

DET KONGELIGE DANSKE VIDENSKABERNES SELSKABS PJECE SERIE
GRUNDVIDENSKABEN I DAG

13



ARILD HVIDTFELDT
RELIGIONSSOCIOLOGIENS
PLADS BLANDT HUMANIORA

UDGIVET AF FOLKEUNIVERSITETET I KØBENHAVN

1979

Redaktion:

professor, dr. phil. MOGENS BLEGVAD

administrator, dr. phil. ERIK DAL

professor H. HØJGAARD JENSEN

ARILD HVIDTFELDT, der i 1970 blev den første professor i religionssociologi her i landet (ved Københavns Universitet) studerede oprindeligt statsvidenskab og virkede som journalist. Efter 2. verdenskrig, hvis sidste år han tilbragte i Berlin som korrespondent for den socialdemokratiske presse, læste han religionshistorie og blev 1955 magister i dette fag. 1958 forsvarede han en afhandling om gammel mexicansk religion for doktorgraden. Foruden doktorafhandlingen har han bl. a. skrevet Religioner og kulturer (1961), de to bind om Amerika i serien af supplementsbind til Grimbergs verdenshistorie (1974 og 1976, det første sammen med N. Amstrup). Hvidtfeldt leder foruden det religionssociologiske studium ved Københavns Universitet også studiet af indianske sprog og kulturer. Siden 1975 er han medlem af Videnskabernes Selskab.

Forlag:

Folkeuniversitetet i København

Købmagergade 52

1150 København K

Arild Hvidtfeldt

RELIGIONSSOCIOLOGIENS PLADS BLANDT HUMANIORA

Faget religionssociologi er som etableret fag ved Københavns Universitet forholdsvis nyt. Man kan derfor nok regne med, at ikke særlig mange danskere uden for universitetet, og for øvrigt heller ikke inden for, ved, hvad faget drejer sig om.

I betegnelsen ligger antydning, at det er et fag, der dækker et grænseområde mellem to i forvejen eksisterende fag, nemlig på den ene side faget sociologi og på den anden side faget religionshistorie. Imellem disse to veletablerede fag findes et stort uopdyrket område – en slags ingenmandsland –, som fagene fra begge sider forsøger, omend ikke at erobre, så dog at trænge ind i og være med til at opdyrke.

I praksis kunne det se ud, som om det er faget sociologi, der først er begyndt at arbejde sig ind i dette hidtil uopdyrkede område. Hvis det undersøges, hvad man her i landet og i udlandet sædvanligvis giver sig af med, når man skriver om religionssociologi, vil der kunne findes temmelig mange bøger, der bærer titlen religionssociologi, og endnu flere artikler i tidsskrifter, som på den ene eller anden måde antyder, at de indeholder noget om dette emne. Men det vil også kunne konstateres, at den altovervejende del af det materiale som offentliggøres, beskæftiger sig med en meget snævert afgrænset del af det samlede ingenmandsland. Man beskæftiger sig helt overvejende med undersøgelser af religiøse foreteelser i den vestlige verdens samfund, og her atter hovedsagelig lige så iøjnefaldende begrænset til forhold i nutiden. Dette hænger sammen med, at vi med den anførte fremgangsmåde næsten udelukkende vil få det uopdyrkede område at se fra sociologiens side. Sociologerne beskæftiger sig med samfundsforhold i al almindelighed, de undersøger samfundstilstande og forhold mellem forskellige grupper indbyrdes, samt mellem det enkelte individ og de grupper, individet tilhører. Herunder er man i sociologien ganske naturligt også kommet ind på at undersøge en række forhold i forbindelse med de grupper, der er bestemt ud fra religiøse kriterier, kirker, sekter, osv. Der er foretaget umådelig mange undersøgelser af denne art, og det meget store materiale, der foreligger, har i mange tilfælde kastet nyt lys også over den religiøse side af de nutidige samfundsforhold, i Europa, i Canada, og særlig i USA.

For at tage nogle eksempler kan det dreje sig om undersøgelser, der efterspører en sammenhæng mellem folks religiøse indstilling – tilhørsforhold til den ene eller anden kirke, om de er katolikere eller protestanter, om de tilhører den ene eller anden retning inden for protestantismen – og deres placering i anden samfundsmæssig sammenhæng, f. eks. om der kan konstateres en sammenhæng mellem folks økonomiske forhold, henholdsvis deres sociale status, og deres tilhørsforhold til en bestemt kirkelig retning eller sekt. Mange undersøgelser i forskellige lande har til resultat givet, at der upåtvivleligt er en vis sammenhæng. Det er ikke helt tilfældigt, om folk i bestemte sociale lag tilslutter sig den engelske højkirke, eller de tilslutter sig en af de lavkirkelige retninger i England. Det er heller ikke helt uden afhængighed af tilhørsforhold til et bestemt socialt lag, om man i Danmark bliver grundtvigianer eller tilhænger af Indre Mission, og især var det ikke uafhængigt af social status, om man i forrige århundrede blev det ene eller det andet. Det er ligeledes almindelig iagttaget, at der er sammenhæng mellem socialt lag og tilslutningen til en retning som Jehovas Vidner.

Andre af den slags religionssociologiske undersøgelser har taget så at sige alle mulige sider af samfundsforholdene op for at konstatere, om der er sammenhæng mellem de forskellige foreteelser. Hertil hører, at man har foretaget undersøgelser, der prøver at finde korrelation mellem politisk tilhørsforhold og religiøst tilhørsforhold, og det viser sig da, at der i nogle lande endda er en ret høj korrelation. Man kan således i nogle lande finde en tydelig sammenhæng mellem tilhørsforhold til den katolske kirke og de pågældende landes liberale og venstreorienterede bevægelser, ikke mindst hvor det drejer sig om oppositionen i en diktaturstat. Netop dette eksempel bruges med hensigt, fordi det i Danmark vistnok blandt store dele af befolkningen er en fastgroet opfattelse, at når mennesker er katolikere, så er de med sikkerhed og uvægerligt „højreorienterede“, konservative og vel endda „reaktionære“, som det hedder i vore dage. Det kan være tilfældet i nogle lande, tilmed i udpræget grad, men generelt holder det ikke stik. Man behøver blot at følge en lille smule med i udenrigspolitik for at se, at der rundt omkring i verden findes liberale bevægelser og politiske reformbevægelser, som først og fremmest bæres af katolske lag i de pågældende landes befolkninger.

Man har selvfølgelig endvidere undersøgt sammenhængen mellem folks religiøse tilhørsforhold og deres stillingtagen til forskellige konkrete politiske problemer. Det vil formodentlig ikke overraske nogen at høre det resultat, at jo strengere en bestemt religiøs retning, eller en religiøs sekt, inden for kristendommen er med hensyn til overholdelse af moralske bud, des mere vil dette øve indflydelse på tilhængernes holdning

over for praktiske politiske forhold, som kan have med de moralske bud at gøre, altså over for sådanne spørgsmål som ægteskabslovgivning, specielt dens negative side skilsmisselovgivningen, og spørgsmål som abortlovgivning. Men det kan dreje sig om mange andre politiske spørgsmål, og gang på gang viser det sig, at når en befolkning er markant opdelt i forskellige religiøse retninger, så vil der også være et tydeligt sammenfald mellem det religiøse tilhørsforhold og reaktionerne over for temmelig mange af de konkrete politiske spørgsmål.

Om måling af „religiøsitet“

Endnu en meget stor del af de undersøgelser, der af sociologer er foretaget under betegnelsen religionssociologi, tilsigter at nå frem til måling af noget, man kalder religiøsitet. Det vrirler med undersøgelser, der har haft til formål at måle folks religiøsitet, i de øvrige skandinaviske lande, i den engelsktalende verden, både i England selv, i USA og i Canada, og i de katolske lande i Europa. Det er gjort med forskellige metoder, som nogle har fundet uhyre sindrige, og som andre formentlig har fundet meget lidt sindrige. I reglen tager man sit udgangspunkt for målingsforsøget ved at finde noget der er iagttageligt, noget der er tælleligt, og det man vælger er så sådan noget som at finde ud af, hvor tit folk går i kirke, eller i synagogen, hvis det er jødiske menigheder man undersøger. Ikke på den måde, at man står i kirkedørene rundt omkring og tæller op, hvor mange der kommer, men sådan at man sender spørgeskemaer til et statistisk repræsentativt udsnit af den befolkningsgruppe, man vil undersøge. Man stiller de udvalgte en længere serie spørgsmål, herunder spørgsmålet „Hvor tit går De i kirke?“ eller „Hvornår har De sidst været i kirke?“. Det har man fået en masse udmærkede og i sig selv ganske interessante tal ud af, de er blevet behandlet efter alle den statistiske kunsts regler, og det, der er kommet ud af det, er flydt ind i almindelige sociologiske lærebøger, hvorfra det forventeligt giver læserne et indtryk af, hvor stor eller hvor lille religiøsiteten er i den og den provins, på landet contra i byen, og i den ene socialgruppe contra den anden socialgruppe. Uden at lefle for den tendens, der er blandt ikke-sociologer til at trække på smilebåndet af visse sociologiske undersøgelser, skal det siges, at undersøgelser af den type næppe er frugtbare i den givne sammenhæng.

