

Bourdieu om det religiøse felt

Lene Kühle

Bourdieu on the religious field: Bourdieu's concept of the religious field has been heavily criticized for promoting a much too hierarchical and inflexible picture of religion. This article introduces what Bourdieu means by a religious field and argues that parts of the criticism reflect a too narrow understanding of what the concept of a religious field might imply. The notion of the religious field becomes however problematic in a situation of religious pluralism. In this case a concept of field of religious power, encompassing the relationship between positions in different religious fields may fruitfully be employed.

Key words: religious field, prophet, priest, sorcerer, field of power, criticism of Bourdieu, religion, pluralism

Bourdieus forhold til religion var paradoksalt. Det er i hvert fald en pointe, som mange af de artikler der beskæftiger sig med Bourdieus forhold til religion, har (Dianteill 2003; Lassen 2004; Verter 2004). Og der er ganske rigtigt noget paradoksalt ved Bourdieus interesse for religion. På den ene side skrev han ikke voldsomt meget om religion (selvom han dog trods alt har skrevet ti større eller mindre artikler omhandler religion¹), og han skrev aldrig et større værk om emnet. Bourdieus forhold til religion er blevet beskrevet som fjendtligt, og hans værker om religion som nogle af hans mest reduktionistiske, mindst sofistikerede og mindst anvendelige (Urban 2003: 355, Verter 2003: 151). Omvendt var Bourdieus første videnskabelige publikation faktisk en artikel om religion, nemlig en analyse af Molières stykke om Tartuffe, en hykler, der benytter sit foregivne religiøse engagement til at forføre og bedrage. Væsentligere er det imidlertid, at Bourdieu selv fremhæver, at han fik den afgørende ide til begrebet felt netop ved at læse Webers religionssociologi: "I constructed the notion of field both against Weber and with Weber, by thinking about the analysis he proposes of the relations between priest, prophet and sorcerer." (Bourdieu 2000: 177). Men væsentligst er det måske, at mange af Bourdieus begreber og eksempler er hentet fra religionens verden: Ortodoksi, ritual, tro, sakralisering osv.

¹ Se Reys kritik af at mange kommentatorer underdriver Bourdieus produktion om religion (2007: 59).

er alle centrale for Bourdieus begrebsverden. Det er således blevet gjort gældende, at det er svært at "name another general social theorist for whom metaphors and examples culled from the study of religion consistently play so great a role" (Verter 2003: 150). Ud fra dette synspunkt er det måske ikke så overraskende, at Bourdieu selv beskriver Blaise Pascal, 1600-tals matematiker, men også religiøs filosof og mystiker, som sin store inspirationskilde (Rey 2007: 33-34). Institutionaliseret religion gav Bourdieu givetvis – som de fleste andre sociologer – dystre fremtidsudsigter: Som en kirke uden troende og truet af konkurrence fra psykologi og terapeuter, mens "de religiøse mekanismer", kondenseret i begrebet symbolsk kapital, lever videre i stort set alle aspekter af socialt liv. På den måde er Bourdieus forhold til religion ingenlunde paradoksalt, men afspejler tværtimod præcist de fleste moderne samfundsforskeres position: Religion som sådan hører til i traditionelle ikke-moderne samfund, mens religionens indhold lever videre i moderne "Ersatzreligioner" (som fx nationalisme hos Benedict Anderson og Ernest Gellner) eller i moderne magtteknologier generelt (fx som pastoral magt hos Foucault), og samfundsforskeren kan derfor rettelig enten se bort fra den eller hjælpe dens forsvinden lidt på vej med en omgang religionskritik.²

Mange nutidige samfundsforskere har indset, at det har været en fejltagelse at forvente, at religionen ville forsvinde, og at man derfor med god grund kunne se bort fra den. Den som i disse tider ser bort fra religion "do so at their great peril" som Peter Berger (1999: 18), en af sekulariseringsteoriens arkitekter, som i de senere år har skiftet holdning, udtrykker det. Vi ved endnu ikke, om Bourdieu nåede at få indarbejdet disse nye indsigter i sin forskning, men noget kunne tyde på det, eftersom noget af det sidste, han arbejdede med inden sin død i 2002, netop var religion. Men hvad han konkret skrev, får vi først at vide i løbet af de næste par år, når en omskrivning af Bourdieus største artikel om religion formodentlig vil udkomme posthumt (Rey 2007: 146).³

De fleste religionsforskere, der har beskæftiget sig med Bourdieu, har plukket et eller flere begreber fra Bourdieus værktøjskasse (Rey 2007: 136). Det er en udmærket tilgang til Bourdieu, så længe begreberne bruges på en måde, der relaterer til "the backdrop of his larger body of work" (2007: 136). Det er især de bourdieuske begreber om habitus og praksis, der har vist sig nyttige (Rey 2007: 128), mens der er færre der har kunnet finde anvendelse for "det religiøse felt", som er blevet kritiseret for kun at fungere i situationer med stærke hierarkier og stor magtkoncentration hos præsterne. Jeg vil imidlertid tage et specifikt udgangspunkt netop i det religiøse felts dannelse og struktur, som Bourdieu beskriver det i to artikler fra 1971, "Genèse et

² Bourdieu valgte primært den første position, selvom Bourdieus interesse for Tartuffe-skikkelsen kan forstås som en metaforisk kritik af institutionaliseret religion (Rey 2007: 61). Bourdieus forhold til religion var dog ikke udelukkende negativt: Islam betragtes særdeles positivt i studiet af kabylernerne i Algeriet (Rey 2007: 62-3).

