

TOTEM

Tidsskrift ved Religionsvidenskab,
Institut for Kultur og Samfund, Aarhus Universitet
Nummer 31, forår 2013
© Tidsskriftet og forfatterne, 2013

Religion i rum og landskab

Religiøse rum: En teoretisk diskussion

Af stud. mag ved Religionsvidenskab

Astrid Lyhne

Indhold

1. Indledning.....	3
2. Religiøse rum: En afklaring.....	4
3. Tidlige spatiale tilgange til religion.....	5
4. Religion og materialitet	7
5. Religion som noget både symbolsk, materielt og levet	10
6. Konklusion.....	14
7. Litteraturliste	15

1. Indledning

”Religiøs overbevisning står aldrig alene. Det er ikke noget den enkelte eller et fællesskab blot har som en ide eller tanke. Religion og religiøs overbevisning er altid udsmykket” (Johansen 2010, 1). Religion er således uadskilleligt tilknyttet sin materialitet enten i form af rum, steder, symboler eller artefakter, og med den spatiale vending er der atter kommet opmærksomhed på forholdet mellem religion og dens materialitet. Man ser inden for forskningen en større udforskning af menneskelivets spatiale dimensioner, blandt andet rummets evne til at samle, rumme og situationere menneskers liv (Fabian 2012, 19). Den spatiale vending er dermed et opgør med den kantianske måde at se verden på, hvor man havde forestillingen om et abstrakt rum fuldstændig løsrevet fra menneskelig handling i verden. Der eksisterer således kun de betydninger, som mennesket selv skaber. Rummet opfattes hermed som dynamikken mellem det fysiske, sociale og mentale. Idet rummet er et socialt rum, må religion ”which is inherently social... exist and express itself in and through space. Moreover, it plays its part in the production and reproduction of social space” (Knott 2005b, 8). Forholdet mellem religion og rum er således et væsentligt emne at tage op inden for religionsvidenskaben. Derfor ønsker jeg med denne opgave at sætte fokus på religion og dens materielle udtryk i form af religiøse rum.

Opgaven vil bestå af en teoretisk redegørelse for og diskussion af religiøse rum. Da det er et bredt emne, kan opgaven ikke rumme alle aspekter og diskussioner indenfor feltet religiøse rum. Således vil denne opgave fokusere særligt på produktionen af religiøse rum samt det dialektiske forhold mellem religion og materialitet. Opgaven vil derfor bestå af tre dele. I første del vil jeg med udgangspunkt i Mircea Eliades og Jonathan Z. Smiths teorier om konstrueringen af rum redegøre for samt diskutere forskellige tilgange til produktionen af religiøse rum. Derefter vil jeg i opgavens anden del diskutere religions materialitet, særligt i forhold til hvordan religiøse rum og artefakter kan påvirke den individuelle religiøsitet. Her vil jeg benytte mig særligt af Kim Sterelnys artikel “Externalism, epistemic artefacts and the extended mind” (2004) samt Matthew Days artikel “Religion, Off-line Cognition and the Extended Mind” (2004). I opgavens tredje og sidste del vil jeg redegøre for Henri Lefebvres treleddede analysemodel for produktionen af rum. Jeg vil derefter forsøge at applicere modellen på et udvalgt religiøst sted, pilgrimsstedet ved Asura Cave i Nepal undersøgt af Jesper Østergaard i artiklen “Tibetansk buddhisme: Mytologiens

fingeraftryk på verden” (2012). Til sidst vil jeg kort lave en samlet diskussion af de forskellige tilgange til fænomenet religiøse rum. Indledningsvis vil jeg dog kort forsøge at afklare fænomenet religiøse rum.