Sociologiske undersøgelser af den omtalte type skal derimod ingeniørlunde affejes som i almindelighed ubrugelige. I den givne sammenhæng kunne man tilmed gøre det samme, som man gør i så mange andre situationer. Man kunne sige: vi *definerer*

religiøsitet således, at vi kan måle fænomenet på den og den måde. Vi kunne sige, at hvis folk går så og så tit i kirke, en gang om ugen eller en gang hver fjortende dag, eller i katolske lande mindst seks gange om ugen, så er just dette et udtryk for, hvad vi kalder „religiøsitet“, og alt andet taler vi overhovedet ikke om. Noget sådant kunne man tage til efterretning, og man kunne finde det interessant at få at vide, at den og den gruppe personer, den og den socialgruppe går så og så hyppigt i kirke, og den anden gruppe går så og så meget mindre hyppigt i kirke. Men det uheldige er, at undersøgelserne sædvanligvis opfattes som et virkeligt mål for det, vi i almindelig daglig tale forstår ved religiøsitet. Efter almindeligt dagligsprogs opfattelse vedrører religiøsitet noget følelsesmæssigt, det er et spørgsmål om noget mere eller mindre inderligt i de religiøse følelser, og den slags kan ikke måles ved at tælle hvor tit folk går i kirke. Følelsernes inderlighed inden for en given religion giver indtryk af at være nogenlunde ensartet fordelt, uden hensyn til om man iagttager en fest blandt maya'ere i Mexico, hvor man har en blanding af katolicisme og gammel, førkristen indiansk religion, eller man besøger en moské i Damaskus eller et Kali-tempel eller et Rama-tempel i Indien, eller en katolsk kirke i Italien eller Spanien. Så vidt man som udenforstående iagttager kan se det, er der mellem de enkelte personer samme forskel i grader af religiøs inderlighed, hvad enten det er den ene, eller den anden, eller den tredje form for religion, man forsøger at få et indtryk af. Man finder som iagttager et vidt spektrum mange steder i verden, dog med en understregning af, at den tilsyneladende, den iagttagelige grebthed hos den troende vokser jo længere bort man kommer fra Europa. Måske med undtagelse af Spanien. I Spanien kan man den dag i dag se mennesker i total religiøs henførthed, man kan se dem fuldstændig grebet af henrykkelse . . . som på billeder malt af El Greco.

Men at måle dette, med metoder som dem jeg har hentydet til, er ikke gør ligt.

Skønt hyppigheden af folks kirkegang næppe kan bruges som et mål for deres religiøsitet, kan den udmærket bruges som et af målelementerne over for spørgsmålet om sækulariseringen, spørgsmålet om verdsliggørelsen af samfundet i nyere tid. Det er et emne, der har umådelig stor interesse for de direkte implicerede, og ikke mindst i de katolske lande, særlig i Frankrig og i den katolske del af Canada, har det været genstand for mængder af undersøgelser. Nogenlunde objektive kriterier kunne findes i rigeligt antal, men andre veje følges ofte. Allerede i 1921 har man i England udvalgt grupper af videnskabsmænd, delt op i fag, og stillet dem nogle spørgsmål, hvoraf de vigtigste var to. Det ene var, om de troede på Gud, og det andet var, om de troede på udødeligheden. Det viste sig, at i faggruppen historikere var det cirka halvdelen

(henholdsvis 48 og 52 pct.), der svarede ja til begge spørgsmål, og blandt sociologer var det omtrent samme tal (46 og 55 pct.). Blandt fysikerne var antallet af ja'er igen omtrent det samme (henholdsvis 44 og 51 pct.), og man konstaterer altså, at i 1921 var det blandt de udspurgte historikere, sociologer og fysikere stadigvæk omkring ved halvdelen, der svarede ja, både til at de troede på Gud og at de troede på udødeligheden. Men så kom man til biologerne, og dér var antallet af ja-svar henholdsvis 31 og 37 pct., altså cirka en tredjedel, og hos psykologerne var tallene helt nede på 20 og 24 pct., altså nede på en fjerdedel og en femtedel. Det skrev man store artikler om, og mange yderligere kommentarer fulgte. Man havde også spurgt et tilsvarende antal filosoffer, men det viste sig, at de tilsyneladende ikke forstod spørgsmålene.

I England, hvor man jævnligt foretager sådanne undersøgelser, har man endvidere for ganske få år siden konstateret, at af den samlede befolkning gik ca. 15 pct. i kirke en gang om ugen, men at 46 pct. svarede ja til, at de dagligt bad en bøn. Også dette har givet anledning til mange kommentarer og diskussioner frem og tilbage. Man kunne få et i nogens øjne katastrofalt indtryk af verdsliggørelsen, hvis man udelukkende så på, at kun 15 pct. gik i kirke en gang om ugen, men finde det mistrøstige udlignet af, at 46 pct. dagligt bad en bøn. Her er der igen naturligvis ikke tale om, at man går rundt og ser om folk beder bønner, men man spørger dem, om de gør det, og kommentaren til de engelske undersøgelser hæfter sig især ved, at man må regne med, at svargiverne har overdrevet i positiv retning. Hvis vi nu forestillede os en lignende undersøgelse sat i gang herhjemme, måtte man formentlig vente, at mange ville synes det var en uanstændig befaling. Dernæst ville der formentlig være en stærk sandsynlighed for, at folk underrepræsenterede deres ja-svar, altså stik modsat den engelske antagelse om en overdrivelse i positiv retning. Dette til belysning af, hvor lidet sigende og hvor lidet anvendelige den slags undersøgelser kan være, når det drejer sig om at få noget at vide om det, de pågældende forskere i virkeligheden er interesserede i. De er i og for sig ikke interesserede i at vide, hvor mange der siger ja til, at de beder en bøn en gang om dagen, de er interesserede i at få at vide, om religiøsiteten er i tilbagegang, fordi det ser ud til, at den er. Da man imidlertid ikke har midler til at kontrollere svarenes objektive korrekthed, er man henvist til et fuldstændig vilkårligt skøn over underdrivelser eller overdrivelser. Dertil kommer, at både svarene og de bagved liggende realiteter – ligesom i spørgsmålet om kirkegang – vil være overordentlig stærkt afhængige af det pågældende samfunds og den pågældende periodes almindelige normer på området, samt af arten og styrken af sanktioner i

tilfælde af undladelser. Sammenligninger med andre historiske tider kunne inddrages, men det må være tilstrækkeligt at anføre, at hvis hyppighed og antal af bønner opfattes som et mål for religiøsitet, så må man medgive, at enhver gennemsnitlig muslim er præcis fem gange så religiøs som de omtalte 46 pct. englændere, eftersom islam af sine troende kræver fem rituelle bønner daglig.

Protestantisme og kapitalisme

I den litteratur, jeg hidtil har hentydet til, findes dog også helt andre typer af undersøgelser, stadig under betegnelsen religionssociologi. Der har i den almindelige sociologiske forskningshistorie været store skikkelser, der så videre ud over forskningsområdet, end mange af de nyere specialundersøgelseres ophavsmænd. Der har blandt andre været sociologen Max Weber, som i begyndelsen af dette århundrede i flere omgange skrev om et problem, der stadig diskuteres, nemlig om sammenhængen mellem kapitalismens ånd og den protestantiske etik. Denne side af Webers forfatter-skab var præget af et indre opgør med nogle af de tanker, som især Karl Marx har stået for, og Weber kredsede om dem hele livet igennem. Både mens han endnu levede og efter hans død er Weber af mange blevet opfattet, som om han skulle have påstået, at det var den protestantiske etik – i modsætning til den katolske – der var direkte årsag til, at kapitalismen brød frem. Det er ikke det Weber har sagt, og det er efterhånden mange gange blevet forklaret Webers modstandere, at han ikke har sagt det, men han kastede med sine skrifter en tanke ud, som altså stadig diskuteres. Diskussionen er blusset kraftigt op efter 1945, så en anden stor portion af den litteratur, man kan finde under betegnelsen religionssociologi, bevæger sig omkring den såkaldte Weber-tesis, med indlæg i debatten for og imod, og heldigvis således at man er kommet et stykke videre undervejs.

Noget af det første man gjorde, da man hæftigt vendte sig mod Weber og hans påståede tesis om, at det skulle være protestantismens etik der ensidigt og årsagsmæssigt havde fremkaldt kapitalismen, var at sige, at der eksisterede jo kapitalisme forud for protestantismen. Nu er det ganske klart, at Weber selv tænkte på industrikapitalismen og dens specifikke forudsætninger, men hans modstandere indvendte, at der fandtes kapitalisme før Luthers optræden, forud fandtes der handelskapitalisme allerede i middelalderen, og man rykkede sine definitioner af kapitalisme længere og længere bagud. For en halv snes år siden kom endog en artikel, der hed „The Vikings and the Rise of Capitalism“, vikingerne og kapitalismens opståen.

