

Diskussion

Religion, videnskab og kildekritik

AF

PETER SCHARFF SMITH

Anna Bjørnsdatter Lindbock kritiserer i *Historisk Tidsskrift*, bind 106, hæfte 1 nogle af mine teoretiske betragtninger over religionens rolle i 1800-tallets moderne fængsler, som de er formuleret i *Moralske hospita-ler: Det moderne fængselsvæsens gennembrud 1770-1870* fra 2003. Kritik og uoverensstemmende tolkninger hører naturligvis med til den almindelige forskningsmæssige debat og arbejdsgang. At jeg har valgt at reagere på Lindbocks artikel, skyldes først og fremmest, at den har et religiøst snarere end videnskabeligt fundament. I det følgende vil jeg gennemgå en række problemer i Lindbocks brug af mit arbejde, problematisere det religiøse element i hendes kritik, samt afslutningsvis kort diskutere forholdet mellem religion og videnskab.

Manglende kildehenvisninger og manglende kilder

Anna Bjørnsdatter Lindbocks artikel består kort fortalt i en præsentation af, hvad undertegnede samt den franske filosof Michel Foucault mener og mente om religionens rolle i 1800-tallets moderne fængsler, og dernæst en afprøvning af, hvorvidt to datidige danske fængselspræsters skrivelser bekræfter eller anfægter disse teorier. Lindbock burde foruden *Moralske hospitalet* også have inddraget min senere artikel »A Religious Technology of the Self: Rationality and Religion in the Rise of the Modern Penitentiary« fra tidsskriftet *Punishment and Society* Vol. 6, 2004:2. Heri behandler jeg netop forholdet mellem religion og rationalitet i 1800-tallets fængsler.

Lindbock lægger sig i store dele af sin artikel meget tæt op ad min bog, endog tættere end læseren umiddelbart får indtryk af. Når Lind-

bock beskriver Foucaults tolkning af religionens rolle i de moderne fængsler, må man således lede forgæves i hendes henvisninger efter de passager i Foucaults arbejde, hvor en sådan teori beskrives.¹ Det er sådan set ikke underligt. Foucault var simpelthen ikke videre interesseret i at diskutere religion i *Overvågning og straf*. Som Jeremy Carette forklarer det i sit værk *Foucault and Religion*: »Foucault's lack of interest in developing his discussion of religious ideas in DP [*Discipline and Punish*, dvs. *Overvågning og straf*] leaves his 'religious question' floating at the boundaries of his work.«² Foucault anerkender i enkelte korte passager religionens tilstedeværelse i forbindelse med de moderne fængsler og konstaterer bl.a., at fangerne i de nye anstalter fik bibler, og at religiøse tjenester var tilgængelige, men dette spiller en perifer rolle i hans analyse.³ I den udstrækning Foucault beskæftiger sig med religion i *Overvågning og straf*, er det først og fremmest som en social praksis og mindre som en ideologi eller tro.⁴ Tilbage står, at Foucault ikke selv forfatter en nøjere teori om religionens rolle i 1800-tallets fængsler. Når Lindbock således skriver, at Foucault »... i sit værk fra 1975, *Overvågning og straf*, [beskrev] religionen som en rationel magtteknologi, der som et avanceret værktøj skulle ensrette og disciplinere de indsatte«, er det ikke korrekt.⁵ Det virker som om, Lindbock på dette punkt benytter en af undertegnede's Foucault-inspirerede læsninger og ikke Foucaults egne arbejder – selvom teksten umiddelbart giver indtryk af det sidste. Jeg foreslår i *Moralske hospitaler* således, at religionen kan anskues »som et værktøj, der kan benyttes til at disciplinere f.eks. indsatte i fængsler«

¹ Lindbock beskriver Foucaults teori om »religionen som en rationel magtteknologi« uden henvisninger til Foucault, jf. Anna Bjørnsdatter Lindbock »Religionens funktion i det danske fængselsystem i 1800-tallet« i *Historisk Tidsskrift* Bind 106 (2006), hæfte 1, s. 93. På de næste sider skriver Lindbock videre om Foucaults arbejde, men uden at henviser til passager, hvor Foucault fremlægger en sådan teori. Rent faktisk stemmer Lindbocks henvisninger overhovedet ikke overens med den kilde, hun anfører, dvs. en udgave af *Overvågning og straf* fra 1994 i en norsk oversættelse fra Det Lille Forlag. De sidetal, Lindbock opgiver, passer derimod med en anden udgave – denne gang en dansk oversættelse – af *Overvågning og straf* fra samme forlag fra 2002 (en udgave til Samlerens bogklub).