³ Ifølge Rey drejer det sig om en omskrivning af "Genèse et structure du champ religieux", som sandsynligvis vil blive udgivet under titlen "Maxwell's Devil. Structure and Genesis of the Religious Field" i et samleværk om Bourdieus feltteori (Rey 2007: 146).

structure du champ religieux"⁴ og "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber"⁵ og diskutere brugbarheden af begrebet om det religiøse felt. Jeg vil begynde med at præsentere Bourdieus begreb om det religiøse felt, derefter vil jeg fremstille den modtagelse og kritik som Bourdieus religionssociologi har mødt blandt religionsforskere. Dernæst vil jeg diskutere rimeligheden af kritikken og præsentere argumenter for at dele af kritikken måske bygger på en misforståelse af Bourdieus tilgang, men i hvert fald på en snæver læsning af Bourdieu. På dette grundlag vil jeg skitsere en Bourdieusk eller Bourdieu-inspireret religionssociologi, som måske kan have betydning for en bredere reception eller måske nytænkning af Bourdieu.

Det religiøse felts dannelse og struktur

Bourdieu beskriver i artiklen "Genèse et structure" sit udgangspunkt som en kombination af indsigter fra Durkheim, nemlig den erkendelse, at tro og viden (repræsentationer) udtrykker sociale omstændigheder og fællesskaber, og fra Weber, nemlig at forskellige grupper har forskellige interesser. Når man læser Bourdieus religionssociologi er det dog inspirationen fra Weber, der fremstår tydeligst. Bourdieus religionssociologi hviler for det første eksplicit på Max Webers teori om udviklingen af religion fra magi gennem en rationalisering af det religiøse budskab. Rationaliseringsprocessen begynder med urbaniseringen, som muliggør en religiøs arbejdsdeling i form af opkomsten af et præsteskab, som har tid til og mulighed for at reflektere over den religiøse tradition og systematisere den. Bourdieu tager for det andet et eksplicit afsæt i Webers begreber om præst, profet og magiker. Hvor Weber ser disse tre idealtypiske skikkelser isoleret, så fremhæver Bourdieu vigtigheden af at se dem i relation til hinanden: Præstens position kan kun forstås, hvis man ser hvordan han forsøger at bekæmpe og marginalisere henholdsvis profeten og magikeren, mens disses budskaber og positioner ligeledes ikke kan isoleres fra den kamp de indgår i om monopolet på at forme lægfolkets religiøse habitus. Kampen mellem præst, profet og magiker bliver således for Bourdieu billedet på kampene i de forskellige felter, hvor forskellige positioner – hver ud fra sit volumen af kapital – kæmper om akkumulation af kapital, men ikke mindst om indholdet af den religiøse kapital: Bl.a. hvilken uddannelse kvalificerer til at virke som religiøs ekspert,⁶ hvilken legitimitet og autoritet en position har (fx biskop), hvilke teologiske bøger, man bør have læst (og kan referere fra), hvilken religiøs kunst og arkitektur, der udtrykker sofistikation (og hvilke der er platte eller "for opstyltede"), og hvilke ord og fysiske fremtoninger, der udtrykker religiøs dannelse og modenhed i modsætning til det

⁴ Oversat til engelsk som "Genesis and structure of the religious field" i 1991. Denne oversættelse er dog fejlagtig på centrale steder. En mere akkurat oversættelse fra 2000 findes på tysk. En dansksproget parafraze af teksten kan findes i Callewaert 1998.

⁵ Oversat til engelsk i en let kommenteret og redigeret udgave som "Legitimation and structured interest in Weber's sociology of religion" i 1987, til tysk i 2000 og til dansk i nærværende nummer af *Praktiske Grunde*.

⁶ Relevante eksempler kunne her være den aktuelle diskussion om det er nødvendigt for en teolog at beherske både latin, græsk og hebraisk eller diskussionen om "uudannede" (og dermed illegitime) imamer.

sværmeriske og/eller populistiske. Den økonomiske kapital, som er til rådighed for individet, enten personligt eller gennem medlemskab i velhavende trossamfund, og den sociale kapital, som er forbundet med medlemskab af et teologisk slægtsdynasti (Lindhardt-klanen fx) eller kendskab, venskab og adgang til "at mødes over en kop kaffe", kan omveksles til religiøs kapital ved at muliggøre uddannelse, efteruddannelse og delagtighed i fastlæggelsen af religiøs kapital. Besiddelsen af religiøs kapital, som akkumuleret arbejde og magtpotentiale, afgør strukturen af det religiøse felt. Selvom Bourdieu med henvisning til Weber benytter tre begreber – præst, profet og magiker – til at beskrive forholdet inden for ekspertgruppen, ser beskrivelser af det religiøse felt undertiden bort fra magikeren (se fx Rey 2007: 78). Det er måske en naturlig konsekvens af, at Bourdieu generaliserer forholdet mellem præst og profet i begreberne ortodoksi og heterodoksi, mens Bourdieu tilsyneladende ikke på samme måde ser en generel position for magikeren i felternes generelle logik (se fx Bourdieu 1997: 118-119). Men magikerpositionen er på god vis med til at nuancere billedet af det religiøse felt.