Et andet argument man satte ind over for Weber gik ud på, at det ikke kunne være protestantismen i al almindelighed, men alene den calvinske retning, der kunne drøftes i den givne forbindelse. Ved nærmere eftersyn blev det dernæst opklaret, at det just var calvinisme Weber havde talt om, man havde bare ikke læst Weber, man havde nøjedes med referater af ham og modstandernes indlæg imod ham. Adskillige debattører havde ubetænksomt identificeret „protestantisme“ med Luther, hvilket for resten fortsat hænder, men efter medlemstal har i vore dage tre fjerdedele af de protestantiske kirker calvinske rødder, og kun een fjerdedel har lutheranske forudsætninger. En ny langvarig diskussion drejede sig så om, i hvilket omfang specielt calvinismen havde øvet indflydelse på den kapitalistiske ånd, og det blev da påvist, at Calvin ikke selv havde skrevet ret meget som kunne tages til indtægt for Weber-tesen. Det var Calvins efterfølgere, to-tre generationer senere, man sædvanligvis citerede. Diskussionen fortsætter, og den har alt i alt været frugtbar. Der kan således fra religions-sociologisk side, eksempel Max Weber, blive peget på problemstillinger, som man slet ikke eller kun i meget ringe omfang har været opmærksom på i forvejen. Man er ihvertfald kommet betydelig videre, man har iagttaget, at det ikke er i calvinistiske kredse som sådanne, man skal søge de karakteristiske åndelige forudsætninger, som tilsyneladende hænger sammen med forudsætningerne for visse træk i den tidlige, egentlige kapitalisme. De påpegede forudsætninger kan sammenfattes i nøgleordene „sparsommelighed“ og „respekt for arbejdet“. At arbejde flittigt er en dyd, at være sparsommelig er en dyd, og når det går mennesker godt, er det tegn på, at Gud nærer velvilje imod dem. Men man er nu nået til den opfattelse, at de kredse i England og Skotland, som var bærere af kapitalismens tidlige faser, fik denne betydning ikke specielt fordi de var calvinske, men fordi de var en minoritet. De foreteelser, man kan finde fremhævet hos Weber, forekom også uden for calvinske kredse, de forekom ret ensartet hos andre minoriteter rundt omkring i Europa. Hvor flygtninge kom til et fremmed land, var de ligeledes i betydelig grad medvirkende til at skabe de tidlige faser af den nyere kapitalismes historie, øjensynlig netop på grund af stillingen som minoritet.

Det er faghistorikere, der har ført forskningen ind på dette spor. Mærkeligt nok, for hvis der var nogen som på forhånd skulle vide, at visse træk er karakteristiske for de allerfleste arter af minoriteter og for minoriteters stilling i helheden, så skulle det være sociologerne. Det er en af de virkelig store landvindinger, sociologien har givet samfundsvidenskaberne og humaniora: Dette, at der i forholdet mellem majoriteten og minoriteter i et samfund viser sig en række ganske ensartede træk, uden hensyn til

de kriterier efter hvilke minoriteterne udskiller sig. Hvadenten minoriteterne er afgrænsede af religiøse grunde – protestanter i et katolsk land og katolikere i et protestantisk land, jøder i et kristent land og kristne i et islamisk land – eller de er afgrænset af nationalitet eller race, så er en lang række træk ensartede fra tilfælde til tilfælde. Majoritetens syn på og reaktioner over for en eller anden minoritet udviser en serie af stereotype gentagelser, og det samme gør minoriteternes egne reaktioner. Fænomener som religiøse minoriteter kan derfor i mange henseender anskues inden for større sociologiske rammer.

Religionshistorie og religionssociologi

Det hidtil fremførte har skullet give et indtryk af, hvad der er gjort for at erobre ingenmandslandet fra sociologisk side, men det har kun været antydninger, kun eksempler. Der er foretaget mange værdifulde undersøgelser, men endnu flere lider af visse mangler, hvis man ser på dem med religionshistorikernes forudsætninger. På en måde er manglerne ganske besynderlige. Sociologer, som verden rundt bliver uddannet på universiteter og andre læresteder, får indbanket, at når de skal beskæftige sig med for eksempel arbejdspladsernes forhold, så kan det ikke nytte noget, at de går ud blot med deres teoretiske sociologiske kundskaber, de må desuden grundigt sætte sig ind i arbejdspladsernes egne faktiske forhold, de må vide noget om arbejdsretten, de må vide noget om fagforeninger osv. osv., inden de overhovedet kan tænke på at foretage meningsfulde undersøgelser. Men i store dele af den type religionssociologiske undersøgelser, der her forud er hentydet til, lyser det ud, at deres forfattere ikke har anelse om faget religionshistorie, og at de heller ikke har gjort sig ulejlighed med at prøve at sætte sig ind i det. De tilhørende litteraturlister understreger indtrykket ved manglen på henvisninger til egentlige religionshistorikeres arbejder, eller når det går højt ved henvisningen til en enkelt, ofte flere generationer gammel populariserende bog. Helt almindeligt er det at møde naive forestillinger, som i faget selv er forladt allerede i forrige århundrede.

Tildels i sammenhæng hermed står den omstændighed, at for en religionshistoriker er religion ikke kun kristendom og kristne sekter. Det er indlysende, at disse emner har stor praktisk interesse for de mennesker, der lever i den kristent dominerede verden, men religionshistorikerens fagområde spænder langt videre, det omfatter i princippet alle religioner. Selvfølgelig kan den enkelte religionshistoriker ikke nå at

sætte sig rimeligt ind i ret mange af dem, men som fag omfatter religionshistorien alle religioner, både samtlige nu eksisterende og samtlige tidligere eksisterende, for så vidt der overhovedet findes materiale til at undersøge dem. Og til religionshistorikerens faglige viden hører blandt andet, at man ikke ud fra en ganske speciel religionsform, der – som kristendommen i vore dages Nordeuropa og Nordamerika – hører hjemme i en helt specifikt udviklet teknisk-økonomisk civilisation, kan drage ret mange slutninger om religion i almindelighed. Religionshistorikerens væsentligste indvending mod mange sociologiske undersøgelser af religion, betragtet som generelt fænomen, er, at de er for snæversynede.

Bemærkelsesværdigt er det, at religionshistorien, som jo er det fag der står på den anden side af vort omtalte ingenmandsland, altid samtidig også har kunnet være religionssociologi. Der har gang på gang i forskningshistoriens løb været store skikkelser, som har behandlet religionshistoriske spørgsmål, geografisk afgrænsede områder eller historisk afgrænsede områder, på en sådan måde, at alle sociologiske aspekter er med, de har medinddraget alle de sider af religionen der vender ud mod samfundet iøvrigt, ud mod kulturen som en helhed. Adskillige af de historisk betydningsfulde religioner er behandlet sådan, sociologisk med hensyntagen til placeringen i samfundet som helhed, med hensyntagen til den historiske betydning uden for den rent religiøse sfære, og med hensyntagen til religionens indgriben over for andre sider af kulturlivet.

Der var derfor ingen grund til at kalde et bestemt religionshistorisk interessefelt for religionssociologi, hvis det ikke også havde forholdt sig sådan, at man i den religionshistoriske forskning af rent praktiske grunde meget ofte har måttet indskrænke sig til noget, der ikke kan siges at have med sociologi at gøre, nemlig til en isoleret litteraturhistorisk forskning. Hvis man for eksempel ser på de internationalt foreliggende fremstillinger af indisk religionshistorie, vil man kunne få et indtryk af den typiske fremgangsmåde. Man tager et lag af tekster, der formodes at være det ældste, og rekonstruerer på det grundlag religionen i en mere eller mindre fjern urtid. Herefter skal intet indvendes, når det gøres med omhu af fagfolk. 500 år senere, eller hvor meget det nu kan være, ligger en anden gruppe religiøse tekster og på basis af dem skildrer man så den form for religion, og 200 år samt yderligere 700 år senere kommer der en tredje og en fjerde gruppe tekster, hvis religiøse indhold ligeledes skildres. Herefter skal fortsat intet indvendes, når arbejdet udføres med omhu af fagfolk. Men indvendingerne rejser sig, når alt dette typisk forbindes med udtalte eller udtalte forestillinger om, at indisk religion således „udviklede sig“ fra det første

stadium til det andet, til det tredje, og til det fjerde, i ophøjet litterær isolation og uden behandling af det øvrige historiske forløb.

Når der er grund til at understrege, at religionshistorien bør anskues på en lidt anden måde end som ren litteraturhistorie, og når man kan understrege det ved at bruge betegnelsen religionssociologi om denne anden måde, er det fordi der i den nuværende forskningshistoriske periode foreligger et uopfyldt behov for at få religiøse teksters historie sat ind i en større samfundsmæssig sammenhæng med undersøgelse af, hvilke øvrige historiske faktorer der befordrede den ene religions fremgang og den anden religions tilbagegang i visse perioder. Det kan jo rent ud konstateres, at religionerne og deres indbyrdes styrkeforhold i en befolkning ikke ligger og svæver så ganske tilfældigt alene oppe i det åndelige plan, men har en nøje sammenhæng med samfundsudviklingen iøvrigt, dels med den økonomiske og almindelige politiske udvikling, dels og især også med magtforhold, erobringer, magtforskydninger af forskellig art, og for at understrege, at dette skal med ind i billedet, kan det være hensigtsmæssigt at bruge betegnelsen religionssociologi specielt om denne side af den almindelige religionshistorie.

Dertil kommer, at den teknik og de metoder, som den almindelige sociologi har udviklet og i et vist omfang har anvendt på vor tids dominerende religionssamfund i den vestlige verden, kan anvendes tilsvarende over for de øvrige religioner, hvilket kun i yderst ringe omfang er gjort. Det betyder ikke, at tavlen ville være helt blank, hvis man skulle til at skrive titler op, men der er endnu umådelig meget mere at gøre.

Templers økonomiske position i et samfund

I det følgende skal skitseres nogle eksempler på opgaver, der vil falde ind under religionssociologiens arbejdsområde.

Man kunne i langt større omfang, end det allerede er sket, først og fremmest undersøge forskellige religioners økonomiske betydning, deres økonomiske position i det pågældende samfund. Der findes for oldtidens vedkommende nogle undersøgelser over sumeriske og babylonske templers økonomiske funktion, der foreligger lignende detailundersøgelser med hensyn til Ægypten, og enkelte indiske templer er ligeledes behandlet, men der kunne gøres meget mere. Det er vigtigt at få hele den kulturhistoriske betydning med ind i synsfeltet, for templer har sædvanligvis ikke blot været steder, hvor der udøvedes religiøse handlinger i strikt kultisk forstand, men også steder

hvor der holdtes markeder, hvor man mødtes langvejs fra for at handle, hvor en vis del af produktionen indsamledes i form af afgifter, og hvor store dele af produktionen måske uddeltes igen. Forskelligt fra sted til sted og fra periode til periode har templerne været enorme storforetagender i væsentlige lange afsnit af oldtidens historie, og visse steder på jorden er de det fortsat. Det vidtberømte Jagannath-tempel i Puri, på Indiens østkyst i delstaten Orissa, har køkkener, som daglig forsyner over 10.000 mennesker og i den store fests tid er i stand til daglig at bespise mere end 100.000 pilgrimme – mere end hundrede tusind.

