

DAREN KEMP og JAMES R. LEWIS (red.), *Handbook of New Age*, i serien *Brill Handbooks on Contemporary Religion 1*, serieredaktør James R. Lewis, Brill, Leiden og Boston, 2007, x + 486 sider, €143.

MURPHY PIZZA og JAMES R. LEWIS (red.), *Handbook of Contemporary Paganism*, i serien *Brill Handbooks on Contemporary Religion 2*, serieredaktør James R. Lewis, Brill, Leiden og Boston, 2009, x + 649 sider, €148.

Brill lancerede i 2007 en ny bogserie, *Brill Handbooks on Contemporary Religion*. Det erklærede mål med serien er at udgive ”cutting-edge scholarship” og udstikke nye retninger for forskningen i samtidsreligion (”contemporary religion”), forstået som religion i den vestlige verden siden 1960erne. De to første udgivelser i serien, *Handbook of New Age* og *Handbook of Contemporary Paganism*, fokuserer begge på nye og alternative former for samtidsreligion, og det vil også gælde kommende håndbøger i serien, fx *Handbook of Hyper-Real Religions* (udkommer 2012). Andre håndbøger tager nye bevægelser inden for mere konventionelle religioner op, fx *Handbook of Mega-Churches* (planlagt), eller temaer, som går på tværs af religiøse traditioner, fx *Handbook of Religion and the Authority of Science* (2011).

Handbook of New Age er et imponerende værk fyldt med særdeles læseværdige artikler, både i form af genoptrykt materiale og artikler skrevet specielt til håndbogen. Rækken af eksperter inden for feltet, som har bidraget til håndbogen, er imponerende og omfatter Wouter J. Hanegraaff, Steven Sutcliffe, J. Gordon Melton, Adam Possamai, James R. Lewis, Christopher Partridge, Marion I. Bowman og Olav Hammer. Som det altid er tilfældet med denne slags antologier, svinger kvaliteten af bidragene, og en del af det tidligere publicerede materiale fremstår her noget ude af kontekst. Men det er mindre skønhedsfejl.

Håndbogen består af 22 artikler, som falder i fem sektioner: 1. Introduction, 2. New Age and Social-Scientific Research, 3. New Age, Culture, and Society, 4. Global Aspects of New Age og 5. New Age and Worldviews. Tre genoptryk af stærke, historiske artikler findes i sektion 1: Sutcliffe skitserer New Age-bevægelsens oprindelse i mellemkrigstiden, Hanegraaff kortlægger New Age-religionen, som den så ud i 1980erne, og Melton diskuterer transformation af New Age siden den såkaldte harmoniske konvergens (Harmonic Convergence) i 1987, væk fra millenarisme og i retning af den kulturelle mainstream.

Mere fascinerende end de historiske oversigter finder jeg de artikler i håndbogen, som behandler aspekter af New Age fra sociologiske, antropologiske og psykologiske synsvinkler. De sociologiske artikler findes i sektion 2, som åbnes af Liselotte Frisks meget brugbare anoterede bibliografiske oversigt over de (få) kvantitative studier af New Age, der er foretaget – mest i England og Sverige. I samme sektion diskuterer både Adam Possamai og Dominic Corrywright det alternativt spirituelle miljøes sociale organisation. Possamai udvikler en værdifuld typologisk matrix over kultformer, som tager motivationen (somme tider et simpelt ønske om underholdning) med i betragtning. Medredaktør James Lewis’ artikel, den bedste i sektion 3, indeholder et antal interessante ideer om det komplekse forhold mellem New Age og videnskab, inklusiv en sammenligning af Max Webers og Olav Hammers ideer om legitimering af religioner.