Profeten og magikeren står begge i et modsætningsforhold til præsten, og "frelseskompetencer" er for begges vedkommende personbårne (i modsætning til præstens institutionelle adkomst til frelsesmidlerne) (Schultheis 2008: 41). Men hermed stopper ligheden. Hvor profeten tilbyder et produkt, som ligner præstens, i form af en eksplicit systematiseret doktrin som underlægger livet og verden en helhedsforståelse og arbejder for en systematisk integration af hverdagslivet omkring etiske principper, så arbejder magikeren på stedet med delvise og direkte midler på at løse problemer og helbrede sygdomme uden at have ambitioner om frelse (Bourdieu 1991: 25-26). Hvor præsten og profeten begge afviser, at deres budskaber og produkter kan købes for penge (selvom man naturligvis opfordres til at give en lille donation, men dette må ikke forstås som en betaling), gør magikerens afkald på direkte at kæmpe om den religiøse magt ham i stand til at modtage betaling for sine ydelser (Bourdieu 1991: 25). Profeten er ofte uddannet (og har dermed en habitus, der ikke er helt forskellig fra præstens), men forefindes ofte i en domineret position, fx tilhørende det lavere præsteskab, og netop denne position – qua sin analogi med den position, som dominerede klasser indtager i den overordnede samfundsorden – gør det muligt for ham i visse tilfælde at skaffe sig en større tilhængerskare. Profeten bryder med doxa, altså den usagte viden, for at omstrukturere feltets fordeling af kapital. Han kan kun skaffe sig tilhængere i det omfang, de kan genkende sig selv i ham, fordi hans habitus er i overensstemmelse med deres, og feltet er i oprør. Profeten er ikke en person med en særlig ekstraordinær personlighed, men en person i ekstraordinære omstændigheder. Han tilfører sjældent noget, som ikke allerede er en del af traditionen, men påstanden om et radikalt nybrud er ofte en del af profetens retorik (Bourdieu 1991: 34-5). Magikerens ambitioner er mindre. Han er forbundet med underklassen, især bønderne, og hans mål er ikke den symbolske magt, dvs. omvendelsen, men "to provide an expression for that which has no name in any scholarly language", nemlig den implicite praksisorienterede religiøsitet (Bourdieu

1991: 25). Om magikeren og magien siger Bourdieu, at magi er det, som man forsøger at ekskludere fra det religiøse felt. Dette gøres ofte ved at benævne det som magi eller som folkereligiositet, primitiv religion etc. Magikeren bidrager på sin vis selv til sin marginalisering ved at undsige systematiseringen af trosforestillinger og ritualer (teologiseringen) og bidrage med en verdensopfattelse – med appel til marginaliserede grupper i samfundet – af en ateoretisk og praktisk karakter. Men alene gennem sin eksistens indgår magikeren i kampen mellem eksperter, idet han/hun i sig selv indeholder modstanden mod at blive berøvet midlerne til religiøs produktion, som er iboende det religiøse felts struktur (Bourdieu 1991: 12).

Dannelsen af et religiøst felt befolket af religiøse eksperter går hånd i hånd med “the objective dispossession of those who are excluded from it and who, thereby, find themselves constituted as the laity... dispossessed of religious capital (as accumulated symbolic labor) and recognizing the legitimacy of that dispossession from the mere fact that they misrecognize it as such” (Bourdieu 1991: 9). Betegnelsen lægfolk benyttes derfor af Bourdieu som betegnelse for en “kapitalmangel” og dermed for en magtrelation. Lægfolkene er frataget religiøs kapital, men accepterer dette som legitimt. Præsterne kan styrke monopolet på religiøs kapital ved at hemmeligholde ritualer og fx holde den teologiske diskussion på et højt abstraktionsniveau. Præsterne konkurrerer med magikeren og profeten om at servicere lægfolket. Kampen i det religiøse felt angår ikke mindst “the monopoly over the administration of the goods of salvation and over the legitimate exercise of religious power as power durably to modify the representations and practices of laypersons by inculcating in them a religious habitus” (Bourdieu 1991: 23).⁷ Religiøs habitus er dispositioner for at handle og tænke på en bestemt religiøs vis og dermed “the most convincing place to locate belief” (Rey 2007: 128).⁸ Med Bourdieus begreber er det at være religiøs derfor simpelthen at have en religiøs habitus og kampen i det religiøse felt angår netop hvad religiøs tro og praksis skal være og hvem der har retten til at formidle den til lægfolket.

Der er således to væsentlige grupper af relationer, der strukturerer det religiøse felt ifølge Bourdieu, nemlig forholdet mellem ekspert og lægfolk og konkurrencerelationerne mellem eksperterne. Forholdet til lægfolket har status af en udvekslingsrelation, idet de religiøse eksperter søger monopol på at modellere lægfolkets verdensbillede ved at inkorporere en bestemt religiøs habitus i dem. Lægfolket på den anden side efterspørger legitimeringer og teodiceer. Det skal ikke forstås som en kynisk udnyttelsesrelation, men er snarere en udveksling, der bygger på en indforståethed mellem felt og habitusser. Men religion kan kun producere den objektivitet og effektivitet, som den gør, ved på samme tid at producere en miskendelse: “A religious practice or

⁷ Eller alternativt formuleret “the monopoly of the legitimate exercise of the power to modify, in a deep and lasting fashion, the practice and world-view of lay people, by imposing on and inculcating in them a particular religious habitus” (Bourdieu 1987b: 126).

⁸ Det er Reys pointe, at den popularitet som habitus har fået i religionsforskningen netop skyldes den lette omsætning af habitus til tro: “Thanks to Bourdieu, we can finally say that religious belief has a home” (Rey 2007: 128).