² Jeremy R. Carette *Foucault and Religion. Spiritual Corporality and Political Spirituality*, Routledge 2000, s. 126. Se også s. 117 f.

³ Michel Foucault *Discipline and Punish*, Vintage 1995, s. 125. Se også Foucaults omtale af fængselscellen som et sted, hvor både »*homo oeconomicus* and the religious conscience« kunne genoprettes, jf. s. 123. De relevante passager er på s. 138 ff. i *Overvågning og straf*, udgivet på Det Lille Forlag i 2002 (til Samlerens bogklub). Se endvidere Peter Scharff Smith »A Religious Technology of the Self: Rationality and Religion in the Rise of the Modern Penitentiary«, s. 197, i *Punishment and Society*, Vol. 6, 2004:2.

⁴ Carette 2000, s. 110-112.

⁵ Lindbock 2006, s. 93.

og kalder dette »en tolkning der følger Foucaults ånd«. ⁶ Men der er selvfølgelig en væsentlig forskel på at følge Foucaults egen tolkning og på at følge andres Foucault-inspirerede analyser – ikke mindst når det drejer sig om denne verdenskendte franske filosof, der om nogen er blevet udsat for divergerende læsninger.

Andre steder lægger Lindbock sig i passager endnu tættere op ad min tekst – uden at det fremgår. Det er tilfældet i hendes gengivelse af et citat fra fængselspræsten Vilhelm Muncks erindringer og en efterfølgende tolkning, der i artiklen fremstår som Lindbocks egen originale analyse. Vi citerer begge fra Muncks beskrivelse af, hvordan samtlige sagsakter omhandlende den straffede fulgte med ved dennes ankomst til fængslet: »Det var stundom et helt Bjærg af Papir, men det lønnede sig at kunne følge et Forbryderliv fra Begyndelsen og strax af Forhørene at kunne danne sig en sikker Mening om Karakteren...«. ⁷ Lindbock konkluderer herefter, at »[d]isse passager ville for Foucault være glimrende eksempler på, hvordan de kriminelle blev indfanget i et panoptisk samfund, der ikke kun overvågede og iagttog sine borgere, men også ønskede at forme deres karakter«. Munck skrev dermed »... om muligheden for blot ved skriftligt materiale at danne sig en sikker mening om et individ...«. ⁸ Det er en udmærket analyse. Selv skrev jeg tre år tidligere følgende: »For Foucault ville passagen være et udmærket udtryk for, hvorledes forbryderne blev indfanget i et panoptisk samfund, der ikke blot konstant observerede sine borgere, men også formede deres karakter. Munck kunne jo blot ud fra det skriftlige materiale danne sig en sikker mening om personen...«. ⁹ Det er naturligvis fint, at Lindbock følger i mine fodspor, men at hun ikke opgiver kilden, er uheldigt.

Kan man tro på Gud?

Mere selvstændig er Lindbock i sin kritik af mit begreb om selvets teknologi. Hun søger at vurdere Foucaults og undertegnede teorier (dvs. i begge tilfælde undertegnede tolkninger, jf. ovenfor) om religionens rolle i de moderne fængsler ud fra en analyse af to fængselspræsters skrivelser. De to præsters arbejder udgør et meget lille udpluk af det omfattende kildegrundlag, jeg anvender i min undersøgelse. Lindbock finder en række eksempler i to præsters tekster, der understøtter mine

⁶ Peter Scharff Smith *Moralske hospitaler*, Forum 2003, s. 48.

⁷ Smith 2003, s. 252 og Lindbock 2006, s. 99.

⁸ Lindbock 2006, s. 99 f.

⁹ Smith 2003, s. 253.

teoretiske betragtninger. Imidlertid finder hun også en række passager, der efter hendes mening peger i en anden retning. Disse passager illustrerer alle, at de to fængselspræster troede på Gud, og at de ikke arbejdede ud fra »en ren verdslig forståelse«. ¹⁰ Lindbock henviser f.eks. til, at fængselspræsten Hindberg opfattede bønnerne som en forbindelse til Gud, samt at han følte sig kaldet til, »at gøre tjeneste i Guds rige her på jorden«, hvorefter hun citerer en række af hans religiøse bekendelser. ¹¹ Fængselspræsten Munck troede også på Gud. Lindbock citerer bl.a. Munck for en beskrivelse af, hvordan han ved en bestemt lejlighed angiveligt »fik hjælpen fra oven«. ¹² Andre eksempler fremhæver på samme måde Muncks tro på Gud. Lindbock konstaterer derefter, at »Scharff Smiths læsenøgle strider mod præsternes traditionelle tankegang...«. ¹³