Artiklerne i sektion 4 samt Adrian Ivakhivs artikel udgør fem antropologiske case studier af New Age på specifikke lokaliteter verden rundt. Tre af artiklerne fokuserer på hellige steder:

Bowman ser på Glastonbury, England, Ivakhiv på Sedona, Arizona, og Mikael Rothstein på Hawaii. De to øvrige artikler behandler receptionen af New Age (forstået som en anglo-amerikansk importkult) i Latinamerika (María Julia Carozzi) og Japan (Inkel Prohl). Disse artikler indeholder et væld af skarpe observationer af lokale detaljer, som især Bowman og Carozzi formår at udvikle til teoretiske ideer. Imod teoretikere, som hævder, at religiøs eklekticisme og pragmatik er unik for den globaliserede, postmoderne tilstand, gør Bowman for eksempel gældende, at folkereligion ("vernacular religion") altid har været eklektisk og pragmatisk. Globaliseringen har ikke ændret denne religionsforms dynamik, men alene dens geografiske horisont. Carozzi noterer, at New Age-værdier som individuel autonomi og permanent, social cirkulation er i overensstemmelse med generelle, kulturelle værdier i Nordamerika og Vesteuropa, men i konflikt med de mere fællesskabsorienterede latinamerikanske værdier. I Latinamerika kræver New Age-engagement derfor en egentlig omvendelse.

New Age-psykologi er repræsenteret i håndbogen ved en enkelt meget interessant artikel af Miguel Farias og Pehr Granqvist. På baggrund af forskning udført af Granqvist og kolleger i Stockholm viser forfatterne, at folk med ængstelig/ambivalent og desorganiseret tilknytning oftere er aktive i New Age og har New Age-forestillinger. På baggrund af forskning udført af Farias og kolleger i Oxford viser de yderligere, at skizotypisk personlighed kan forudsige engagement i New Age. Det er imidlertid ikke overraskende, idet tendens til magisk tænkning, fx tro på, at overnaturlige kræfter virker i verden, og at alle hændelser er meningsfuldt forbundne, er et af de definerende træk ved skizotypisk personlighed i første omgang. Selvom forfatterne mener, at årsagen til visse individers tendens til en magisk tolkning af verden skal findes i disse individers personlighed snarere end i deres miljø, indrømmer de, at det forbliver et åbent spørgsmål. Det ville have været interessant, hvis Farias og Granqvist havde diskuteret deres resultater og ideer over for Tanya Luhrmanns teori, i *Persuasions of the Witch's Craft* (1989), om en magisk kognitiv stil som et tillært resultat af sekundær socialisering og 'fortolkningskred' ("interpretive drift").

Det er værd at fremhæve to væsentlige temaer, som ofte overses i New Age-forskningen, men som heldigvis behandles i flere artikler i håndbogen. Det første tema gælder forholdet mellem New Age og kristendommen, som navnlig diskuteres af Marion Bowman og medredaktør Daren Kemp. Diskussionen er interessant, fordi den kvalificerer Paul Heelas og Linda Woodheads konklusion fra *The Spiritual Revolution* (2005), at det kongregationelle domæne ("congregational domain") og det holistiske miljø ("holistic milieu") er to strengt adskilte størrelser. Kemp og Bowman viser, at selv om det kongregationelle domæne og det holistiske miljø måske udgør adskilte sociale sfærer, forhindrer dette forhold ingeniende overførsler af diskursive og rituelle elementer mellem miljøernes traditioner. New Age-tankegods findes i det kongregationelle domæne (Kemp), og kristne ideer i det holistiske miljø (Bowman). Kombinationer af kristendom og New Age er naturligvis endnu tydeligere blandt de mange, som hverken er aktive i det kongregationelle domæne eller det holistiske miljø, men som alligevel både fejrer jul og læser horoskoper.