2. Religiøse rum: En afklaring

Religiøse rum er en mangfoldig størrelse og kan indeholde både individet, kroppen, det materielle, det metaforiske, det forestillede, det sociale, landskabet og meget andet (Knott 2005a, 13). Det kan således være svært at afgrænse begrebet religiøse rum. Til en start kan det defineres som et sted, der for nogen er adskilt fra andre steder, eksempelvis på grund af de ritualer eller den særlige adfærd, der er tilknyttet stedet. Således indeholder begrebet religiøse rum både rum, der er konstrueret til religiøse formål, som eksempelvis kirken, samt steder, der tillægges en religiøs betydning, eksempelvis floder eller bjerge. Et rum eller et sted er dermed helligt når det fortolkes som helligt (Brereton 1987, 7978). Rummene er ofte hellige, fordi de udøver den særlige funktion at forbinde denne verden med den transcendent verden. Således fungerer religiøse rum både som et middel til kommunikation med det guddommelige samt som en formidler af det guddommelige. På grund af denne kommunikation er det også et sted med særlige kræfter, der kan forandre menneskers liv. Ydermere kan religiøse rum og steder påvirke de troendes forståelse af verdens opbygning samt den sociale orden (ibid., 7980-7981). Religioner forsøger dermed at sammenkæde den usynlige og imaginære verden med den synlige og sansebare verden (Corrigan 2009, 160) igennem religiøse rum, symboler og genstande. Det skal dog her påpeges, at religion finder sted såvel i religiøse samt sekulære rum. Således skal man i en undersøgelse af religion og dens placering i rum også medtage det sekulære rum (Knott 2009, 476). Jeg vil dog i denne opgave hovedsageligt have fokus på religiøse rum.

Jeg vil i det følgende gennemgå forskellige tilgange til det religiøse rum. Her vil jeg inddrage Mircea Eliades samt Jonathan Z. Smiths syn på det religiøse rum som henholdsvis en manifestation af det transcendent samt som en konsekvens af menneskeskabte sakraliseringsprocesser.

3. Tidlige spatiale tilgange til religion

Den tidlige religionsgeografi blev udført af teologer, hvis formål var at vise den synlige side af Guds skaberværk for at demonstrere kristendommens overlegenhed i forhold til de andre religioner (Knott 2009, 478). Dette gjorde man blandt andet ved at kortlægge kristendommens udspredelse. Den tidlige religionsgeografi var derfor en kristen religionsgeografi. Senere kom videnskaben dog til syne i religionsgeografien som et resultat af oplysningstiden, der adskilte videnskaben og religionen (Büttner 1974, 164-165).

Det var dog først med Mircea Eliades teori om forholdet mellem det hellige og det profane, at det religiøse rum for alvor kom på dagsordenen. For Eliade skabes det hellige rum igennem hierofanier, der transformerer et sted fra profant til helligt (Eliade 1958, 367). Det hellige adskiller sig fra det profane ved at være ontologisk anderledes. Med hierofanien går vi derfor fra et oprindeligt kaos til en pludselig markering af et særligt sted i verden, et sted der kan afgrænses og tilføres værdi. Ydermere fungerer det hellige som et centrum for al orientering i verden samt som et sted for kommunikation med guderne (Gill 1998, 303). Et vigtigt aspekt hos Eliade er, at det hellige "place is never "chosen" by man; it is merely discovered by him; in other words, the sacred place in some way or another reveals itself to him" (Eliade 1958, 369). Således åbenbarer det hellige rum sig for mennesket i form af hierofanier, kosmologier eller andre tegn. Mennesket konstruerer derfor ikke verden, de opdager den og anerkender dens distinktioner, opdelingen i det hellige og det profane, der introduceres for dem igennem de forskellige former for tegn (Gill 1998, 302). Ifølge Eliade kan mennesket ikke leve uden det hellige, og viser det hellige sig ikke for ham, kan mennesket se sig nødsaget til selv at konstruere det hellige igennem ritualer. Der findes dermed særlige teknikker, der lader det hellige vise sig for en. Dette kalder Eliade nostalgien efter paradiset, begæret efter altid at leve i centrum, nær det hellige (Eliade 1958, 382-383). Vi har således et stort behov for hellige rum til at orientere os i. Dette er, ifølge Eliade, et problem for nutiden, hvor mennesket ikke længere kan orientere sig mod det hellige. Det moderne menneske har kun midlertidige orienteringspunkter, og står derfor tilbage i en art kaos tilstand (Eliade 2009, 17).

Det er netop denne ontologiske tankegang Jonathan Z. Smith kritiserer Eliade for. Ifølge Smith er Eliades begreber teologisk præget, selvom de umiddelbart