ideology can by definition exert the strictly religious effect of mobilization correlative to the effect of consecration, only to the extent that the political interest that determines and supports it remains dissimulated both to those who produce it and who receive it" (Bourdieu 1991: 21). Centralt i forståelsen af det religiøse felt er således en religiøs alkymi, der omformer og skjuler politiske og økonomiske forhold både for de religiøse eksperter og for lægfolket. Bourdieu giver selv et godt eksempel på dette i et kort essay om "biskoppernes latter". Bourdieu undersøger, hvordan den katolske kirke, som en del af det religiøse felt, fungerer som en virksomhed med en økonomisk dimension, som er bygget op omkring fornægtelsen af denne økonomiske dimension. Bourdieu hævder, at den religiøse alkymi forvandler rengøring af kirken fra et praktisk og hygiejnisk forehavende til en hellig opgave, og charterrejser til pilgrimsrejser og åndelige ekspeditioner ("opdagelse af økumenien", "i Paulus' fodspor", "mødet med Den ortodokse Kirke" (Bourdieu 1997: 206). Ligeledes opfattes præstegeneringen ikke som en profession, men som et kald og stillingen som biskop opfattes som andet end en forfremmelse: Biskopperne ler, når Bourdieu antyder det: "Lad os hellere kalde den en anerkendelse" (Bourdieu 1997: 209). Bourdieus pointe er hverken, at præsterne bevidst og kynisk udnytter lægfolket (for udnyttelsen er hverken særlig bevidst eller kynisk), eller at den økonomiske logik er styrende for den religiøse (for selvom Bourdieu nok vil hævde det er tilfældet i sidste ende, så påpeger Bourdieu jo netop den symbolske økonomis relative uafhængighed). Bourdieus anliggende er at pege på det kollektive religiøse arbejde, der kræves for at opretholde den miskendelse af de objektive økonomiske forhold, som det religiøse felt ifølge Bourdieu bygger på.

Bourdieu's forståelse af religion er blevet kritiseret for sin reduktionisme, nemlig at "religion is reduced to a single function, that of consecrating the social order as a structure governing relations between groups and classes" (Hervieu-Léger 2000: 110). Men Bourdieus vægtlægning på religionens rolle som legitimerende magt er mere end en simpel påstand om, at religion legitimerer magthavernes position: Religion er for Bourdieu sindbilledet på den symbolske magt, som et symbolsystem kan udøve i forhold til alle verdens aspekter. Religion kan legitimere kongens magt, men religion kan også "empower" dem, der gør op med kongen, selvom dette forekommer sjældnere end det første.

Kritikken af Bourdieus religionssociologi

Bourdieu's religionssociologiske værker er ikke blevet modtaget særlig vel inden for religionsvidenskaben. Det er især Bourdieus forestilling om det religiøse felt, som den præsenteres i "Génèse et structure du champ religieux" fra 1971, som har stået for skud. Den generelle kritik er, at Bourdieus religionssociologi er "first and foremost, a sociology of Catholicism" (Dianteill 2003: 535). Hermed menes formodentlig flere forskellige ting. For det første påpeges det ofte, at Bourdieu laver et alt for stort skel mellem præster og lægfolk. Bourdieu kritiseres for at have en "categorical, top-down model of cultural production" (Dillon 2001: 412), som overser, at der kan være en

folkelig religiøs kapital og dermed reducerer lægfolket til forbrugere (Rey 2007: 124-6). For det andet påpeges det ofte, at Bourdieus opfattelse af konkurrencesituationen er forenklet, og at Bourdieus ide om det religiøse felt er "vitiated by his essentially Latin view of priests tending to enjoy a monopoly, or at least a dominance, in the religious field" (Robertson 1992: 154). Begge disse kritikpunkter ligger formodentlig bag kritikken af Bourdieus religionssociologi som centreret om en "church" (Verter 2003: 151). For det tredje kan der i kritikken ligge en kritik af Bourdieus "manglende modernitetsteori". Eller som Bradford Verter beskriver det i en artikel: Bourdieus begreber er "too rigid to account for the fluidities of today's spiritual marketplace" (Verter 2003: 151).

I forhold til den første kritik, altså kritikken af Bourdieus fremstilling af forholdet mellem lægfolk og religiøse eksperter mener jeg, at den i hvert fald delvist bygger på en forsimplet læsning af Bourdieu. Bourdieu er udmærket klar over, at lægfolk også kan være producenter af religion, fx nævner han at kritikken mod kirken ikke alene kan komme fra profeterne, men forenes med "intellectual criticism of certain categories of laypersons" (Bourdieu 1991: 31), ligesom han også gør opmærksom på, at der til tider kan opstå et subfelt, hvor det teologiske budskab er produceret med andre teologer for øje snarere end med henblik på lægfolket" (Bourdieu 1991: 27). Helt konkret fremhæver han, at det religiøse felt kan forefindes i to ekstreme tilstande: total monopolisering af præster og autoproduktion:

Different social formations can be arranged – according to the degree of development and differentiation of their religious apparatus, that is, the objective solicitations mandated to assure the production, reproduction, conservation, and diffusion of religious goods – according to their distance from two extremes: *Religious self-sufficiency*, on the one hand and, on the other, *complete monopolization* of religious production by the specialist (Bourdieu 1991: 9-10).

Bourdieu hævder, at man i den første form for kapitalfordeling vil fokusere på praktisk beherskelse af ideer og handlinger, og verdensopfattelsen vil blive overbragt gennem myter snarere end gennem systematiserede tankesystemer. I den anden form for kapitalfordeling vil der derimod være en vægtlægning på formaliseret religiøs uddannelse, på et korpus af teoretisk, systematiseret viden og egentlige religiøse ideologier (teogonier, kosmologier og teologier) som er resultatet af præsteskabets intellektuelle systematiseringer og fortolkninger (Bourdieu 1991: 10). Svaret er derfor, at Bourdieu har to skel, en skelnen mellem lægfolk og eksperter, og en skelnen mellem religiøse producenter og religiøse konsumenter. Det religiøse felt handler om den religiøse produktion. I nogle konkrete historiske tilfælde vil de professionelle, de religiøse eksperter, være stort set de eneste, der producerer religion, mens de "uprofessionelle", lægfolket, i andre tilfælde deltager mere aktivt i produktionen af religion. Det religiøse felts karakteristika ville måske fremstå tydeligere, hvis det i analogi med andre kulturelle produktionsfelter netop betegnes som det religiøse produktionsfelt.