Mange steder foreligger der ubenyttet materiale, som kan give oplysninger om templernes indtægtskilder. Der kan være tale om, at de driver landbrug, og da igen enten direkte ved hjælp af egne folk eller indirekte ved bortforpagtning mod afgifter. Der kan være tale om, at de i større stil driver forretninger, herunder udlånsvirksomhed, og de kan, når der holdes marked, have indtægter ved udlejning af studepladser. De kan opkræve, eller blot tydeligt forvente, bestemte afgifter for bestemte tjenester, eller de kan klare sig med uregelmæssigt faldende store og små donationer. Templernes udgifter kan opvise lignende variationer i fordelingen på de enkelte, mulige poster. Mere eller mindre, lige indtil alting eller ingenting, kan medgå til præsternes underhold, til vedligeholdelse af templet, til dets udsmykning, til udførelsen af ritualerne og til prunk for ceremonierne, til investeringer uden for templet, til bespisning af deltagerne i tempelfesterne, til begunstigelser for venligtsindede politiske støtter, og til barmhjertige almisser. Der er endvidere forskelle at bemærke med hensyn til templernes økonomiske administration, idet beslutningerne og ansvaret nogle steder ligger hos medlemmer af templets eget præsteskab, andre steder hos højere religiøse organer, og atter andre steder hos myndigheder i yderverdenen, eller hos et organ der kun i denne henseende er knyttet til templet.

Endelig er der spørgsmålet om templets plads i det samlede økonomiske system. Tempeløkonomien kan følge de almindelige opgange og nedgange i pågældende samfund, men den kan i andre tilfælde vise sig uafhængig heraf, og efter omstændighederne kan den endda bevæge sig modsat, med hertil svarende indgribende konsekvenser for templernes position. De sidstnævnte muligheder forekommer, fordi templerne i økonomisk henseende oftest udfylder andre opgaver end det øvrige system. Mens templer nogle steder, med bortset fra deres øvrige virksomhed, kan have fungeret som økonomiske parasiter, kan andre templer – under hensyntagen til tiden, stedet, og den pågældende religion – have været økonomisk nyttige i forhold til omkostningerne, og de kan i nogle tilfælde ganske klart have repræsenteret positive

økonomiske kræfter med indflydelse som en dominerende faktor i et samfunds udvikling.

Klostres kulturhistoriske betydning

De samme spørgsmål kan stilles med hensyn til klostrenes økonomiske funktioner i de samfund, hvor sådanne institutioner findes. Derudover rejser der sig spørgsmål om klostrenes almenkulturelle betydning. Både i Europa og i Asien har der i fortid og nutid været folk, som ved given lejlighed „har jaget de dovne munke ud af klostrene“, sommetider for at sætte dem på tvangsarbejde. Men ligesom det kristne klostervæsen under dets udbredelse i middelalderen øvede indflydelse på mange sider af kulturen, har andre religioners klostre gjort det i deres del af verden. Således har de buddhistiske klostre ganske åbenlyst været vigtige kulturcentre i store dele af Asien, hvor fristende materiale foreligger, men kun spredt bearbejdet. Det vil formentlig være muligt i grove træk at kortlægge, hvilke kulturelementer der er blevet udbredt ad denne vej, måske endda med omtrentlige tidsangivelser. Men adskilligt flere religioner end kristendommen og buddhismen kender klostre, og af særlig interesse kan det være at få kastet bedre lys over deres medvirken til udbredelse af ny teknik, for eksempel inden for agerbrug eller havebrug.

Klostre i forskellige religioner har – hvilket er kendt, men ofte glemt – været undervisningscentre af uvurderlig betydning, de kan have varetaget den helt elementære undervisning, også i praktiske fag, de kan som eneste institution have stået som viderebringere af læsefærdighed, de vil gennem lange perioder af historien have varetaget al højere uddannelse i den givne kultur, og det vil være dem, der har bevaret landets litteratur i afskrift efter afskrift. Men klostre er ikke ens. Rekrutteringen kan eventuelt foregå udelukkende ved tilvandring udefra, hvilket da vil aktualisere spørgsmålet om udbredelsen af andre kulturtræk end de rent religiøse. Og rekruttering kan foregå ved inddragelse af den lokale befolkning, som lægbrødre, som novicer i en prøvetid, som munke og nonner. Formerne for og graden af kontakt mellem klostrets faste beboere og den almindelige befolkning er andre punkter af central interesse, fordi de vil indvirke på alt det øvrige. Der kan være næsten helt fri adgang i dagtimerne, klostret kan have kvarterer til overnatning for vejfarende, det kan være åbent for alle ved visse fester, eller det kan være totalt afspærret for fremmede. Særlig i Burmas og Thailands buddhistiske klostre forekommer det, at troende indtræder for en tid og efter periodens udløb påny vender tilbage til deres verdslige gerning.

Pilgrimme som kulturspredere

Pilgrimsrejser, valfarter til hellige steder, skal nævnes. For det kristne Europa eksisterer en stor litteratur om emnet, både spredt i utallige tidsskrifter og i samlede fremstillinger. På flere af vore dages mest besøgte valfartssteder udgives månedsblade eller ugeblade, hvorigennem man kan holde sig underrettet om de seneste mirakler og den nyeste statistik. For islam har man adskillige arbejder om emnet, selvfølgelig ikke mindst om valfarten til Mekka, hvorfra der i en årrække også har været publiceret en udførlig statistik, herunder opgørelser fra sundhedsmyndighederne. Om indiske valfartssteder foreligger enkelte oversigter, foruden spredte artikler og omtale i andre sammenhæng. Dybere gående sociologiske undersøgelser er sjældne, skønt ikke så lidt kunne nås blot ved udnyttelse af allerede foreliggende materiale. I historisk perspektiv kan man igen her rejse spørgsmålet om gensidige kulturpåvirkninger og undersøge, i hvilket omfang pilgrimme har medbragt bestemte kulturelementer på deres rejser ud og hjem. I Europa er de gamle pilgrimsveje betydning ret godt klarlagt, blandt andet i kunsthistorisk henseende, men uden for Europa er emnet næsten uopdyrket. Pilgrimme som sygdomsspredere udgør et mere fatalt aspekt af samme emne, men denne side af sagen har været i gode hænder hos medicinhistoriske forskere, samtidig med at man visse steder har iværksat kraftige sikkerhedsregler, især i forbindelse med valfarten til Mekka, hvor der i nyere tid er indført sundhedskontrol og meget strikte karantænebestemmelser.

Præsteskabers sociologi

Om præsteskaber, betragtet som sociale organisationer, findes både ældre og nyere samlede behandlinger. Endvidere foreligger der meget grundige publikationer om præsteskaber i nogle af oldtidens kulturlande, flest begribeligvis om dem der har interesse for den gammeltestamentlige forskning, men ellers især om nogle af præsteskaberne i Ægypten og punktvis i den Nære Orient. Materialet fra oldtidens Hellas og Rom må siges at være fuldt gennemarbejdet, såvel fra et almindeligt historisk som fra et religionshistorisk synspunkt, men fra et sociologisk synspunkt er det stadig næppe fuldt udnyttet. Alle andre steder uden for kristendommens domæne mangler, tror jeg, en samling og systematisering af det forhåndenværende stof til brug for nærmere religionssociologiske undersøgelser. Det er faglig set betydningsfuldt at vide præcis besked om reglerne for tilgang til et præsteskab, der ønskes undersøgt. Præstedømmet kan være arveligt, og de nøjagtige arveregler kan da også være oplysende.

Eller præsterne kan vælges, hvorved det er helt afgørende for forståelsen at vide, både hvem der har myndighed til at udpege præsterne, og mellem hvem de kan udpeges, blandt andet fordi de ofte netop kun kan udpeges inden for en bestemt slægt. I andre tilfælde kan det være muligt på eget initiativ at søge virke som præst eller præstinde, og det vil da være nødvendigt at vide, hvilke kvalifikationer der kræves, og i det hele taget hvilke kriterier der lægges til grund for en afgørelse. Findes der flere slags præsteskeber inden for samme religion eller ved samme tempel, er det nødvendigt at kende såvel det enkelte præsteskebs specielle funktioner som organiseringen af de indbyrdes forhold. Til udfyldning af billedet er det desuden nødvendigt at kende den ejendomsretlige tilstand ved det tempel eller de andre mulige helligsteder, hvortil præsteskeberne er knyttet, idet der hyppigt er en nær forbindelse mellem ejendomsret og valgrettigheder. Når man kan gå så vidt at betegne alt dette som faglig set betydningsfuldt – altså som noget, der når længere end til den almindelige og i sig selv store sociologiske interesse – skyldes det, at akkurat dette i reglen kan bidrage til at kaste lys over væsentlige religionshistoriske problemer, som ellers kunne være vanskelige at løse tilfredsstillende. Man vil efter omstændighederne kunne finde frem til det centrale, det allerhelligste ritual, som ellers for det blotte øje meget let kan være druknet i talløse hjælperitualer og pompøse ceremonier, der i tidernes løb er opsamlet omkring det, ligesom en hel flok af tilløbende guder og helgener kan fylde et gammelt tempels altre, niches, tilbygninger og udenværker.