Det andet oversete tema, jeg ønsker at fremhæve, er klasser og klassebundne religionsformer. I forbindelse med en diskussion af forskellige alternativt spirituelle modi argumenterer Sutcliffe for, at 'New Age' ikke er ét fænomen, men derimod består af to strømninger, der hører hjemme i hver sit samfundslag. Han er mest interesseret i, hvordan teosofien og dens arvtagere udviklede en 'søgerkultur' ("quest culture") for middel- og overklassen, men sørger for også at gøre opmærksom

på eksistensen af en folkereligiøs strømning for de lavere klasser. Sutcliffe kortlægger den folkelige New Ages parallelle historie og identificerer spiritualismen som dens væsentligste indeks i mellemkrigstiden og astrologien som dens mest markante udtryk efter anden verdenskrig. Det er en vigtig indsigt, men for en skandinavisk læser ikke ny. Lars Ahlin har i flere publikationer gjort opmærksom på forskellen mellem de to former for New Age og er endda gået et skridt videre, end Sutcliffe her gør. Ahlin har teoretisk forbundet folks oplevelse af 'locus of control' (følelse af selv at kontrollere sit liv henholdsvis at andre, fx arbejdsgiveren, staten eller systemet, har kontrol) med religionsformer, der reflekterer denne oplevelse. Middelklassefolk med succes, selvværd og kontrolfølelse tiltrækkes typisk af 'selv-religion' med fokus på spirituel vækst og tendens til selvguddommeliggørelse, mens mindre privilegerede uden kontrolfølelse er parate til at tro på overnaturlige magter, som styrer ens tilværelse, men som man kan opnå indsigt i via divination og påvirke ved hjælp af magi. Også Carozzi har øje for klasseforskelle i sin analyse af New Age i Latinamerika. Hun observerer her en tendens (med paralleller andetsteds) til middelklassepurisme (i hvert fald som ideal) og lavklassesyntetisme.

Selvom jeg generelt glæder mig over kvaliteten af de socialvidenskabelige artikler, er jeg en smule skuffet over, at de næsten udelukkende måler, analyserer og teoretiserer tilstande frem for processer. Jeg savner for eksempel en diskussion af New Age i relation til gængse teorier om kulturel og religiøs forandring, fx Steve Bruce (og andre) om sekularisering, Paul Heelas & Linda Woodhead om subjektivisering og spiritualisering, Colin Campbell om 'østliggørelse' ("Easternisation") og Christopher Partridge om genfortryllelse. I forhold til kognitive processer havde jeg den samme følelse af uforløst potentiale. Ideer om magisk tænkning og New Age-kognition diskuteres i adskillige artikler: Bowman taler om "sacredness by association" (292), Rothstein viser, hvordan etnisk og geografisk hawaaiansk hellighed kan overføres til vestlige objekter og lærere, Hanegraaff, Partridge, Lewis og Hammer diskuterer New Age-epistemologi, og Michael York demonstrerer, hvordan kognitiv dissonans mellem kosmisk determinisme og fri vilje inden for astrologien er blevet løst ved at psykologisere praksissen. Tilsammen peger disse forfattere på et fascinerende materiale, som kunne have fortjent at blive systematisk analyseret med værktøjer fra den kognitive religionsvidenskab.

Et andet problem i håndbogen er den begrebsmæssige forvirring omkring og nærmest skamfuldhed ved selve New Age-begrebet. Selvom de fleste bidragydere pligtskyldigt anvender termen, angiver de tydeligt deres ubehag ved den. Især når de taler om New Age i bred forstand, dvs. som det kultiske miljø *in toto*, foretrækker mange bidragydere andre termer. Sutcliffe taler om "quest culture" og "popular religion" (51-52, 60), Melton foretrækker "the occult-metaphysical sub-culture" (96), Frisk benytter "popular religiosity" (119), Possamai "perennism" (153), Ivakhiv "alternative spiritualities" (263), og Bowman "vernacular religion" (296). Der er ganske vist også bidragydere, fx Chrissydes (16) og Hanegraaff (29-32), som eksplicit forsvarer brugen af New Age som betegnelse for hele det alternativt religiøse felt. Disse forfattere betoner endvidere kontinuiteten mellem New Age i 1980'erne (hvor termen New Age stadig blev anvendt) og i det 21. århundrede (hvor bevægelsen har droppet termen og er blevet mere mainstream). Andre forfattere mener, at 'New Age' bør referere snævert til en bestemt historisk bevægelse, men er uenige om præcis, hvad og hvornår New Age var. For Sutcliffe refererer termen mest meningsfuldt til en gruppe supernaturalistiske, millenaristiske grupper fra 1930'erne til 1960'erne, ledet eller inspireret