Ligeledes kan den anden del af kritikken af Bourdieus religionssociologi ret nemt affærdiges. Bourdieu siger intetsteds, at præsterne altid er i en monopolposition, men at præsterne og kirken mere eller mindre succesfuldt forsøger at "prohibit more or less completely the entry into the market of new enterprises of salvation" (Bourdieu 1991: 23). Det er netop det, der er styrken ved Bourdieus tilgang, at den altid anerkender tilstedeværelsen af forskellige religiøse positioner, og at den dominerende position altid kan udsættes for intellektuel og eksplicit kritik (i form af profeten) eller praktisk og implicit (i form af magikeren). Evnen til at forhindre adgangen til feltet vil variere i tid og sted og dermed vil heller ikke præstens position som indehaver af monopol være uforandret.

I forhold til det tredje kritikpunkt om, at religion i en moderne verden næppe kan beskrives adækvat med begreber som fx præst, profet og magiker vil jeg lade svaret være mere åbent. Det er klart at fx begreberne profet og magiker stammer fra en vestlig kristen kontekst og derfor er håbløst etnocentriske. Dermed fremstår de måske også en anelse anakronistiske i en global verden, men det er et problem som ikke alene Bourdieus religionssociologi må kæmpe med, men noget som enhver religionsforskning og enhver sociologi må forholde sig til. Det er indlysende, at Bourdieu blot benytter disse betegnelser som generelle betegnelser for religiøse positioner, som han især finder eksempler på i den franske, vestlige og kristne, kontekst.⁹

På den ene side kan man langt fra hævde, at Bourdieus tilgang ikke skulle tage hensyn til, at religionens position og form kan og måske vil ændre sig i moderne samfund. Faktisk er Bourdieu fremkommet med enkelte bemærkninger om, at religionen ændres radikalt, og at man måske endda kan se frem til at "the dissolution of what is religious becomes visible in societies moving towards secularisation." (Dianteill 2003: 544). Dette skulle være tilfældet i nutidens Frankrig, hvor fx psykologers konkurrerende påstand om sjælens frelse for Bourdieu signalerer en fuldstændig transformation af det religiøse felts logik gennem det religiøse felts grænsers opløsning, og det religiøse felts indplacering i et større "champ de manipulation symbolique", dvs et felt for symbolsk manipulation (Bourdieu 1987a: 119-20).

Bourdieu er således åben for, at det religiøse felt kan antage helt forskellige former. Det er nok lidt uklart, præcis hvordan Bourdieus påstand om nutidens religion skal forstås. Der er enighed om, at det i hvert fald ikke skal forstås sådan, at religionen forsvinder (Dianteill 2003: 543; Rey 2007: 105; Schultheis 2008: 47), og at religion i hvert fald i Frankrig lever videre dels som religiøse institutioner, hvor den katolske kirke dog ifølge Bourdieu nærmer sig en kirke uden troende (Dianteill 2003: 546). Påstanden om det religiøse felts udflydende grænser henviser til, at religionen

8 Callewaert har faktisk argumenteret for, at "Genèse et structure" netop kun omhandler den konkrete genese af et konkret religiøst katolsk felt i Vesteuropa. Callewaerts argument er at det er Bourdieus normale procedure ikke på forhånd at gøre antagelser om et specifikt felts struktur, men i stedet at undersøge dette i en konkret social kontekst (1998: 30).

har fået konkurrence på påtvivelsen af et bestemt livssyn og levevis, og at kirken og gejstligheden, som førhen var de dominerende, nu er blevet de dominerede, underlagt en disciplinering legitimeret af videnskaben, men som ofte hverken er mere eller mindre videnskabelig end de religiøse autoriteters disciplinering (Bourdieu 1987a: 123). Fremkomsten af mange forskellige veje til kroppen og sjælens frelse, fra medicin, filosofi, kampsport og yoga til psykoanalyse og sexologi, udfordrer, sammen med udbredelsen af uddannelse, de hierakiske stukturer i det religiøse felt og gør "ekspert-religiøsitet" tilgængelig for en voksende ny middelklasse, som forholder sig synkretistisk og individualistisk til religion (Schultheis 2008: 45-6).

På den anden side vil jeg hævde, at Bourdieus fremstilling af religion har mindst en mangel, som måske især fremtræder tydeligt i moderne samfund, og det er vanskeligheden ved at inkorporere forestillingen om religiøs pluralisme. Problemet ligger ikke så meget i, at Bourdieus tilgang som sådan er monolitisk. Det fremgår vel klart ovenfor, at det er den slet ikke, men i at den indlejrer pluralismen i det religiøse felt netop ved at tale om *det* religiøse felt frem for *de* religiøse felter. Men er der ikke også en religiøs pluralisme mellem felter? Er der ikke eller kan der ikke i det mindste være både et muslimsk, et kristent og et buddhistisk felt i fx Danmark? Benyttelsen af betegnelsen "det religiøse felt", som om det er givet, at der i alle sammenhænge findes et religiøst felt, peger på en essentialisering af feltbegrebet som ligger Bourdieu fjernt. I en empirisk sammenhæng synes tanken om, at der kan være flere religiøse felter heller ikke at være fremmed for Bourdieu. I artiklen "La Sainte Famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir", som Bourdieu skrev i 1982 i samarbejde med Monique de Saint Martin, benytter han således udover betegnelsen det religiøse felt (*le champ religieux* (15, 21, 28, 29, 38)) også begreberne *champ épiscopal* (5, 29), *champ ecclésiastique* (5), *champ clérical* (16), *champ des laïcs* (30), *champ des théologiens* (25) og *champ du pouvoir religieux* (38). Selvom meningen med at anvende alle disse betegnelser ikke står helt klart og selvom relationen mellem disse forbliver uafklaret,¹⁰ er det vel rimeligt at konkludere at Bourdieu også selv erkendte, at den simplicitet som begrebet det religiøse felt implicerer, i en empirisk sammenhæng hurtigt transformeres til en væsentlig større kompleksitet.