Sekter og menigheder i socialpsykologisk lys

Ganske som man har behandlet sekter og retninger inden for kristendommen, kan man interessere sig for sekter og retninger i andre religioner, formentlig med størst udbytte inden for islam og inden for hinduismen. I gængse håndbøger, eller endda i større fremstillinger, får man sjældent meget andet at vide end noget om den dogmatiske uenighed, der skiller parterne, dette tilmed uden garanti for, at dogmatikken har været den væsentligste eller bare så meget som en af de oprindelige grunde til adskillelsen. Sædvanligvis vil der kunne konstateres forskelle på mange punkter, heriblandt forskelle med hensyn til enkeltheder, som udenforstående vil være tilbøjelige til at betragte som bagatelagtige og ligegyldige, mens de involverede selv tværtimod anser dem for særdeles vigtige. Det kan gælde dragt, frisure, skægform, smykker, våben, spisevaner, hilseform, foruden selvfølgelig forskelle i ritual, i bønneformularer, i moralcodex, i ceremonier og fester. Som man kunne vente det, er der også i disse

ikke-europæiske religioner korrelationer at finde mellem på den ene side religion eller sekt og på den anden side ethnisk tilhørsforhold, erhverv, økonomisk stilling og social status. Det er dog kun undersøgt pletvis, og der tiltrænges fyldige undersøgelser af, hvorvidt og hvor konsekvent de forskellige religioner og sekter i deres missionering henvender sig til bestemte grupper eller bestemte sociale lag.

Undersøgelser af foreteelser som sekter og missionering kan lede lige over i det forskningsområde, der vel hellere bør kaldes socialpsykologisk end sociologisk, og hvor man råder over en veludviklet teknik til iagttagelse og kortlægning af smågrupper, på kryds og tværs og fra alle tænkelige indfaldsvinkler. Metoderne er blevet flittigt benyttet på diverse menigheder i den moderne vestlige civilisation, og i det hele taget er meget af den litteratur, der kommer fra den sociologiske side af ingenmandslandet, snarest af socialpsykologisk karakter, men fagbetegnelserne er flydende, og vi skal ikke opholde os ved det. Afgørende er, at hele apparatet uden videre kan bringes til anvendelse på sekter i andre religioner, på samme måde som det er blevet benyttet på sekter i kristendommen. Med hensyn til en missionerings socialpsykologiske aspekter kan et rigt udbytte høstes ved benyttelse af de talrige gedigne arbejder, der findes om propaganda i almindelighed. Og med hensyn til de socialpsykologiske aspekter af fænomenet omvendelser – fra en religion til en anden, eller fra en religions hovedretning til en sekt – kan en omvendelse betragtes som et simpelt særtilfælde af det mere omfattende fænomen, der generelt behandles under betegnelsen attitudeændringer. I attitude-forskningen er man ganske vist efter forfatterens vurdering på mindre sikker grund, men faglitteraturen er næsten uudtømmelig, og meget er særdeles anvendeligt. Ved undersøgelser af sekter og religiøse bevægelser i større almindelighed er et kendskab til massepsykologiske fænomener endvidere et uomgængeligt krav. I socialpsykologien er indsamlet et velanvendeligt erfaringsmateriale vedrørende massepsykologi, eller kollektiv adfærd som emnet også kaldes. Det skal tilføjes, at erfaringerne om massepsykologi er af en sådan karakter, at de på kristen religions område hidtil hovedsagelig er benyttet over for extreme bevægelser i periferien, og kun over for bevægelser, som den pågældende forsker øjensynlig ikke har sympati for.

„Grundforskning“ og „grundvidenskab“

Fællestitlen for nærværende serie af småskrifter og de bagved liggende offentlige foredrag i Videnskabernes Selskab er „Grundvidenskaben i dag“. I det første foredrag og i seriens 1. hæfte har professor, dr. Mogens Pihl citeret den officielle definition af

begrebet grundvidenskab, således som den er udformet med henblik på internationale sammenligninger af forskningsstatistik og til brug for den økonomiske administration af forskningen. Ifølge dette er grundforskning en virksomhed af original karakter med henblik på at erhverve ny viden og indsigt uden primært sigte på bestemte praktiske mål eller anvendelser. Anvendt forskning defineres tilsvarende som en virksomhed af original karakter med henblik på at erhverve ny viden og indsigt, først og fremmest med sigte på bestemte praktiske mål eller anvendelser. Og som et betydningsfuldt træk ved grundforskningen fremhæves det, at denne forskning i sin opsporing af mere eller mindre skjulte sammenhæng og sin frigjorthed fra på forhånd opstillede mål og praktiske anvendelser kan være en meget afgørende faktor i vore bestræbelser på at vinde større og større fordomsfrihed, idet den på betydningsfuld måde kan bidrage til at ændre vort tankesæt.

Af de foregående sider skulle det være fremgået, at der i henhold til disse kriterier kan udøves både grundforskning og anvendt forskning inden for religionssociologiens rammer. Ligesom i mange andre fag gælder det desuden, at resultater af grundforskning kan vise sig at kunne nyttiggøres på måder, som forskerne i hvert fald ikke direkte havde stilet imod. Eksempelvis kan religionssociologisk indsigt udnyttes i forbindelse med udviklingshjælp, hvor dog desværre mange fejltagelser er begået, fordi autoriteterne netop ikke har villet benytte den ekspertviden der fandtes. En opdeling efter „nytte“ er næppe gennemførlig. Kvalificeret grundforskning er sædvanligvis særdeles nyttig, ganske simpelt fordi det er hensigtsmæssigt at vide så god besked som muligt, før man begynder at fingerere ved tingene i praksis.

Uden hensyn til en skelnen mellem „ren“ og „anvendt“ forskning vil videre kredse i offentligheden vistnok forbinde ordet „grundvidenskab“ med et andet sæt af forestillinger. Dagligsprogets tankeforbindelser går snarest i en sådan retning, at visse fag eller hele videnskabsgrene opfattes som mere grundlæggende end andre, i den forstand at de sidstnævnte er afhængige af eller bygger på de førstnævnte. Et fag kan således bygge på teorier, der er udviklet i et andet fag, eller det kan anvende metoder, som er udformet på grundlag af resultater der er vundet i en anden videnskab.

Hvorledes forholder det sig i disse henseender med religionssociologien? Læserne har forhåbentlig fået indtryk af, at man i religionssociologien, med religionshistoriske kundskaber som forudsætning, kan bruge sociologiens metoder og teknik til at undersøge en hel del ting, som endnu ikke er blevet undersøgt. Kan det siges at være „grundvidenskab“?

Ydermere skal religionssociologien bruge adskillige andre discipliner som uundværlige hjælpefag. Man har brug for filologien og for regulær træning i solid filologisk metode. Det er ugørligt at beskæftige sig seriøst med en fremmed åndskultur uden at kunne læse dens overleverede tekster, eller, som et minimumskrav, uden med sikkerhed at kunne kontrollere foreliggende oversættelser. Ikke så få andre fag vil til husbehov kunne klare sig med litteratur i oversættelse, og gør det, men det forudsætter i al fald at oversætteren er fuldt fortrolig med fagets terminologi, på begge sprog, og helst også begriber lidt af fagets indhold. Det kan dog være svært nok allerede med terminologien, selv i de veletablerede fag, hvis en ellers udmærket sprogkyndig oversætter er blank på det pågældende område. En af de store internationale kongresser i København lod for en del år siden udsende en officiel pressemeddelelse, hvori det engelske udtryk for „frigjort atomenergi“ blev gengivet med: „løssluppen atommagt“.

Vi kan alle begå fejl, og det er da heller ikke fejlene i og for sig, der skal beskæftige os her. Men jo længere man kommer bort fra sit eget sædvanlige kundskabsområde, des sværere bliver det at gennemskue saglige fejl i en tilsyneladende tilforladelig oversættelse. Det er aldrig godt at oversætte det tyske „Fleisch“ med „flæsk“, men endnu mere uheldigt bliver det, hvis det indgår i en omtale af almindelig middagsmad hos muslimer i Sydøstasien. Og dog vil sandsynligvis langt færre mennesker studse over en sådan oplysning, end over meddelelser om løsslupne atommagter. Nogle vil selvfølgelig vide, at muslimer i almindelighed ikke spiser svinekød, og hvis man desuden ved, eller kan mistænke, at der foreligger en oversættelse fra tysk, vil man uden videre tænke, at det gør muslimerne i Sydøstasien nok heller ikke. De spiser bare „kød“, i modsætning til f. eks. vegetariske buddhister eller hinduer.

En læser uden forudgående kendskab til de islamiske spiseregler (og uden særlig vagtsomhed over for oversættelser fra tysk) vil ikke bemærke oversætterfejlen. Alene dette har eksemplet skullet illustrere. De virkelig alvorlige problemer er langt mere omfattende. Vi må alle indpasse nye oplysninger i den forestillingsverden og det begrebsapparat, vi i forvejen råder over. Europæere råder over et stort, samlet sæt af forestillinger, der for os er så ubestrideligt fundamentale, at vi uden nærmere omtanke betragter dem som næsten naturgivne og i hvert fald almenmenneskelige. Ikke desmindre er adskillige af dem rent kulturbestemte, og det kaldes „ethnocentrisme“, hvis man alligevel forudsætter dem gyldige for den samlede menneskehed, uden hensyn til hvilken fremmed kultur man beskæftiger sig med. For religionsvidenskaben har det

især betydning, at jo mindre materielle, jo mindre håndgribelige anliggender, der er på tale, des vanskeligere er det at frigøre sig for sine egne, kulturhistorisk bestemte tankevaner. De særlige vanskeligheder for religionshistorikere skyldes, at den fremmede forestillingsverden kan være så fundamentalt forskellig fra den moderne europæiske, at fagligt usagkyndige oversættere næsten ikke kan undgå at havne i ethnocentriske mistolkninger.

