgte periode som til de officielle dokumenter. Derfor har jeg valgt at analysere de officielle dokumenter og nedprioritere lived religion aspektet i min undersøgelse. Det er i den forbindelse vigtigt at være opmærksom på begrænsningerne af de anvendte kilder, idet disse ikke viser hele billedet af opfattelsen af religiøs materialitet. Jeg har valgt at analysere synet på eller tilgangen til materialitet i højere grad end brugen af genstande, idet jeg ikke har haft adgang til at undersøge dette mere praktiske, objektorienterede aspekt af religion i perioden. De officielle kilder er også relevante, idet de giver et billede af opfattelsen af materialitet inden for officiel religiøsitet. Den valgte tilgang er brugbar i forhold til at sammenligne og herved sige noget om det officielle syn på eller forhold til materialitet i henholdsvis den engelske og romersk-katolske kirke i perioden. Det er muligt at spekulere på, hvorvidt spørgsmålet om materialitet har spillet en større rolle i hverdagsreligion eller lived religion, idet denne er karakteriseret ved at være hverdagsorienteret. Dette kommer til udtryk, når folk oplever, at det hellige sammenblandes med deres hverdag (McGuire:2008:20). Herved karakteriseres lived religion ved at være situationsbestemt. Begge karakteristika kommer til udtryk i praksisser som at bede en helgen om hjælp til at helbrede børn, at hente vand fra en brønd kendt for at øge fertiliteten hos husdyr o.l. (McGuire:2008:27).

I analysen af den engelske kirkes brud med Rom viste det sig at være frugtbart at anvende Bynum og Meyers materialitetsteorier til at understøtte mit argument: at kontrol over materialitet spillede en større rolle i forbindelse med bruddet, end de traditionelle analyser giver indtryk af. Teorierne var anvendelige i forhold til at nuancere bruddet, idet de i analysen påviste vigtigheden af kontrol over materialitet i forbindelse med bruddet og det tidligere manglende fokus på dette aspekt. McGuire påpeger, at klassiske opfattelser af religion kan være problematiske, idet

de kan medvirke til en forkert forståelse af fænomenet (McGuire:2008:19). Dette understøtter yderligere mit argument om de klassiske analyser. De analyser jeg har undersøgt, tager dog højde for historiske og sociale forandringer, hvilket ifølge McGuire er vigtigt for at opnå forståelse for fænomenet religion og dennes skiftende plads i samfundet (McGuire:2008:43). På baggrund af dette mener jeg, at de traditionelle analysers fokus på økonomiske, sociale og politiske faktorer også har noget for sig, da disse faktorer ligeledes spiller en rolle i analysen af bruddet med Rom. Alligevel har nærværende analyse påvist at, materialitetsteorier og – analyser bør inddrages, da de kan være med til at styrke forståelsen af de religionshistoriske forandringer i perioden. I en kombination af disse to analytiske perspektiver kan den engelske kirkes brud med Rom og også andre signifikante religionshistoriske begivenheder med fordel nuanceres yderligere. Jeg kan derfor konkludere, at materialitetsteorier er nyttige som supplement til mere klassiske, historiske analyser.

Konklusion

Religionsforskningen har forsømt at undersøge materialitet i studiet af religion. Tidligere studier er blevet kritiseret for at prioritere tro og overse andre af de dele, der udgør fænomenet religion, herunder materialitet. Dette er problematisk, idet materialitet spillede en vigtig rolle, som både mulighed og problem for kirken i senmiddelalderens religiøsitet. Materialitet blev tillagt særlig kraft, både med og uden kirkens tilladelse. Dette resulterede i, at det var svært for kirken at kontrollere anvendelsen af materialitet. I klassiske analyser af case-materialet fremhæves det, at den engelske kirkes brud med Rom havde sociale, politiske og økonomiske fordele for kongen af England. Analysen i denne opgave illustrerer en vigtig, men overset faktor i analyserne: at kontrol over den religiøse materialitet overførtes fra paven til kongen. Kongens nye magt over materialitet illustreres af hans position som den, der fastsatte fælles kropslige praksisser for medlemmerne af den engelske kirke. Dette betød et skift i tilhørsforhold for medlemmerne af den engelske kirke, der ikke længere tilhørte det sociale legeme i den romersk-katolske kirke. De tilhørte et socialt legeme, over hvilket kongen havde kontrol: den engelske kirke. Kilderne vidner yderligere om kongens kontrol med mediering af transcendent magt igennem hans fastsættelse af, hvilke objekter magten kunne medieres igennem. Desuden kontrollerede kongen det mulige samarbejde med den transcendent magt ved at definere, hvilke former for bønfoldelse, der muliggjorde samarbejdet. Disse funktioner, som sikrede kongen kontrol over religiøs materialitet, blev inden reformationen udfyldt af paven. Den videre udvikling i England resulterede i den engelske kirke som et kompromis mellem ekstrem

protestantisme og romersk-katolicisme. Kombinationen af klassiske analyser og materialitetsteorier i analysen af casen er frugtbar i forhold til at nuancere bruddet i højere grad, end tidligere analyser har gjort. Analysen i denne opgave af den officielle tilgang til religiøs materialitet under og efter reformationen, tager dog ikke højde for et aspekt af religiøsiteten: lived religion. I denne individuelle og eklektiske religiøsitet har materialitet muligvis spillet en større rolle end i den officielle opfattelse af materialitet.