fremstår som religiøst neutrale termer (Gill 1998, 304). Smith kritiserer således Eliade for at tænke religiøse rum som ontologisk givne steder i verden. Religion skal i stedet ses som "a mode of creating and discovering worlds of meaning and the discourse upon territory is the enterprise of creativity and discovery" (ibid., 305). Smith ser hermed religion som en betydningskonstruktion af verden. At genkende noget som et religiøst sted igennem ritualer er således ikke at lokalisere en hierofani, men at deltage i en menneskelig form for betydningskonstruktion (ibid.). Smith stiller sig her modsat Eliade, der så på, hvordan hellige kræfter skabte helligsteder, og fokuserer i stedet på, hvordan mennesket konstruerer helligsteder igennem sine handlinger (Østergaard 2012b, 4-5), og han anlægger dermed en konstruktivistisk anskuelse på religiøse rum. Smith ønsker således ikke at bevæge sig væk fra den territoriale tilgang til religion og helligsteder, men blot en profanisering af Eliades begreber. Dette gør han ved at se religion som forskellige former for kortlægning. Kortet, som et særligt meningsgivende system, lægges ned over landskabet og giver dette en særlig betydning. Smith skelner mellem to kortlægningsstrategier, den lokative og den utopiske. Han skelner hermed mellem to forskellige måder at konceptualisere verden på. Her forsøger den lokative tilgang at koble kortet, det religiøse meningssystem, til territoriet. Således fokuserer denne strategi på et særligt område modsat den utopiske tilgang, der ønsker at adskille territoriet fra kortet ved at fokusere på religiøse forestillinger, der ikke tilknytter sig et bestemt sted (ibid., 5). Det kan dog være problematisk med en ren utopisk religionsform, der ikke knytter sig til noget sted eller en krop, da en ren teologisk baseret religion kan være svær at opretholde for alle troende. Modsat kan den rene lokative religion, der kun tilknyttes et bestemt sted, være svær at flytte samt udbrede. Således er det vigtigt med en forbindelse mellem de lokative og utopiske religiøse forestillinger. Ydermere tilføjer Smith, at man skal passe på med at lave en hierarkisk skelnen, som Eliade gør det, mellem det arkaiske og moderne menneskes tilgang til verden. Ifølge Smith har både den lokative og utopiske tilgang "been and remain coeval existential possibilities which may be appropriated whenever and wherever they correspond to man's experience of his world" (Smith 1972, 147). Religionerne forsøger således at overkomme kløften mellem territoriet og kortet igennem en konstant formidling imellem de to strategier. Den lokative ved af få kortet til at passe perfekt med territoriet, og den utopiske ved at eliminere kortet helt (Gill 1998, 308).

Eliade og Smiths teorier giver et indblik i de tidligere forestillinger om konstrueringen af religiøse rum. Med Smith ser vi ydermere en tidlig sammenkobling af landskab og religion, således at landskab ikke kun ses rent materielt, men også som en betydningskonstruktion. På denne måde sammentænkes landskab, religion og mennesker, hvilket landskabsantropologien senere har fokus på (Hastrup 2004, 21). Smith har dog kun et ensidig perspektiv på landskabet, som noget mennesket tillægger betydning igennem religiøs praksis. Landskabsantropologien og den topografiske vending sætter derimod fokus på landskabet som ”et konkret landskab, der gennem indlejrede sociale praksisser spiller tilbage” (Østergaard 2012b, 10) på mennesket og dets måde at forstå verden på. Smith kan således kritiseres for ikke at medtænke det dialektiske forhold mellem landskab og mennesker. Således kan vi, når vi snakker om religiøse rum, ikke nøjes med kartografien hos Smith, men må sammentænke den med topografien for at medtage den sociale praksis i rummet (Hastrup 2004, 21).

I det følgende afsnit vil jeg have fokus på religions materialitet, særligt i form af religiøse rum, samt dens indflydelse på menneskets religiøsitet.

4. Religion og materialitet

Ifølge religionsantropologen Matthew Engelke er al religion materiel religion og må således forstås i relation til sin materialitet (Engelke 2012, 209), og dermed også i forhold til religiøse rum og artefakter. Derfor vil jeg i dette afsnit have fokus på religions materialitet som en hjælp til religionens bestandighed. Forinden er det vigtigt at påpege, at jeg i min opgave vil have fokus på det dialektiske forhold mellem hjerne og kultur, således at ”the mind and cognition are located partly outside the brain of the cognizer. Thus it incorporates the environment in which cognition takes place” (Østergaard 2011, 46). Således bliver materialitet en vigtig faktor for menneskets religiøse bevidsthed, idet religiøse rum og landskaber virker tilbage på menneskets religiøsitet.