Videre skal man have kendskab til, hvad etnograferne bygger deres teorier på, og hvad forudsætningerne er for de resultater der synes at kunne benyttes som materiale, når religionssociologer ikke selv har været i stand til at samle det. Det har således betydning at vide, hvilke kriterier de forskellige etnografiske skoler til forskellig tid har benyttet som basis for deres formodninger om eventuelle før-historiske kulturforbindelser. Og det har betydning at kende hele baggrunden, hvis to etnografer, som næsten samtidig har arbejdet hos samme exotiske folkegruppe, alligevel publicerer stik modsatte oplysninger om de religiøse forhold.

Man skal ligeledes have temmelig godt kendskab til historieforskningens elementære teknik og de historiske metodeproblemer, ikke blot af indlysende grunde til umiddelbar brug, men i lige så høj grad fordi der i den henseende sommetider kan vise sig svagheder hos filologer og etnografer, som man ellers kunne forlade sig på. Og man kan næsten allevegne med stor fordel inddrage arkæologisk kildemateriale, hvorfor man må have kendskab til blandt andet så væsentlige led som argumenterne for arkæologernes dateringer. I forbigående bemærket er det for en del af den traditionelle religionshistoriske forskning – den rent litteraturhistoriske – en af de mest iøjnefaldende mangler, at den giver afkald på udnyttelse af et ofte rigt arkæologisk materiale, der er højst givtigt allerede til rent religionshistoriske formål, ikke nødvendigvis med sideblik til sociologien.

Man skal kort og godt bruge de nabofag og hjælpediscipliner, man overhovedet har inden for sin rækkevidde. Naturligvis ikke således, at man er lige så meget ekspert som eksperterne i de pågældende nabofag, men sådan at man i hovedtræk ved hvad deres resultater bygger på, og sådan at man kan tale med dem, forstå deres argumentation, og forstå at spørge dem, hvis man har noget at spørge om.

Den udførlige omtale af al denne afhængighed af i forvejen eksisterende, velkendte og veletablerede fag vil utvivlsomt hos mange give indtryk af, at religionssociologien netop ikke er „en grundvidenskab“ i populær forstand.

Det er dog de færreste videnskaber, der kan sige sig fri for en tilsvarende afhængighed, og det er et spørgsmål, om en sådan afhængighed af hjælp fra andre fag ikke er

af mindre betydning for et fags status, end de muligheder det rummer for indsats med vidtrækkende videnskabelige konsekvenser. Er det ikke den situation, at udviklingen inden for et fag har haft, nu har, eller må tænkes at få stor indflydelse på og kan bane vej for ny forståelse inden for andre fag, der i virkeligheden kendetegner faget som en grundvidenskab? Vi må altså spørge, om det for religionssociologien gælder, at dens resultater på afgørende måde kan gribe ind i andre videnskabsgrenes hævdvundne opfattelser, hypoteser og teorier, navnlig således at synsfeltet udvides, disparate dele sammenfattes under et fælles synspunkt, eller komplette særfaglige hypoteser fra hver sine fag afløses af en mere omfattende betragtning.

Til støtte for den opfattelse, at religionssociologien i denne forstand er en grundvidenskab inden for humaniora kan to sæt af begrundelser fremføres.

Betydningen for hjælpevidenskaberne

Det ene sæt vedrører det ret umiddelbare forhold til hjælpediscipliner og egentlige nabofag. Situationens reelle karakter forbises ofte. Pointen er den, at forholdet er tosidet. Udnyttelsen af materiale og erfaringer kan gå begge veje. Mellem nabofag på andre forskningsfelter sker det jævnlige, og for religionshistorien er det forlængst sket i et vist omfang. Sprogvidenskabsmænd har i tidens løb været tilskyndet til at revidere deres sprogteori, efterhånden som de kom i berøring med fjernere og fjernere liggende sprog, ikke just geografisk fjerne men med hensyn til sprogstruktur, og religionshistorikere har i den sammenhæng været med til at påvirke sprogvidenskaben, fordi religionshistorikere mest tvungent af alle er nødt til at sætte sig ind i overordentlig fremmedartede sprog, hvis de vil beskæftige sig med tilsvarende fremmedartede kulturer. Andre nabofag har ligeledes været modtagere, men kun et særlig slående eksempel skal nævnes: Et enestående fyldigt religionshistorisk materiale, indsamlet blandt Australiens indfødte kort før sidste århundredskifte, blev af Émile Durkheim kun godt en halv snes år senere udnyttet i et af sociologiens klassiske værker, som på sin side igen har udøvet stærke og langtrækkende indflydelser både på sociologien i almindelighed og på den engelske socialantropologiske, eller funktionalistiske, skole i særdeleshed. Hvorved man rigtignok efterhånden kom uforsvarligt langt væk fra de religionshistoriske kilder, men sådan kan det jo gå.

Mulighederne for gensidighed mellem religionsfaget og sociologien eksisterer fortsat. Traditionel sociologisk teknik må sommetider ændres og tillempes, når den skal anvendes uden for den vestlige civilisation, som den er opfundet til, og i nogle tilfælde

kan ændringerne i det mindste tænkes at ville være forbedringer også ved benyttelse i vor egen del af verdenen. Mere væsentligt er det, at de veludviklede sociologiske, eller socialpsykologiske, metoder desværre er forbundet med et filterværk af indbyrdes uforligelige såkaldte teorier, der knap nok kan forenes delvis eller så meget at der kan dannes skoler på dem. De forekommende skoledannelser bygger hovedsagelig på en, ofte velbegrundet, forkærlighed for visse udvalgte metoder, men ellers kan skolerens kendetegn være begrænset til en slagordsagtig anvendelse af bestemte termer. Konfrontationen med et materiale af langt mindre stereotyp karakter, end det tilvante europæiske og nordamerikanske, vil sandsynligvis kunne rydde op i den forvirrede mængde af småhypoteser, der har haft en ulykkelig tendens til at glide ind i håndbøger og lærebøger som fastslåede kendsgerninger. Det skal medgives, at de sidste to menneskealdres sociologer bevidst har vendt en ældre tids sociologi ryggen, fordi den med rette blev betragtet som for lidt empirisk og for meget spekulativ, men i mellemtiden har etnologien og religionssociologien tilvejebragt et så stærkt udvidet materiale og har forfinet egne metoder så meget, at man i sociologien godt kan tage fat på en frisk med et mere omfattende sigte. Noget lignende kunne siges om de specialiserede samfundsvidenskaber, hvis man i dem ønsker at opstille teorier af generel historisk og kulturmæssig spændvidde. Tilsvarende er det sandsynligt, at de øvrige kulturvidenskaber kunne få nogle af deres forholdsvis fastlåste ideer revideret, hvis og når man for alvor drager meget fremmedartede kulturer ind i sin synskreds.

Erhvervsniveau og religionsform

Det andet sæt begrundelser for at bruge betegnelsen grundvidenskab om religionssociologien, kræver en lidt mere omstændelig redegørelse for resultater, som har muliggjort et stort, sammenfattende helhedssyn på samfunds- og kulturforhold langt hen over de historiske og globale forskningsvidder. I forrige århundrede forestillede nogle af samfundsforskningens foregangsmænd sig sociologien som den højeste videnskab, der skulle kunne give en overbygning over alle de øvrige grene fra matematik over fysik og kemi til biologi. Slige illusionsfyldte ambitioner har religionssociologer mig bekendt ikke, end ikke med en begrænsning til de humanistiske fag, man nøjes med af saglige grunde at håbe, at resultaternes betydning efterhånden vil blive indset i de fastere konsoliderede nabofag og efter behov blive brugt, hvor de kan bidrage til problemers afklaring. Resultaterne er der.

Det er heller ikke uforståeligt, at man netop i religionsvidenskabens kan være så

heldig at nå resultater af generel betydning, men resultater der ikke let ville kunne nås i andre fag med deres traditionelle interesseområder. Hvis man ud fra en almindelig videbegærlighed for eksempel ønsker at skaffe sig viden om emnet samfundsstruktur, i generel forstand, er det nærliggende at gå til de primitive samfund, hvad sociologer da også periodevis har gjort, jævnfør Durkheim og hele hans franske skole. Foruden at det i sig selv vil være vigtigt at få alle samfundstyper med, kan man på forhånd vente, at tingene her skulle være overkommelige, og skønt de alligevel kan vise sig besværligt komplicerede, er de primitive samfund med deres ringe folketal og deres snævrere afgrænsning stadig langt mere overskuelige, end vore egne samfund med deres mange millioner mennesker, deres historisk set enestående tekniske hjælpemidler og deres livlige samkvem med alverden. Men går man til undersøgelser af primitive samfund, er man i samme øjeblik nødvendigvis også midt inde på religionshistoriens domæne. Alle sider af samfundslivet er her så stærkt forbundet med de foreteelser, man plejer at behandle religionshistorisk, og som ikke kan forstås uden religionshistorikerens forudsætninger. Man må altså i rimeligt omfang studere religionshistorie, hvis man med fuldt udbytte vil studere en primitiv samfundsstruktur, i modsat fald vil man ikke blot abstrahere fra helt centrale elementer, men uvægerligt risikere at indtolke moderne europæiske begreber på en sådan måde, at billedet bliver falsk. Og hvad der i denne forbindelse gælder primitive samfund, gælder – omend i aftagende grad – samfund på andre stadier i en teknisk-økonomisk udvikling, thi religion har historien igennem haft dybt indgribende betydning for de øvrige sider af samfunds- og kulturlivet.