af Alice Bailey (70-71). Meltons New Age derimod er Bailey-gruppernes umiddelbare arvtagere omkring David Spangler og tidsmæssigt fastsat til perioden mellem 1976 og 1988 (77, 85, 89-90). Konsekvenserne af denne begrebsusikkerhed er, at mange bidragydere har en tendens til at bevæge sig mellem forskellige betydninger af termen New Age, og at læseren efterlades med en noget tåget ide om, hvad håndbogens empiriske felt præcis var.

Unighed omkring terminologi og definitioner er naturligvis ikke nogen nyhed inden for religionsvidenskaben, men termen New Age adskiller sig fra mange andre omstridte videnskabelige termer, fordi den har fået klart nedsættende konnotationer i retning af overfladiskhed og kommercialisering. Allerede i 1992, da den første akademiske antologi om New Age, *Perspectives on the New Age*, blev udgivet, noterede Lewis (også dengang medredaktør), at de fleste New Agere var blevet ubekvemme ved termen og desuden havde bevæget sig væk fra de millenaristiske ideer, som den implicerer. I hvert fald siden 2000 har mange 'New Age'-forskere derfor undgået begrebet. Titlen på Sutcliffe og Bowmans antologi fra 2000, *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, illustrerer det terminologiske skifte, som har fundet sted i hvert fald i britisk religionssociologi. I 2000erne er teoretiske fremskridt i 'New Age'-feltet i stigende grad gjort under andre betegnelser, fx 'occulture', 'alternative spirituality', 'holistic spirituality' og 'spiritualities of life'. Ved at fastholde termen New Age, har håndbogen en tendens til at ekskludere disse nye perspektiver fra diskussionen. Mange bidragydere søger et teoretisk helle i Hanegraaffs *New Age Religion* og Heelas' *The New Age Movement*, to mesterværker fra 1996, hvor New Age-begrebet stadig var relativt uproblematisk. Disse to værkers ubetvivlelige kvalitet til trods, er det en skam, at de 11 år senere i en sådan grad får lov til at sætte rammerne for diskussionen af alternativ spiritualitet, at man som læser får en (ikke helt fair) fornemmelse af et stillestående felt.

I 2009 kom anden udgivelse i Brills serie, denne gang om 'samtidshedenskab' ("Contemporary Paganism") eller 'den moderne hedenske bevægelse'. Disse termer benyttes for at afgrænse den nye form for hedenskab fra før-kristne, romantiske og völkische former. Den moderne hedenske bevægelse er en samlebetegnelse for en række nye religioner, som er opstået i 1940erne, og som begyndte at identificere sig som 'nyhedenske' ("Neo-pagan") fra 1970erne. De vigtigste typer omfatter Wicca (moderne hekseri), gudindedyrkelse, druide-bevægelsen samt forskellige rekonstruktioner af før-kristne mytologier, fx keltiske og nordisk-germanske. I Danmark kendes eksempelvis Forn Siðr (Den Gamle Sæd), et kirkeministerielt godkendt ase- og vanetrossamfund.