Litteratur

Birgit Meyer, David Morgan, Crispin Paine, S. Brent Plate, "The origin and mission of Material Religion", i *Material Religion*, 2010.

Birgit Meyer, Dick Houtman, *The Future of the Religious Past: Things: Religion and the Question of Materiality*, Fordham University Press, New York, 2012

Caroline W. Bynum, *Christian Materiality*, Zone Books, New York, 2011

Caroline W. Bynum, "The Sacrality of Things: An Inquiry into Divine Materiality in the Christian Middle Ages", i *The Irish Theological Quarterly*, 2013

Clemens Cavallin, *Metode I Religionsvitenskap*, (Siv Ellen Kraft, Richard J. Natvig red.), Pax forlag, Oslo, 2006

David Morgan, *The Embodied Eye*, University of California Press, Berkely Los Angeles London, 2012

Einar Thomassen og Tarald Rasmussen, *Kristendommen: en historisk innføring*, Universitetsforlaget, Oslo, 2002

Geoffrey R. Elton, *England under the Tudors*, Routledge, London and New York, 1991

Henry Bettenson and Chris Maunder (red.), *Documents of the Christian Church*, Oxford University Press, Oxford, 1999

Ingvild Gilhus, *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*, (Michael Stausberg, Steven Engler red.), Routledge, London and New York, 2013

Linda Woodhead, *An Introduction to Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004

Leo F. Solt, *Church and State in Early Modern England, 1509-1640*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1990

Madeleine Gray, *Faith of Our Fathers: Popular Culture and Belief in Post-Reformation England, Ireland and Wales*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge, 2009

Margaret Harvey, *England, Rome and the Papacy 1417-1464*, Manchester University Press, Manchester and New York, 1993

Meredith B., McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in everyday Life*, Oxford University Press, USA, 2008

Michael Stausberg, *Metode I Religionsvitenskap*, (Siv Ellen Kraft, Richard J. Natvig red.), Pax forlag, Oslo, 2006

Per Ingesman, Niels Arne Pedersen, *Kirkens Historie: bind 1*, Hans Reitzels forlag, København, 2012

Peter Antes, Armin W. Geertz, Randi R Warne (red.), *Religion and Reason : Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches : Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches*, De Gruyter, Berlin, 2004

Satiresektionen

Figenbladet

Om Figenbladet:

Figenbladets nyheder er fiktive. Enhver lighed med virkelige personer og hændelser er fuldstændigt utilsigtet. Men ligheden med Jyllands-Postens RokokoPosten er dog tilsigtet.

Støjberg i forlig med museum: Udstilling om blasfemi aflyst

Museum i Viborg viser nu gerne Muhammedtegninger i ny udstilling om Støjbergs forhold til kunsten.

- Jeg synes ærligt talt vi skal være stolte over Støjbergs forhold til Muhammedtegningerne!

Sådan lancerer direktøren for Skovgaard Museet den nye udstilling om Støjbergs forhold til kunsten. Den nye udstilling er fortsat i ide-fasen, men det er på tale, at hele museet dækkes med sort stof eller at hele indersiden og al interiøret tapetseres med screenshots af Støjbergs baggrund med Muhammedtegningerne.

- Vi har overvejet at gøre det samme med Domkirken, da vi mener, at ham der Skovgaard med sin kalkmaleriske graffiti-tegninger er lidt outdated... Støjberg er jo højaktuel. Vi kan hente en masse reklame ved dette!

Men der er dog problemer med finansieringen, derfor overvejer direktøren for Skovgaard Museet at deltage i endnu en sæson af Kunstquizen på DRK. Der afventes fortsat svar fra Kunstquizens redaktion.

/Gedekiddet Girard/

Tjek linket for mere information om Støjbergs baggrundsskærm:

<https://www.dr.dk/nyheder/politik/stoejberg-i-protest-mod-museum-har-muhammedtegninq-som-baggrundsskaerm>

KEIN BLATT



VORNEHMEN

Pave Frans indrømmer: Ja okay, jeg spiser da også glutenfrit

Efter at Pave Frans blev spottet på en vegansk cafe i Vatikanets ellers hemmelige libertinerkvarter, trækker han nu forbuddet om glutenfrie oblater tilbage.

Flere producenter tilbyder i dag glutenfrie oblater, hvilket Pave Frans før har taget afstand fra. Men da han for nyligt blev overrasket af sine kardinaler på caféen VeganGod, har han måtte revidere forbuddet mod glutenfrie nadverbrød.

- Ja okay, jeg spiser da også ofte glutenfrit. Jeg fejrer faktisk eukaristien med en pose hostier fra den lokale økologiske bonde, en god karaffel vin fra firmaet HolyGrail og binger Herrens Veje og andre serier af ham der den danske manuskriptforfatter.

Til spørgsmålet om en eventuel kontrol af produktionen af oblater og altervin svarer Frans tøvende.

- Altså jeg er jo bare vikar og kan ikke tage nogle afgørende beslutninger nu her, men når jeg har været i kontakt med chefen, skal jeg nok melde nogle nye standpunkter ud.

Frans tager afstand fra at fødevareallergier skulle være problematisk for at folk kan modtage alterets sakramente og siger i en afsluttende kommentar:

- Det ville da undre mig, hvis allergier skulle være problemet. Vi har i mange mange mange år efterhånden praktiseret gråzone-kannibalisme, så lidt allergi skal da ikke skille os ad.

/Gedekiddet Girard/

GLUTEN-FRI



LOS FRA DET ONDE