Filosoffen Kim Sterelny sætter i sin artikel ”Externalism, Epistemic Artefacts and the Extended Mind” fokus på nichekonstruktion, det at mennesket ikke blot tilpasser sig sine omgivelser, men også aktivt former dem. Således må vi se vores omgivelser som dynamiske, og ikke statiske objekter (Sterelny 2004, 239). Ifølge Sterelny hænger menneskets formning af verden sammen med et ønske om at optimere egne kognitive funktioner. Derfor tilrettelægger mennesket dets omgivelser, så

omgivelserne kan anvendes kognitivt og dermed fremme den kognitive formåen. Således udfører mennesket ”epistemisk tilrettelæggelse” (”epistemic engineering”) gerne gennem anvendelse af ”epistemiske artefakter” (”epistemic artefacts”), og hvad Sterelny benævner ”mulighedsskabende interaktioner” (Østergaard 2012b, 12). Som et eksempel på en epistemisk tilrettelæggelse nævner Sterelny, at vi bevidst former vores miljø, så det kan lette vores hukommelsesbyrde ved at indlejre informationer i vores omgivelser (Sterelny 2004, 242). Mennesket er dermed ikke begrænset alene til den kognitive erindring, idet vi kan optimere vores erindring igennem eksterne hjælpemidler. Dette kan ses i forlængelse af Merlin Donalds tanker om den teoretiske kultur, hvor vi med skriftsproget har fået en ekstern hukommelsesplads, idet skriften kan bruges som en art lagerplads og dermed fungere som et eksternt hukommelsesredskab (Jensen 2008, 29-30). Ifølge Sterelny stammer menneskets særlige kognitive muligheder netop fra den evne, at vi igennem interaktion med vores omgivelser kan forlænge vores hjernes kapacitet (Sterelny 2004, 242). Dermed kan vi ved at indlejre religiøse informationer i vores omgivelser også forlænge vores religiøse erindring, eksempelvis igennem religiøse rum og artefakter.

Sterelny nævner også transformationen af vanskelige kognitive operationer til nemmere perceptuelle problemer som en anden form for epistemisk tilrettelæggelse (ibid., 243). Vi kan således forstå religiøse rum og artefakter som strategiske redskaber til at huske komplekse religiøse forestillinger. Som et eksempel kan nævnes kirkernes udsmykning, hvor afbildningerne af den hellige geografi i kirkerummet muligvis har fungeret som et perceptuelt redskab til at lette forståelsen af den teologiske udlægning af geografien. Religionens materialitet fungerer således som et hjælpemiddel til at erindre religionens teologi, hvilket øger religionens bestandighed. Derfor følges religion altid af religiøse rum, da rummet går ind og supplerer samt understøtter individets egen religiøsitet. På denne måde kan religiøse rum, med al dets indhold af religiøse artefakter og symboler, ses som nødvendige for selve religiøsitetens overlevelse (Johansen 2010, 2). Her skal det dog tilføjes, at et religiøst rum kun vækker den erindring, som man tidligere har haft erfaring med. Således kan et rum ikke undervise den troende i religionens teologi. Et kirkerum kan dermed ikke give en viden omkring kristendommen, som man ikke allerede forinden har tilegnet sig, selvom rummet for den uvidende alligevel kan medføre en religiøs følelse (ibid.).

Sterelny påpeger dog, at brugen af epistemiske redskaber ikke altid er en aflastning for hjernen, da det i stedet kan gå ind og øge presset på hjernen. Det skyldes ifølge Sterelny, at de eksterne redskaber ofte er tilknyttet et offentligt og magtpræget rum, som har flere brugere. Således kræver det en tillæring før det enkelte individ kan anvende redskaberne, hvilket er kognitivt krævende. Vi må derfor have øje for de sociale processer i rum, da vi overtager en verden, der allerede er formet af andre, og hvis mål ikke nødvendigvis har været at gøre livet lettere for os (Sterelny 2004, 246-247). Ydermere kan omgivelserne hurtigt forandre sig, da rummet hele tiden er til forhandling. Det kræver dermed mange kognitive ressourcer at sikre sig, at man ikke snydes. Sterelny ser således ikke brugen af eksterne redskaber som helt problemfri, idet mennesket overtager en verden, der allerede er modificeret for os (Østergaard 2012b, 12-13).