Samtidshedenskaben er en bevægelse af betragteligt omfang. Helen A. Bergers numeriske oversigt dokumenterer, at bevægelsen oplevede en eksplosiv vækst i 1990erne, hvor den muligvis tidoblede sit medlemstal. Mere end 0,1% af befolkningen i lande som USA, Storbritannien og Australien identificerer sig som hedning, heks, druide osv., når de adspørges i kvantitative religionsundersøgelser. Det løber op til mindst 500.000 hedninge på verdensplan. Som Douglas Ezzy peger på i sin artikel, er vækstraten dalet i 2000erne, og hedningebevægelsen er gået ind i en konsolideringsfase. Ét tegn på denne konsolidering er bevægelsens navneforandring fra "Neo-Paganism" til "Contemporary Paganism". En anden indikation er etableringen siden slut-1990erne af universitetspositioner i 'Pagan Studies' og en deraf følgende produktion af PhD-afhandlinger og bøger om aspekter af bevægelsen. I 1999 lancerede Equinox *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* som det første akademiske tidsskrift helliget alene til studiet af hedningebevægelsen.

Handbook of Contemporary Paganism kan ses som et forsøg på at gøre status efter 10-15 års akademisk hedningeforskning. Den omfatter i alt 24 artikler fordelt på syv sektioner: 1. Historical Approaches, 2. Sociological Approaches, 3. Magic and Ritual, 4. Pagan Theology and the Goddess, 5. Varieties of Paganism, 6. Family, Youth and Popular Culture og 7. Racial-Ethnic Issues. Blandt bidragyderne er mange af dem, som har været med til at definere og tegne feltet, heriblandt Chas S. Clifton, Helen A. Berger, Michael York, Graham Harvey og Sabina Magliocco. Clifton, Berger og Magliocco står for nogle af de bedste bidrag, men det siger meget om feltet, at de to øvrige sværvægtede, Harvey og York, opfatter det som deres opgave at levere systematisk hedningeteologi. Deres artikler er fascinerende – som kilder, nemlig til hvordan hedningeteologer approprierer og genfortolker gamle antropologiske kategorier som Tylors animisme (nu forstået som kommunikation med virkeligt eksisterede ånder, Harvey) og Marretts mana (fortolket som det energikompleks, guder er gjort af, York).

Artiklerne af York og Harvey er ikke de eneste problematiske insider-bidrag til antologien. Tværtimod. En del andre artikler er simpelthen metodisk og teoretisk absolut under det akademiske lavmål. Det gælder fx Susan Greenwoods løjerlige sammenligning af et rituelt drama i en skov i England, hvor deltagerne på åndeplanet blev jaget af en gruppe spøgelser – en tolkning Greenwood ukritisk overtager, med 'circle of life'-agtige jagtritualer blandt ædle vilde i Afrika. Det gælder også den selvidentificerede naturopat Dawne Sansons hævde af shamanismens overlegenhed som psykoterapi. I adskillige andre tilfælde optræder mildere former for, hvad man vel bedst kan beskrive som 'amatørisme'. Hermed mener jeg både til en udtalt kærlighed og respekt for de(t) studerede og den deraf følgende, ofte eksplicit og stolt vedkendte, ligeså udtalte mangel på videnskabelig selvopfattelse og kritisk metode. En række alvorlige, metodiske problemer går igen, herunder: (1) ideologisk betingede udeladelser af historiske fakta og relevante akademiske diskussioner (især Drury); (2) loyal og ukritisk overtagelse af informanternes synspunkter (fx Greenwood, Winslade, Salomonsen, Harvey, Blain & Wallis, Sanson, Pizza, Johnston, Aloï, Wallis & Blain); (3) religionistisk henvisning til eksistensen af magter og guder (Greenwood, York, Harvey, Sanson); samt (4) forsøg på at konstruere hedningebevægelsens essens for at udgrænse blandt andet racistiske hedninge, magtliderlige ledere og New Age-hekse som ikke rigtige hedninge (redaktørernes forord (!), Puckett, Blain & Wallis – og Melissa Harringtons artikel i *Handbook of New Age* om forholdet mellem New Age og hedningebevægelsen). Kender man til feltet, vil denne grelle tingenes tilstand ikke komme som en overraskelse. Førromtalte hedningetidsskrift, *The Pomegranate*, begyndte ikke sit liv hos Equinox, men var oprindeligt et amatørmagasin for hedningeteologer. En del af disse er siden, som de selv siger, 'gone native in reverse' og har kolonialiseret det akademiske studie af hedningebevægelsen – meget sigende under navnet 'Pagan Studies' og ikke 'Studies of Paganism'.