Ligesom den sociale struktur i et såkaldt primitivt samfund kan være kompliceret, kan det religiøse system være det, og er det oftest, med en rigdom af ritualer og uhyre mangesidede myther, legender og sagn. Alligevel plejer man for kortheds skyld at tale om primitiv religion, hvorved vi her konsekvent kun hentyder til, at det drejer sig om religioner i samfund med en relativt simpel teknisk-økonomisk erhvervskultur. Nu har det vist sig, at i det altovervejende antal af sådanne kulturer er religionen præget af visse fælles træk, der gør det forsvarligt i oversigter at tale om primitiv religion i almindelighed. Inden for denne religionsform er der så endvidere iøjnefaldende karakteristika, der gør det forsvarligt at tale om jægerreligion i almindelighed, kvægavlerreligion i almindelighed, primitiv agerbrugsreligion i almindelighed. I de spredte tilfælde, hvor de ellers almene træk hidtil ikke er konstateret, er den umiddelbare forklaring den, at man ikke har tilstrækkeligt materiale, eller at materialet ikke er fagligt religionshistorisk behandlet, hvorved de tidligere omtalte sproglige forståelses-

problemer kan spille ind. I andre tilfælde skyldes anormaliteten kulturpåvirkning udefra.

Næste gruppe af religioner, der har så mange let genkendelige fælles træk, at de i en oversigt kan omtales som en særlig religionsform, kaldes byreligioner, med hentydning til at de er karakteristiske for sådanne kulturforhold, som man mest indgående kender dem fra oldtidens bykulturer. Denne religionsform indeholder endnu i ren skikkelse mange elementer fra primitiv religion, men det særprægede ved den er, at primitive elementer i flere og flere henseender omtolkes så stærkt, at den nye mening, der tillægges dem, kan gøre dem uigenkendelige, både for samtidens egne mennesker og for ikke-fagfolk i nutiden. Som de almindeligst kendte eksempler på denne religionsform kan henvises til religionen i de ældre perioder af Ægypten, Babylonien, Hellas og Roms oldtid. Forandringerne kan blandt andet tilskrives den udvikling der medfører, at bymennesker ikke længere lever i den samme daglige uformidlede kontakt med naturen som menneskene i primitive samfund. Og den konstaterbare tydelige sammenhæng mellem byreligion og et ældre lag primitiv religion, særlig agerbrugsreligion, skyldes dels en slags kulturens inert, dels og især, at byens indbyggere trods alt stadig på den ene eller anden måde har en vis nær forbindelse med agerbrug, kvægavl og andre landlige sysler. Hvis der ikke er andet, er der afhængigheden.

Endelig er en tredje gruppe af religioner opstået og blevet udbredt i historiske perioder, der har været præget af store rigsdannelser, og i sammenhæng med den heraf følgende voldsomme forøgelse af samkvemet mellem hidtil relativt isolerede kulturer. Der skal blot henvises til perserrikets uoverdrivelige betydning i denne henseende, forud for de hellenistiske riger og det endnu senere romerske rige. Det er begyndt med, at små forsamlinger af købmænd, håndværkere, hjælpetropper, krigsfanger osv. ude i det fremmede har vedligeholdt deres hjemmefra medbragte religions ritualer og hele forestillingsverden, derpå efterhånden fra de nye omgivelser har optaget andre som deltagere, hvorpå de oprindelige lokalreligioner eller nationalreligioner ved fortsat missionering og under talrige krydsninger har påvirket og efterlignet hinanden, afhængigt af hvor nært de kom i berøring. Mens de to førstnævnte religionsformer primært har til formål at opretholde og sikre samfundets eksistens, i videste betydning, er den skildrede proces en del af forklaringen på, at den tredje form primært har til formål efter et givet system og i en eller anden forstand at frelse det enkelte individ. Man kan derfor kalde denne religionsform for individualreligion, hvilket er at foretrække for værdiladede og diskutabile udtryk som højere religion eller verdensreligion. Også i individualreligionerne findes der imidlertid mængder af ele-

menter, som er medført, nu fra begge de foregående religionsformer. Og igen gælder det, at nogle af dem er medført ret uændret, mens andre på vanlig måde kan være omtolket, i mange tilfælde nu altså for anden gang.

Skønt der for en nærmere dokumentation må henvises til de religionshistoriske håndbøger, er det altså muligt at få en helhedsopfattelse af en tilsyneladende uomtvistelig sammenhæng mellem på den ene side bestemte former for erhvervskultur, bestemte teknisk-økonomiske og politiske tilstande, og på den anden side bestemte religionsformer. Helt bortset fra, at det er religionssociologiske iagttagelser der ligger til grund, er sammenhængen mellem den øvrige, forholdsvis håndgribelige del af en kultur og just religionsformen værd at fremhæve af to grunde. Den ene er, at religion sædvanligvis betragtes som et af de mest „åndelige“ fænomener i en kultur. Den anden er, at samtlige væsentlige sider af den ikke-materielle kultur oprindeligt har været nøje forbundet med religion. Dans, drama, digtning, billedkunst, al tidlig naturvidenskab, er omend ikke udelukkende så i alle sine betydningsfuldeste udformninger vokset op som led i religion. Endog bratte skel i kulturlivets udvikling på et af de nævnte områder – skel, der nu bliver betragtet som fremskridt – viser sig i tilfælde efter tilfælde at stå i forbindelse med tilsvarende forandringer på religionens område.

Kulturer set som helheder

Til disse vigtige kapitler af historien hører det begribeligvis, at de samme ikke-materielle kulturudfoldelser, en efter en, skridt for skridt, har løsrevet sig fra en tilknytning til religion, således at større og større dele af det ikke-materielle kulturliv i løbet af det sidste par tusind år modsat hovedsagelig har udfoldet sig i den verdslige sfære. Der er forekommet svingninger i hastigheden, men i nyere tid er det gået rask. Spørgsmålet om en lidt mere eller lidt mindre hyppig kirkegang i visse lande er bagatelagtig i sammenligning med, hvad der allerede i forvejen er hændt. Set i et større kulturhistorisk perspektiv har den foran omtalte sækularisering været en langvarig proces af formidable dimensioner. Men der er ingen sikkerhed – henholdsvis risiko – for, at tendensen vil holde sig uden afbrydelser. Shahan af Iran kan møde så megen modstand for sine reformer, at han selv eller hans efterfølger må give efter for de kampivrige konservative muslimer, som ønsker de gamle islamiske normer genindført. Lande i Europa kan igen en gang blive underlagt islamisk herredømme fra Nordafrika, ved hjælp af terrorisme eller på anden måde. Det ene eller det andet europæiske land kan få et diktatur, der ikke – som nazisternes – halvhjertet bekender

sig til gamle germanske guder, men helhjertet til den form for kristendom, der mindes for sin inkvisition og sine heksebål. Det er næppe sandsynligt, at dette altsammen vil hænde, men der kan ske så meget, i mere afdæmpet form. Tendensen til overflytning af kulturelementer fra den religiøse til den verdslige sfære har ikke været ubrudt. Det meste er hidtil gået i bølger, og det vil kunne ske igen. Tydeligst ses det i dag i den islamiske verden.

Den påviselige sammenhæng mellem håndgribelige, materielle sider af en kultur og de sider af samme kultur, der traditionelt opfattes som mere uhåndgribeligt åndelige, burde være mindre kontroversiel, end mange synes at mene. Men bemærk, at vi ikke har talt om „årsager“, kun om empirisk konstaterede sammenhæng. Når man i primitive kulturer har den faste overbevisning, at man ved bestemte forholdsregler og bestemte ritualer kan øve indflydelse på omverdenen, er der intet mærkværdigt i, at religionen i en jægerkultur fremfor alt har til formål at få jagtdyrene til at formere sig og til villigt at lade sig jage, så lidt som der er noget mærkværdigt i, at ritualerne hos Nordamerikas jægerfolk har taget sigte på bison og bæver, men hos Australiens indfødte på kænguru, emu, kålorme og andet godt. Eller i, at en kvægavlerkulturs religion i eminent grad er viet interessen for kvæget. Omvendt er det ikke synderlig mærkeligt, at et jæger- og samlerfolk, der ikke kender korn, heller ikke har nogen korn gudinder, mens man kan opregne dem i hobetal fra agerbrugs- og byreligioner. At gamle kulturelementer føres med fra generation til generation gennem umådelig lange tidsrum, er også forståeligt, når man betænker vilkårene for kulturens overlevering fra slægtled til slægtled i små samfund uden mulighed for at gøre omvæltende nye erfaringer. Tilsvarende er det forståeligt, at der derimod kan blive sat skub i tingene for eksempel gennem folkeforskydninger som medfører et møde mellem uens kulturer, hvilket gang på gang er sket når nomadefolk og agerbrugere er mødtes, for ikke at tale om forhistoriens og historiens større erobringstogter.

Allerbedst forståeligt bliver det altsammen, når man indser, at inden for et vist tidsrum med stabilitet er enhver kultur en helhed. Den er i sig selv og på forhånd givet som en sammenhængende helhed. Det er kun os – videnskabsmænd og andre moderne europæere –, der har vænnet os til at betragte kulturen opdelt i departementer, til selv at dele den op i segmenter af teknik, økonomi, retsvæsen, religion, kunst, osv., der vanemæssigt behandles som adskilte foreteelser. Vanen er så dybt forankret i vor traditionelle forestillingsverden, at man bliver overrasket når man med møje og besvær ad omveje har fundet korrelationer, og mange nægter at tro deres egne øjne.