Matthew Day sætter med sin artikel "Religion, Off-line Cognition and the Extended Mind" også fokus på religion og materialitet ud fra en kognitiv synsvinkel. Day ønsker at besvare, hvorfor religion har den særlige materielle kultur, den har. Han påpeger ligesom Sterelny også vigtigheden i ikke at overse det ydre miljøes påvirkninger på kognitionen og religion (Day 2004, 102.105-106). Han skelner i sin artikel mellem to former for kognition, on-line og off-line. Her refererer on-line kognition til noget, der sker her og nu, modsat off-line kognition, hvor fokus er på noget, der enten ikke er til stede, eller som er sket tidligere. Således ser Day religion, med sin fokusering på det transcendent, som et tydeligt eksempel på off-line tænkning (ibid., 110-11). Dog mener Day, at religion har brug for den materielle kultur for at kunne fastholde de religiøse idéer, da den menneskelige hjerne ellers ikke ville kunne fastholde de religiøse forestillinger. Day kan derfor ses i forlængelse af Sterelny, idet han ser religiøse rum eller andre former for religiøse symboler som et middel til at transformere de udviklede off-line problemer til simple on-line versioner (ibid., 116-117). På denne måde kan kirkerum og dets udsmykning, som tidligere nævnt, understøtte den enkeltes religiøse erindring. Således kan en teologisk og off-line forankret frelseshistorie bedre erindres ved hjælp af korset, der fungerer som en materiel og on-line forankring af frelseshistorien. Religion må derfor hele tiden forsøge at forbinde off-line med on-line tænkning for at overleve, da det vil være problematisk både med en ren materiel forankret religion samt en ren teologisk forankret religion. Særligt da den rene teologiske religionsform ville resultere i en virtuel religion og ikke en levet religion (Jensen 2008, 37). Man kan dog tænke en

religion uden nogle former for religiøse rum eller anden materialitet, hvis alle troende havde en klar mening om betydningen samt kunne fastholde denne betydning over tid. Det ville dog være en noget skrøbelig religionsform (Jensen 2010, 42). Således må religion for at overleve kombinere det symbolske med det materielle, da en tingsliggørelse af religion ikke kan undgås, idet en tilknytning til noget immaterielt nødvendigvis må udtrykkes igennem noget materielt (Engelke 2012, 223).

Religion må således for at overleve kombinere teologien, det svært kognitive, med noget materielt og mere lettilgængeligt, der kan afhjælpe den religiøse erindring. Religiøse rum kan med dets materialitet og symboler gå ind og fungere som et hjælpemiddel til fastholdelse af religion. Et andet vigtigt aspekt hos religiøse rum er, som tidligere nævnt, den sociale praksis tilknyttet rummet. I det følgende afsnit vil jeg derfor tage mit udgangspunkt i Henri Lefebvres teori om produktionen af rum, da han netop sammentænker rums materialitet, symboler samt den sociale praksis.

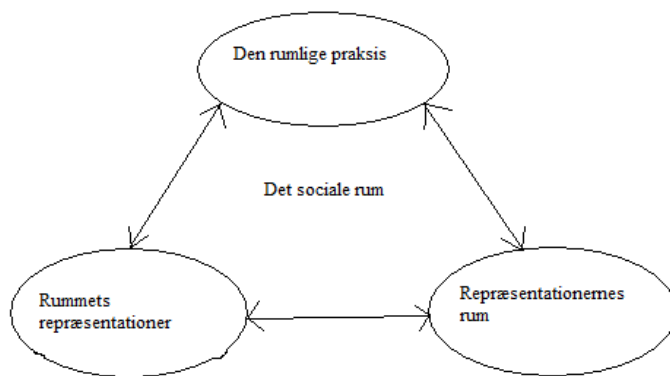
5. Religion som noget både symbolsk, materielt og levend

Henri Lefebvre ønsker med sin analysemodel at undersøge produktionen af rum. For Lefebvre er rummet et socialt rum, og vi må således ikke reducere rum til noget rent mentalt eller fysisk (Simonsen 2010, 38). Lefebvre opstiller derfor en analysemodel indeholdende tre dialektiske aspekter af rum: *rummets repræsentationer*, *repræsentationernes rum* samt *den rumlige praksis*. Ifølge Lefebvre er alle tre aspekter en del af det sociale rum. Ethvert rum vil således indeholde alle tre elementer, selvom dets interne forhold er foranderligt (Knott 2005a, 35).