Kun Helen Berger, Síân Reid, Marguerite Johnson, Carole M. Cusack, James R. Lewis og Mattias Gardell undslår sig fuldstændig at prædike hedningebevægelsens fortræffeligheder for til gengæld på ganske almindelig religionsvidenskabelig vis, sagligt, metodisk, teoretisk funderet og kritisk, at studere hedningebevægelsen. De leverer til gengæld mesterlige bidrag. Inden man læser Drurys insider-version af Wiccans historie, gør man klogt i at skærpe sin kritiske sans med Lewis' stærke analyse af opfindelsen af druidetraditionen og Johnson og Cusacks fine redegørelser for gudindebevægelsens kreative brug af historiske, folkloristiske og arkæologiske kilder. En effektiv

vaccine mod Salomonsens hævde, at initiation blandt Reclaiming-heksene i San Francisco er "radically different from conversion to a sect" (371), findes i Síân Reids fremragende artikel om konvertering til hedningebevægelsen. Reids artikel er måske den stærkeste i hele antologien. I første omgang vender hun sig mod den blandt hedninge udbredte opfattelse, at man ikke konverterer til hedningebevægelsen, men 'kommer hjem'. Hun går imidlertid også videre end det. På baggrund af Giddens og generel konversionsforskning udvikler hun en teori om, hvorledes konversionsfortællinger, frem for at rationalisere en antaget forudgående konversionsoplevelse, selv retorisk tilvejebringer den gradvise ændring i verdenssyn.

Trods deres udtalte hedningsympati, fortjener også Magliocco og Ezzys bidrag at blive fremhævet. Maglioccas analyse af ekstatiske, hedenske ritualer nyder godt af hendes baggrund som både antropolog og folkløst, og Ezzys artikel er den eneste, der udbreder perspektivet til verden uden for USA og Storbritannien. Hans artikel supplerer med en redegørelse for hedningebevægelsen i Australien. Det ville selvfølgelig have været at foretrække, hvis håndbogen også havde haft noget at sige om fx tysk, skandinavisk, italiensk, ukrainsk og brasiliansk hedenskab for blot at nævne nogle af de lande, hvor jeg har kendskab til lokal forskning. Det tætteste håndbogen fx kommer på tysk hedenskab er en henvisning til organisationen Arbeitsgemeinschaft Naturreligiöser Stammesverbände Europas, på tragikomisk vis gengivet som "Arbeitsgemeinschaft Naturreligiöser Stammesverbände Europas" (585), alle tre stavfejl *nota bene* løftet over fra en tidligere udgave af artiklen i tidsskriftet *Diskus* i 2000.

Generelt er Brills nye serie om samtidsreligion kommet temmelig svingende fra start med én ganske udmærket og én stærkt problematisk udgivelse. I skrivende stund (februar 2011) er tredje bind, *Handbook of Religion and the Authority of Science*, netop udkommet. Det er et særdeles voluminøst bind på 932 sider. Blandt de 32 artikler ser der ud til at være flere rigtig gode imellem, men de drukner i en overflod af mindre relevant materiale. Det ville klæde *Brill Handbooks on Contemporary Religion* at vægte kvalitet højere end kvantitet i fremtidige udgivelser.

Markus Davidsen, PhD-studerende
Afdeling for Religionsvidenskab, ARTS, Aarhus Universitet
Leids Instituut voor Godsdienstwetenschappen, Leiden Universiteit, Holland