Men Bourdieus tale om forskellige religiøse felter har ikke efterladt særlige spor blandt religionsforskere. Otto Maduro, som har beskæftiget sig med fremkomsten af et religiøst felt i kolonitidens Mellemamerika håndterer tilstedeværelsen af såvel kristendom som traditionelle religiøse verdensbilleder ved at beskrive det religiøse felt som opdelt (Maduro 1982).¹¹ Bradford Verter foreslår at håndtere religiøs mangfoldig-

¹⁰ Det biskoppelige felt, *champ épiscopal*, er placeret som i et system af kinesiske æsker inden i det religiøse magtfelt, som igen er placeret indeni det religiøse felt (38). Logisk set er *champ clérical*, det klerikale felt vel et større felt end det teologiske felt og det biskoppelige felt. Så er der lægfolkets felt, som måske sammen det klerikale felt udgør kirkens felt? Bourdieu betegner måske lidt overraskende det religiøse magtfelt som kirken (43). Denne artikel viser, hvorfor Bourdieu er blevet beskyldt for en overdriven 'produktion' af forskellige felter (Swartz 1997: 122).

¹¹ Rey gør det samme i såvel beskrivelsen af fremkomsten af profeten Romaine-la-Prophétesse i kolonitidens Congo (Rey 2007: 117-120) og sameksisten af kristendom og indiansk religion i kolonitidens New England (2007: 81-106) og med god grund, da både Maduro og Rey beskæftiger sig med religion

hed ved at introducere en overordnet form for kapital, "spiritual capital" som udtrykkes som såvel populær som mystisk/esoterisk og alternativt såvel som traditionel (Verter 2003: 161).

Forskellige religiøse eksperter deltager i kampen om "den sande tro" ud fra forskellige magtpositioner, men talen om *det* religiøse felt skygger for en vigtig erkendelse: Der er forskel på hvordan en folkekirkepræst af grundtvigsk observans forholder sig til en folkekirkepræst af indre missionsk observans, og hvordan en folkekirkepræst af grundtvigsk observans forholder sig til en imam af ikhwan (Det Muslimske Broderskab) observans. Hvor relationen mellem de to folkekirkepræster netop tager den ovenfor beskrevne form, og hvor relationen mellem en imam med sympatier for Det Muslimske Broderskab og en imam fra den tyrkiske, sekularistiske, statsinstitution Diyanet kan gøre det samme, kan man overveje om ikke mødet mellem en repræsentant for islam og en repræsentant for Folkekirken måske handler om noget helt andet, nemlig om relationen mellem to uafhængige størrelser, som ikke umiddelbart kan indplaceres i det religiøse felt på linje med relationen mellem to imamer eller to folkekirkepræster.

Det er for så vidt ikke særlig opsigtsvækkende at hævde, at der måske kan være mange forskellige religiøse felter i et samfund. Dette er allerede implicit antaget i den almindelige brug af betegnelser som "det folkekirkelige felt" jf. fx Wilken 2006 og dokumenteret af en række empiriske studier især om det muslimske felt (Kühle 2004; Liengaard 2008; Peter 2006; Østergaard 2004), selvom dette slet ikke har betydet, at betegnelsen "det religiøse felt" er gået af brug. Væsentligt er det dog, at spørgsmålet om hvorvidt der findes et muslimsk felt (eller et buddhistisk eller frikirkeligt), altid er et empirisk spørgsmål: Eksisterer der den slags relationer og konkurrenceforhold, den form for specifik kapital og specifikke adgangskrav, som gør, at man kan beskrive det som et (lokalt, nationalt eller internationalt) felt?

Påstanden om, at der kan være mere end et religiøst felt, leder automatisk til spørgsmålet om, hvad forholdet er mellem de forskellige religiøse felter. På den ene side er det indlysende, at de kapitalformer, der er på spil i et givet felt "tilhører" dette specifikke religiøse felt. På den anden side er det vel indlysende, at religiøs habitus og religiøs kapital forbundet med de forskellige felter har en eller anden sammenhæng, nemlig den sammenhæng der drejer sig om, at de defineres som religiøse. Men hvordan vil denne sammenhæng mon afspejle sig i eksistensen af felter? Jeg vil foreslå, at man introducerer begrebet det religiøse magtfelt som betegnelse for det metafelt, der beskriver relationerne mellem de konkrete religiøse felter.

under kolonialismen, hvor kun kristendommen opfattes som en rigtig religion, mens andre religiøse udtryk mere eller mindre direkte bekæmpes. Bourdieu understreger gennem brug af et citat fra Weber, at magikerens position ofte opstår ved "the suppression of a cult, by a priestly or secular body... reduced the old gods to the status of 'demons'" (Bourdieu 1987b: 129). Mit argument er imidlertid, at dette ikke holder, når den religiøse diversitet netop ikke undertrykkes, men beskyttes af religionsfrihed.