Det første aspekt af triaden, jeg vil komme ind på, er rummets repræsentationer. Lefebvre refererer også til dette aspekt af triaden som konceptualiseret rum, da det indeholder de repræsentationer i rummet, som man begrebsliggør noget ud fra. Rummets repræsentationer er det dominerende rum, der indeholder den dominerende elites viden, magt og ideologier samt samfundets sociale koder (Fabian 2010, 23). Selvom repræsentationerne er abstrakte spiller de en vigtig rolle for produktionen af rum, idet de materialiseres gennem planlægning og arkitektur, og de kommer derfor til at repræsentere den dominerende diskurs i samfundet (Simonsen 2012, 39). Således er der noget ideologi, der materialiseres. Et rum er derfor aldrig neutralt, da rummets materialiseringer altid vil repræsentere en vis ideologi. Ydermere er rum formet over tid, derfor bærer rum ikke blot præg af

nuværende magter og symbolismer, men indeholder også spor af forudgående processer (Østergaard 2012b, 7). Triadens andet aspekt er repræsentationernes rum, og er det imaginære element i triaden. Lefebvre kalder også dette aspekt for det levede rum, hvori kulturen kan intervenere i form af traditioner og symboler. Det er således i repræsentationernes rum, at rummet tilskrives en symbolsk værdi (Knott 2005a, 37). Ydermere er der her mulighed for ”skabelse af ’mod-rum’, rum for modstand og kreativ udfoldelse fra dominerede og marginaliserede grupper” (Simonsen 2010, 39). Således kan repræsentationernes rum være i strid med den dominerende ideologi. Det tredje aspekt af triaden er den rumlige praksis. Lefebvre kalder også dette for det erfarede rum, idet rummet indeholder den måde, hvorpå mennesker genererer, bruger samt opfatter rum. Det er således det konkrete rum, som vi interagerer med i hverdagen, men ofte tager for givet (Knott 2005a, 39). Det er netop i denne konkrete dagligdags interaktion mellem individet og rummet, at individet sætter sig selv i relation til rummets repræsentationer og repræsentationernes rum. Der skal således være nogle praksisser tilknyttet rummet, idet vi først kan tale om et socialt rum, når individet interagerer med de andre to elementer af triaden. Lefebvres triade er illustreret i nedenstående figur.

Figur 1.



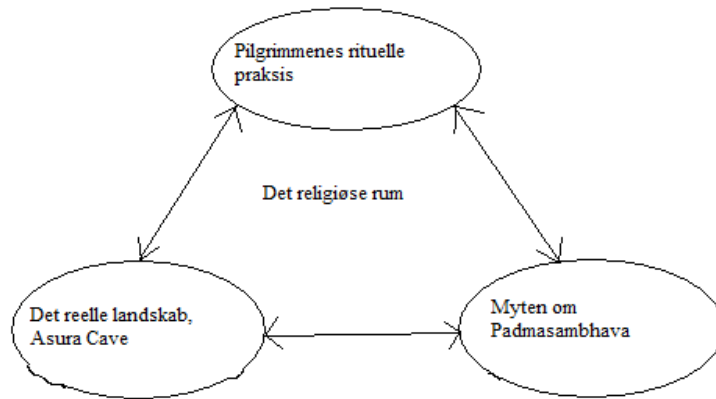
Som et illustrerende eksempel på Lefebvres triade vil jeg anvende Jesper Østergaards artikel ”Tibetansk buddhisme – mytologiens fingeraftryk på verden”, der har fokus på det dialektiske forhold mellem religion og landskab. Artiklen omhandler et håndaftryk i en klippevæg ved indgangen til Asura Cave i Nepal. Et håndaftryk der

for de troende er det synlige bevis på myten om Padmasambhavas¹ besøg til grotten, hvor han opnåede udødelighed (Østergaard 2012a, 32). Således defineres pilgrimsstedet ud fra de mytologiske begivenheder, der er hændt der. Pilgrimmene sætter deres hånd i håndaftrykket inden de går ind i grotten i håb om at få del i mytologien omkring Padmasambhava, hvilket over tid har været med til at forme et fint håndaftryk i klippevæggen. Således har pilgrimmenes rituelle praksis ”sat sine tydelige spor i landskabet, som dermed naturaliserer mytologien, en mytologi, der igen virker tilbage på pilgrimmenes rituelle praksis. På den måde opretholdes mytologien om Padmasambhava gennem pilgrimmenes rituelle interaktion med landskabet” (ibid., 35-36).

I forhold til Lefebvres triade udgør pilgrimmenes praksis den rumlige praksis i det religiøse rum Asura Cave. Rummets repræsentationer udgøres af det reelle fysiske landskab, hvor mytologien om Padmasambhava udgør repræsentationernes rum. Således er pilgrimmenes rituelle praksis (den rumlige praksis) med til at forme landskabet (rummets repræsentationer), der igen er med til at naturalisere og dermed opretholde den religiøse forestilling omkring Padmasambhava (repræsentationernes rum), som atter virker tilbage på pilgrimmenes rituelle praksis. Dermed er alle tre elementer i Lefebvres analysemodel tilstede i det religiøse rum, og ydermere kan man aflæse det dialektiske forhold mellem dem. Eksempelvis i forhold til hvordan den rumlige praksis transformeres til en religiøs praksis, idet den tilknyttes myten om Padmasambhava, artikulationen af, at andre tidligere har vandret der. Idet den religiøse praksis udøves i rum, skaber den samtidig et helligt sted, der igen er med til at forstærke både mytologien og den religiøse praksis (Knott 2005a, 42-43). Analysen kan ses sammenfattet i nedenstående figur.