Kulturen i dens helhed bæres af de enkeltindivider, som tilsammen udgør det på-

gældende samfund. Selv om vi ofte har brug for abstrakt at tale om, at en given kultur forekommer i et samfund med den og den struktur, er det nyttigt ind imellem at huske på, at kulturen når alt kommer til alt eksisterer i et fællesskab båret af levende mennesker. Om end disse mennesker kan have forskellige opgaver, og om end de i visse situationer kan have modstridende interesser, udgør de dog et fællesskab, når de overhovedet kan betragtes som tilhørende et afgrænset samfund med en specifik kultur. Og i hvert enkelt individ er alle kulturens segmenter repræsenteret, aktivt eller passivt.

Kulturændringer som forskningsfelt

Det kan findes hensigtsmæssigt at lægge det tekniske og økonomiske segment til grund for en oversigt. For det første, som flere gange antydet, fordi disse segmenters materielle side er ret håndgribelig. For det andet, fordi man med hensyn til disse segmenter har udførligt kendskab til udviklingen gennem et langt forhistorisk og historisk forløb. Men for det tredje, fordi de ydre materielle forhold i en eller anden forstand og på en eller anden måde ubestrideligt afstikker grænser for variationsmulighederne inden for alle de øvrige segmenter. Ikke grænser for, hvad man frit kan fantasere sig til ved et skrivebord i en civilisation, hvor man har kendskab til kulturer på mange trin i mange historiske perioder, men grænser for hvad der faktisk har været muligt under givne materielle vilkår. Ikke des mindre kan en eventuel ændring i en kulturhelhed tage sit udgangspunkt i et hvilket som helst af vore segmenter, just fordi segmenterne er abstraktioner, kunstige opdelinger til brug for visse formål. Og på grund af kultursammenhængen vil en tilstrækkelig væsentlig ændring inden for et af segmenterne kunne få vidtrækkende virkninger på alle ledder og kanter i den samlede kultur, altså også i et hvilket som helst af de øvrige segmenter, eller i dem alle.

Vi har nævnt, at „religion“ i vidt omfang er bestemt af „erhvervskultur“. Det skal derfor også nævnes, at „religion“ på mange måder modsat kan gribe bestemmende ind over for „erhvervskultur“, såvel som over for de øvrige segmenter. Islams erobringer standsede en udbytterig vindyrkning over store territorier, religioner, der kræver vegetarisme, kan ændre livet for hidtil kødspisende kvægavlere, fasteregler et sted i verden kan fremme sildefiskeriet og produktionen af klipfisk i andre egne. Missionærer, der forestiller sig kun at udbrede en religion, vil i større eller mindre omfang desuden kunne udbrede adskilligt, der ikke plejer at blive opfattet som noget religiøst betonet – deres egen kulturs klædedragt, bolignormer, spisevaner, sæbe –, og da således, at disse andre elementer hos modtagerne meget ofte bliver betragtet som særlig

inderligt forbundne med tilhørsforhold til pågældende religion. Religioner kan ændre hele retssystemer, og en religion, der indebærer billedforbud, kan fremkalde ødelæggelse af kunst i forfærdende mængde, udrydde hele erhverv og standse megen anden kunstudøvelse.

Solid kundskab om påvirkningers forplantning imellem segmenterne er formentlig af central betydning for en dybere indsigt i kulturhistoriske forløb. Den foran omtalte diskussion om Weber-tesen var i sine tidlige faser sterilt indskrænket til at dreje sig om „materielle“ eller „åndelige årsager“, hvor parterne endda tog dette ene tilfælde til indtægt for hver sin konkurrerende historieopfattelse. Men de reelt forekommende fænomener, af den type vi nu har rørt ved, må anses for at være af en ganske anderledes intrikat, og anderledes interessant, karakter. Religionssociologien kan bidrage til at kaste bedre lys over dem. Det kan ikke forudses, om det vil være muligt at formulere strikte lovmæssigheder, men en systematisk bearbejdelse af et allerede foreliggende rigt materiale, dækkende situationer verden rundt over lange tidsrum, vil i det mindste kunne tydeliggøre visse træk i kultursammenhængens og kulturændringernes problemkredse.

Litteraturhenvisninger

Listen er ikke en kildefortegnelse. Den bringer et udvalg af lettere tilgængelig litteratur, der behandler emnet ud fra forskellige synspunkter. De fleste af de anførte bøger giver yderligere fyldige henvisninger.

Argyle, Michael: *Religious Behaviour*. London 1958, og senere.

Birnbaum, N. and G. Lonzer (Eds.): *Sociology and Religion. A Book of Readings*. Englewood Cliffs 1969.

Clark, Walter Houston: *The Psychology of Religion. An Introduction to Religious Experience and Behavior*. New York 1958, og senere.

Faulkner, J. E. (Ed.): *Religion's Influence in Contemporary Society. Reading in the Sociology of Religion*. New York 1972.

Festinger, Leon m. fl.: *When Prophecy Fails*. New York 1956, og senere.

Gustafsson, Berndt: *Religionssociologi*. Stockholm 1965.

Hill, Michael: *A Sociology of Religion*. London 1973.

Jurji, Edward J. (Ed.): *Religious Pluralism and World Community. Interfaith and Intercultural Communication*. Leiden 1969.

Lanternari, Vittorio: *The Religions of the Oppressed. A Study of Modern Messianic Cults*. New York 1965, og senere. (Italiensk original 1960.)

Malefijt, Annemarie de Waal: *Religion and Culture. An Introduction to Anthropology of Religion*. New York 1968.

Mol, Hans (Ed.): *Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry*. Haag 1972.

O'Dea, Thomas F.: *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs 1966, og senere.

Robertson, Roland: *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford 1970.

Robertson Roland (Ed.): *Sociology of Religion. Selected Readings*. Harmondsworth 1969.

Salomonsen, Per: *Religion i dag. Et sociologisk metodestudium*. 1–2. København 1971.

Scharf, Betty R.: *The Sociological Study of Religion*. London 1970.

Schwind, Martin (Ed.): *Religionsgeographie*. Darmstadt 1975.

Spencer, Robert F. (Ed.): *Religion and Change in Contemporary Asia*. Minneapolis 1971.

Stark, Werner: *The Sociology of Religion. A Study of Christendom*. 1–3. London 1966–67.

Stephenson, Gunther (Ed.): *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*. Darmstadt 1976.

Wach, Joachim: *Sociology of Religion*. (Chicago 1944). London 1947, og senere.

Wilson, Monica: *Religion and the Transformation of Society. A Study in Social Change in Africa*. Cambridge 1971.

* * *

En kompakt oversigt over fagets udvikling gives af Joachim Wach i Georges Gurvitch and Wilbert E. Moore (Eds.): *Twentieth Century Sociology*. New York 1945. (Chapter XIV, pp. 406–437).

Grundvidenskaben i dag er navnet på en række af 30 foredrag, som Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab begyndte i efteråret 1976 og afslutter februar-april 1979. Formålet er at bidrage til en større forståelse af den forskning, der ikke direkte stiler mod praktisk anvendelse, men mod forøget indsigt i sammenhængen i verden.

Pjeceserien bygger på disse foredrag. Forfatterne er fremtrædende forskere hentet såvel i som uden for Selskabets medlemskreds. Fremstillingen er gjort så almen, at det enkelte hæfte kan tjene som udgangspunkt for en videre beskæftigelse med de behandlede fag og emner. Hertil hjælper også omfattende litteraturhenvisninger.

Behandlingen af de enkelte naturvidenskabelige og humanistiske videnskabsgrene sigter mod at give et indtryk af forskningens udvikling i den sidste menneskealder. Det drejer sig ikke alene om metoder og resultater; også spørgsmålet om grundforskningens praktiske betydning og de farer, den kan rumme, berøres. I det første hæfte drøftes den grundvidenskabelige forskning som helhed samt dens samfundsmæssige rolle.

Foredragene er under trykning i 30 hæfter (3 bind). De ti første (à 13,10 kr.) udkom 1977-78, og titelark findes i hæfte 10. Nr. 11 udkom sidst i 1978, mens 12-15 publiceres to og to i vinteren 1979 (à 14,25 kr.).

Hæfterne kan købes i boghandelen, eller man kan abonnere ved henvendelse til forlaget og sikrer sig derved fortløbende portofri tilsendelse.

Titlerne er følgende:

1. Mogens Pihl: Hvad er grundvidenskab?
2. Erling Bjøl: Politik som videnskab.
3. Søren Egerod: Det fjerne Østens sprog – sammenhænge og påvirkninger.
4. C. Møller: Omvæltninger i fysikernes tankeværk i vort århundrede.
5. Arne Noe-Nygaard: Jordens nye ansigt.
6. Olaf Pedersen: De eksakte videnskabers historie.
7. P. Nørregaard Rasmussen: Økonomisk vækst.
8. Erik A. Nielsen: Hvad kan litteraturvidenskaben?
9. Ingmar Bengtsson: Musikvidenskab - nu og i fremtiden.
10. Ole Maaløe: Biologiens molekylære grundlag.
11. Bernhard Gomard: Retsvidenskabens opgaver og særpræg.
12. C. Overgaard Nielsen: Økologi som grundvidenskab.
13. Arild Hvidtfeldt: Religionssociologiens plads blandt humaniora.
14. Hans H. Ussing: Om årsagerne til elektriske fænomener i levende organismer.
15. Niels Thomsen: Historiske opinionsstudier.

Pris kr. 14,25 incl. 20,25 % moms.

ISBN 87-87696-15-0