Magtfeltet

Begrebet om det religiøse magtfelt, som det foreslås her, trækker på begrebet om det generelle magtfelt. Bourdieu introducerer begrebet *champ du pouvoir*, magtfeltet, i begyndelsen af 1970'erne, men begrebet udfoldes først i større omfang i *State Nobility [La Noblesse d'état: grande écoles et esprit de corps]* fra 1989. Bourdieu definerer i *State Nobility* magtfeltet som

a field of forces structurally determined by the state of relations of power among forms of power, or different forms of capital. It is also, and inseparably, a field of power struggles among holders of different forms of power, a gaming space in which those agents and institutions possessing enough specific capital (economic and cultural capital in particular) to be able to occupy dominant positions within their respective fields confront each other using strategies aimed at preserving or transforming these relations of power (1996: 264).

Det centrale kendetegn for magtfeltet er således, at det er her kapitalformerne fra de forskellige felter stilles over for hinanden og deres indbyrdes hierarki installeres. Det er modsat almindelige felter ikke akkumulationen eller forsøget på at monopolisere en bestemt kapitalform, som kampen drejer sig om (Bourdieu 1996: 265). Kampen i magtfeltet angår en værdisættelse af de forskellige kapitalformer vis-a-vis hinanden, og Bourdieu betegner derfor magtfeltet som et slags metafelt (Bourdieu 1997: 106). Bourdieu omtaler dette som, at der opstilles en særlig omvekslingskurs eller bytteværdi mellem de forskellige kapitalformer (Bourdieu 1997: 55).

Det religiøse felt	Det religiøse magtfelt
Konstitueret af relationer mellem forskellige positioner inden for en specifik religion eller religiøs gruppe Kampen angår indholdet af en specifik religiøs kapital Målet er magten til at forme lægfolkets habitus Eksempler på strategier: mission, økumeni, teologisk kamp om den sande fortolkning, forsøg på at ekskludere andre religiøse positioner som (for eksempel) 'illegitim kristendom'	Konstitueret af relationer mellem forskellige positioner indtaget af repræsentanter fra forskellige religioner Kampen angår vekselkursen mellem forskellige religiøse kapitaler Målet er samfundsmæssig anerkendelse som en betydelig og værdifuld religiøs tradition Eksempler på strategier: dannelse af religiøse interesseorganisationer, interreligiøs dialog, kritik af andre religioner, forsøg på at ekskludere andre religioner som 'illegitime religioner'

Jeg benyttede i min afhandling *A theoretical and empirical study of the development of religious pluralism* fra 2004 begrebet "det religiøse magtfelt" som betegnelse for et

metafelt, hvori de forskellige religiøse kapitalformer blev værdisat. I afhandlingen forsøger jeg at spore fremkomsten af et religiøst magtfelt i Danmark fra 1700-tallet til i dag. Det religiøse magtfelt adskiller sig på en række områder fra det religiøse felt (se skema ovenfor). Det religiøse magtfelt er konstitueret af relationer mellem indehavere af forskellige former for religiøs kapital, kristen, muslimsk, buddhistisk eller hvad det nu måtte være (dette er naturligvis et empirisk spørgsmål). Kampen i det religiøse magtfelt angår – modsat kampen i det religiøse felt – ikke lægfolket som sådant, men de forskellige religioners samfundsmæssige position og værdi. Det religiøse magtfelt kan således forstås dels som et metafelt, der relaterer de forskellige religiøse felter og dels som en del af det generelle magtfelt, nemlig det subfelt, hvor kampene om hvad religiøs kapital er, og hvad religion er, udspilles.

De dominerende i det religiøse magtfelt vil derefter kunne indtræde i det generelle magtfelt som repræsentanter for det religiøse og dermed definere, hvad religion er i det overordnede magtfelt og hermed i samfundet generelt.

Konklusionen på min afhandling var, at et religiøst magtfelt opstod i Danmark ca. 70 år efter den første Grundlov i 1849. Selvom der fandtes religiøse minoriteter i Danmark før dette tidspunkt, så var de "tålt", men ikke anerkendt, ikke en del af det offentlige rum. Det religiøse magtfelt der opstod fra 1930'erne, var et felt bestående af relationer mellem frikirker. De forskellige frikirker havde også haft relationer med hinanden og med grupperinger inden for folkekirken før. Baptister, Grundtvigianere og personer fra Indre Mission og pinsekirken havde kæmpet mod hinanden og ikke mindst mod mormoner om danskernes religiøse præference og om at definere, hvad sand kristendom er. Selvom baptister, metodister og tilhængere af Missionsforbundet måske ikke er enige i alle aspekter af, hvordan kristendommen bør praktiseres, kan man måske godt alligevel forenes i forsøget på at opnå en bedre samfundsmæssig position. Det første samarbejde i 1930'erne, der dannede grundlaget for etableringen af Frikirkerådet, drejede sig om at opnå ætertid i radioen. De nye former for relationer, der opstår mellem frikirkerne fra 1930'erne, er ikke funderet (i hvert fald ikke direkte) på konkurrence om det religiøse marked, men snarere på forståelse af nyttigheden af at samarbejde. Men det er ikke alle, der vil samarbejde, og det er ikke alle, som man vil samarbejde med, så med samarbejdet opstår også kategoriseringer og positioneringer af religioner. Fra 1990'erne sker der ændringer i det religiøse magtfelt. Fremkomsten af et nyt felt, det muslimske felt, som er kendetegnet ved en kamp om autoritet og en mangel på repræsentativ magt samt fremkomsten af et nyt statsligt system af anerkendelse/godkendelse af trossamfund betyder en transformation af de mellemreligiøse relationer. Selve systemet med anerkendelse går tilbage til 1849-grundloven, men først fra 1990'erne tillægges systemet en sådan klassificerende og kategoriserende magt, at man kan tale om fremkomsten af et religiøst magtfelt centreret om de anerkendte/godkendte trossamfund. Støttet af etableringen af nye økumeniske og fælleskirkelige organisationer er det frikirkelige magtfelt blevet erstattet af et bredere religiøst magtfelt med nye inklusions- og eksklusionsmekanismer og med mulige "eksistensbetingelser" for de religiøse grupper. Jeg fandt, at begrebet om det