Figur 2.

¹ Padmasambhava var en ”indisk religiøs lærer, som tilskrives at have etableret buddhismen i Tibet i starten 800-tallet, og om hvem det knytter sig en række fantastiske fortællinger” (Østergaard 2012a, 32).



Afslutningsvis vil jeg kort sammenligne Lefebvres analysemodel med de tidligere nævnte teoretikere i opgaven. Lefebvres tilgang til produktionen af religiøse rum kan siges at være modsat Eliades, idet Lefebvre har fokus på, hvordan samspillet mellem myten, landskabet og pilgrimenes rituelle praksis producerer rum. Eliade fokuserer derimod på, hvordan eksempelvis håndtrykket som et guddommeligt tegn vil åbenbare det hellige rum for mennesket. Således er mennesket ifølge Eliade ikke aktivt med i produktionen af religiøse rum. Smith medtager, som Lefebvre, både rummets repræsentationer (territoriet) samt repræsentationernes rum (kortet) i sin teori om konstrueringen af rum. Han ser dog, som tidligere nævnt, bort fra de sociale processer i et religiøst rum, eksempelvis ritualerne forbundet med et pilgrimssted. Sterelny og Day kan derimod bedre ses i forlængelse af Lefebvres analyse, særligt i forhold til hvordan off-line mytologien om Padmasambhava kan forankres materielt i landskabet, som et håndaftryk, for på denne måde at blive on-line tilgængeligt for pilgrimmene igennem sanserne. Pilgrimsstedet fungerer således både hos Sterelny, Day og Lefebvre som et pædagogisk værktøj, en art mediator mellem pilgrimmene og en ellers svært tilgængelig kulturel viden, hvilket er med til at forstærke den religiøse tro og praksis. Som nævnt tidligere kan det religiøse rum dog ikke give pilgrimmene en ny viden om Padmasambhava, de må således forinden have stiftet bekendtskab med mytologien for, at pilgrimsstedet kan udleve sin funktion som mediator. Østergaard påpeger dog også i sin artikel, at mytologien stadig er til forhandling (Østergaard 2012a, 36). Således er det religiøse rum også et rum præget af magt, hvilket både Sterelny og Lefebvre tager højde for i deres teorier. På trods af, at det er den herskende myte om Padmasambhava, som får sit udtryk i rummets repræsentationer, er der i repræsentationernes rum også plads til andre konkurrerende myter og fortolkninger, der alle forsøger at udfordre den dominerende myte. I forlængelse af Sterelny kan kampene om rummets betydning

virke belastende for hjernen, da en konstant stillingtagen til om man følger den rigtige fortolkning, af eksempelvis en pilgrimsfærd, vil være kognitivt krævende. Religioner beholder dog ofte modsatrettede steder, myter og traditioner, selvom det kan skabe forvirring blandt de troende, idet man ikke vil miste den sande tolkning eller det sande helligsted, som tænkes at være blandt de allerede eksisterende (Halbwachs 1992, 222).

Der findes således mange måder at undersøge fænomenet religiøse rum på, men Lefebvres treleddede analysemodel bidrager med en ny metode til at se religion i rum på, netop som noget både konceptualiseret, levet og perceptualiseret (Østergaard 2012b, 7). Det kan dog tænkes, at de nye former for religioner samt nye opfattelser af, hvad religion er, i fremtiden kan komme til at udfordre Lefebvres analysemodel.