religiøse magtfelt var en særdeles tilfredsstillende måde at beskrive relationer mellem religioner, forstået som religiøse felter. Men der kan naturligvis gøres kritiske indvendinger imod ideen om det religiøse magtfelt, som det beskrives her. Er det berettiget at betegne det religiøse magtfelt som et magtfelt? Er det religiøse magtfelt ligesom det overordnede magtfelt knyttet stærkt til statsdannelsesprocesser? Hvad betyder det, og hvordan indarbejdes det, at visse religiøse grupper har stærke transnationale bånd? Bidrager begrebet om det religiøse magtfelt til at få øje på særlige relationer eller særlige mekanismer som man ellers ville have overset? Disse spørgsmål skal selvfølgelig besvares, ligesom andre spørgsmål om nyttigheden af begrebet som det religiøse felt kan og skal.

Konklusion

Jeg har i denne artikel argumenteret for, at en stor del af kritikken af Bourdieus religionssociologi skyldes en for firkantet læsning af, hvad Bourdieu virkelig skrev om religion. Jeg skal ikke benægte, at Bourdieus værker om religion på sin vis er nogle af hans mindst sofistikerede. Modsat det som Bourdieu har skrevet om fx det litterære felt eller universiteternes felt, så bygger det kun i begrænset omfang på grundige empiriske undersøgelser. Men jeg vil argumentere for, at begrebet om det religiøse felt, som Bourdieu beskriver det, sagtens kan fungere som udgangspunkt for undersøgelser af de fleste – om ikke alle - former for (differentieret) religion. Det kræver dog, at man ikke har en alt for dogmatisk tilgang til sagen.

Lene Kühle er Lektor, ph.d., Afdeling for religionsvidenskab, Aarhus Universitet, lk@teo.au.dk

Referencer

- Bourdieu, Pierre 1987a. La dissolution du religieux. In *Choses dites*, 117-123. Paris: Editions du Minuit.
- ____ 1987b. Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion. In *Max Weber, Rationality and Modernity*, red. Scott Lash, Sam Whimster, 119-136. London: Allan & Unwin.
- ____ 1991. Genesis and structure of the religious field [Genèse et structure]. *Comparative Social Research* 13: 1-44.
- ____ 1996. *The State Nobility: Elite schools in the field of power* [Noblesse d'état: Grandes écoles et esprit de corps.]. Stanford, CA: Stanford University Press.
- ____ 1997. *Af praktiske grunde: Omkring teorien om menneskelig handlen* [Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action]. København: Hans Reitzels forlag.
- ____ 2000. *Pascalian meditations*. Cambridge, UK: Polity Press.
- ____ 2000b. Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, red. og oversætt. S. Egger, A. Pfeuffer og F. Schultheis. Konstanz: UVK.

- Bourdieu, Pierre & Monique de Saint-Martin 1982. La Sainte Famille: l'épiscopat français dans le champ du pouvoir. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 44/45: 1-53.
- Callewaert, Staf 1998. *Bourdieu-studier II*. Københavns Universitet Amager: Institut for Filosofi, Pædagogik og Retorik.
- Dianteill, Erwan 2003. Pierre Bourdieu and the sociology of religion: A central and peripheral concern. *Theory and Society* 32, (5): 529-49.
- Dillon, Michelle 2001. Pierre Bourdieu, religion, and cultural production. *Cultural Studies - Critical Methodologies* 1, (4): 411-29.
- Hervieu-Léger, Danièle 2000. *Religion as a chain of memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Kühle, Lene 2005. *Out of Many, One. A theoretical and empirical study of religious pluralism in Denmark from a perspective of power*. Dept. of the Study of Religion, Faculty of Theology.
- Lassen, Søren 2004. Pierre Bourdieu uden for og inden for religionshistorien. *Religion* (1): 34-44.
- Liengaard, Inge 2008. *Normalt er islam jo en fælles ting – religiøse autoriteter og etableringen af et islamisk felt i Danmark*. Aarhus Universitet: Det Teologiske Fakultet.
- Maduro, Otto 1982. *Religion and social conflicts*. New York: Orbis Books.
- Peter, Frank 2006. Leading the community of the middle way: A study of the Muslim field in France. *The Muslim World* 96, (4): 707-36.
- Rey, Terry 2007. *Bourdieu on religion. Imposing faith and legitimacy*. London & Oakville: Equinox.
- Robertson, Roland 1992. The economization of religion? Reflections on the promise and limitations of the economic approach. *Social Compass* 39, (1): 147-57.
- Schultheis, Franz 2008. Salvation Goods and Domination: Pierre Bourdieu's Sociology of the Religious Fields. In *Salvation Goods and Religious Markets. Theory and Applications*, red. Jörg Stolz, 31-50. Bern: Peter Lang.
- Swartz, David 1997. *Culture & power: The sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: University of Chicago Press.
- Urban, Hugh B. 2003. Sacred capital: Pierre Bourdieu and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion* 15, (4): 354-89.
- Verter, Bradford 2003. Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu. *Sociological Theory* 21, (2): 150-74.
- _____ 2004. Bourdieu and the Bauls reconsidered. *Method & Theory in the Study of Religion* 16, (2): 182-92.
- Wilken, Lianne 2006. *Bourdieu*. Roskilde: Roskilde Universitetsforlag.
- Østergaard, Kate 2004. Muslim women in the Islamic field in Denmark. Interaction between converts and other Muslim women. *Nordic Journal of Religion and Society* 1: 5-28.