6. Konklusion

Som vist i denne opgave er fænomenet religiøse rum et omdiskuteret emne med mange forskellige bud på, hvordan religiøse rum skabes, opretholdes samt bidrager til menneskets religiøsitet. I opgavens første del så vi to forskellige tilgange til konstrueringen af religiøse rum. Ifølge Eliade skabes religiøse rum i første omgang ikke af mennesket, derimod åbenbares det for mennesket igennem hierofanier. Smith kritiserer Eliade for dette, og fokuserer i stedet på, hvordan mennesket selv konstruerer rum, og tillægger det en særlig betydning. Således så Smith på forholdet mellem religion og landskab. Han kan dog kritiseres for ikke at medtage, hvordan landskabet spiller tilbage på mennesket og påvirker vores religiøse forestillinger. I opgavens anden del så vi, hvordan al religion udmøntes materielt på forskellige måder. Ifølge Sterelny og Day bruger vi religionens materialitet, eksempelvis religiøse rum, til at indlejre religiøse forestillinger i for at erindre dem bedre. Religiøse rum og artefakter er dermed vigtige for religionens overlevelse, idet de går ind og understøtter individets religiøsitet. Til sidst redegjorde jeg for Henri Lefebvres analysemodel for produktionen af rum. Det vigtige for Lefebvre er at se rummet som et socialt rum, således er rummet dynamisk. Igennem en applikation af analysen på pilgrimsstedet Asura Cave så vi, hvordan menneskers formning af landskabet kan gå ind og understøtte den religiøse forestilling. Religiøse rum er en mangfoldig størrelse, men ikke desto mindre uundværlig for religionen.

7. Litteraturliste

Brereton, Joel P.

2004 [1987] "Sacred Space", *Encyclopedia of Religion*, 2. udgave, 7978-7986.

Büttner, Manfred

1974 "Religion and Geography: Impulses for a New Dialogue between Religionswissenschaftlern and geographers", *Numen* 21, 163-196.

Corrigan, John

2009 "Spatiality and religion" in: Santa Arias & Barney Warf, eds., *The Spatial Turn: Interdisciplinary perspectives*, Routledge, Abingdon, 157-172.

Day, Matthew

2004 "Religion, Off-line Cognition and the Extended Mind", *Journal of Cognition and Culture* 4.1, 101-121.

Eliade, Mircea

1958 *Patterns in Comparative Religion*, Sheed and Ward, London.

2009 *Helligt og profant*, DET lille FORLAG, Frederiksberg.

Engelke, Matthew

2012 "Material religion" in: Robert A. Orsi, ed., *Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge University Press, Cambridge, 209-229

Fabian, Louise

2010 "Spatale forklaringer", *Slagmark. Vendingen mod rummet* 57, 19-33.

Gill, Sam

1998 "Territory" in: M.C. Taylor, ed., *Critical terms for religious studies*, The University of Chicago Press, Chicago, 298-313.

Halbwachs, Maurice

- 1992 "The legendary Topography of the Gospel in the Holy Land" in: Lewis A. Coser, ed., *On Collective Memory*, The University of Chicago Press, Chicago, 193-235.

Hastrup, Kirsten

- 2004 "Antropologiens vendinger" in: Kirsten Hastrup, ed., *Viden om Verden: En grundbog i antropologisk analyse*, Hans Reitzels Forlag, 9-29.

Jensen, Hans Jørgen Lundager

- 2008 "Kognition og kultur. Merlin Donald og religionsvidenskaben", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift* 51, 20-40.
- 2010 "Helligt og profant rum i Det Gamle Testamente: fra tornebusk til tempel", *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 122, 31-43.

Johansen, Kirstine Helboe

- 2010 "Kirkebygning for alle?", *Kirken i dag* 2, 28-29

Knott, Kim

- 2005a *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Equinox Publishing Ltd, London.
- 2005b "Spatial theory and method for the study of religion", *Themnos: Nordic journal of comparative religion* 4, 153-184
- 2009 "Geography, space and the sacred" in: J.R Hinnel, ed., *The Routledge Companion to the Study of Religion*, Routledge, Abingdon, 476-491.

Simonsen, Kirsten

- 2010 "Rumlig praksis: konstitution af rum mellem materialitet og repræsentation", *Slagmark: Vendingen mod rummet* 57, 35-47.

Smith, Jonathan Z.

- 1972 "The Wobbling Pivot", *The Journal of Religion* 52, 134-149.

Sterelny, Kim

2004 “Externalism, epistemic artefacts and the extended mind” in: R. Schantz, ed., *The externalist challenge*, Walter de Gruyter, Berlin, 239-254

Østergaard, Jesper

2011 *The Topographic mind: Connecting cognition to landscape in the study of religion – with empirical illustrations from Maratika, a pilgrimage site in Nepal*, Århus.

2012a “Tibetansk buddhisme: Mytologiens fingeraftryk på verden”, *Religion: Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasieskolerne og HF*, 32-36.

2012b “Religionsgeografi: en topografisk religionsvidenskab”, arbejdspapir.