Lindbocks kritik består med andre ord først og fremmest i en henvisning til, at de to fængselspræster ikke bekendte sig til et rendyrket sekulariseret samfundssyn, men at de troede på Gud og på eksistensen af overjordiske kræfter. Man må forstå Lindbock således, at denne opdagelse angiveligt betyder, at hvis 1800-tals fængselspræster rent faktisk troede på Gud – og ikke blot bevidst og kynisk anvendte deres religion som en slags »opium for folket« – så ville min teori falde til jorden. Men er undertegnede – og andre fortalere for en eller anden form for sekulariseringsproces – virkelig så vankundige, at vi helt og aldeles har overset, at fængselspræster og talrige almindelige borgere i 1800-tallet rent faktisk troede på Gud og i større eller mindre udstrækning opretholdt en forestilling om eksistensen af noget overjordisk (transcendentalt)? ¹⁴ Svaret er nej. Det fremgår da også talrige steder i mit arbejde, som f.eks. når jeg konstaterer, at filosofen »Benthams ateisme udgjorde ... et væsentligt problem i forhold til hans religiøse samtid«, ¹⁵ samt at »flere af de store filantropiske fængselsikoner var kristne ildsjæle, der selv udlevede en moderne identitetsskabende religiøsitet«. ¹⁶ Jeg beskriver også nøje, hvordan den berømte engelske fængselsreformatør, John Howard, skyldbetyngt påberåbte sig hjælp fra den »evige Gud« og frelser. ¹⁷ Jeg

¹⁰ Lindbock 2006, s. 104. Lindbock bruger formuleringen i sin omtale af præsten Hindbergs gudstro.

¹¹ Lindbock 2006, s. 104.

¹² Lindbock 2006, s. 106.

¹³ Lindbock 2006, s. 107.

¹⁴ En transcendent gudsforståelse indebærer, at Gud opfattes som »a creator external to the perceivable world he creates« jf. opslaget »transcendence« i Allan Bullock, Oliver Stallybras og Stephen Trombley (red.) *The Fontana Dictionary of Modern Thought*, 2. ed., London 1988, s. 869.

¹⁵ Smith 2003, s. 86.

¹⁶ Smith 2003, s. 320.

¹⁷ Smith 2003, s. 79.

udlægger videre ideologien bag de moderne fængsler og forklarer, at den indsatte skulle møde »Gud i sin ensomme celle, og sammen med hans verdslige repræsentant [fængselspræsten] skulle den Almægtige kurere forbryderen for hans syndige laster«. ¹⁸ En formulering der tydeligvis accepterer og rummer præsternes tro på en overjordisk Gud. Lindbocks kritik savner med andre ord belæg i kilderne. Ikke en gang i dag ville man jo kunne skrive om præster i Danmark og forudsætte, at de ikke tror på Gud – det har Grosbøll-affæren i den grad bevist. Som teologen Niels Grønkjær forklarer det, så skabte Grosbøll-sagen så meget opstandelse, fordi den satte »spørgsmålstegn ved troen på eksistensen af en overjordisk Gud og hans for mennesker velindrettede himmerige ... Kan man (virkelig) have en præst, som ikke tror på Gud, eller som i hvert fald siger, at han ikke gør?«. ¹⁹

Det interessante spørgsmål er i denne sammenhæng da heller ikke om denne eller hin person troede på en Gud i himlen, men derimod, hvordan de relevante aktører søgte at anvende det religiøse. For mange af 1800-tallets fængselsreformatorer og fængselspræster var målet, at de »... indsattes kommunikation foregik med deres egen iboende åndelighed og var af en religiøs og individuel karakter. Selvbetragtning, Gud og 'det indre' var ... kodeordene«. ²⁰ Min pointe er således ikke at hverken religionen eller troen på Gud forsvinder i og omkring de moderne fængsler, men at der med overgangen til det moderne samfund sker en afgørende ændring i brugen af det religiøse – en ændring som træder tydeligt frem i fængslets historie: »Det religiøse var i perioden i grove træk fjernet fra lovenes udformning, men religionen ændrede funktion og forsvandt ikke. I 1840'ernes Danmark blev det pludselig væsentligt at styrke fængselspræstens rolle i straffeanstalterne, idet den kriminelle skulle dirigeres mod forbedringen og den moralsk rette vej. Når enhver tænkelig skadelig indflydelse var skåret bort, mødte den indsatte Gud i sin ensomme celle, og sammen med hans verdslige repræsentant skulle den Almægtige kurere forbryderen for hans syndige laster. En funktion, fængselspræster ikke tidligere havde haft – i den udstrækning præster overhovedet havde haft en væsentlig funktion i de danske straffeanstalter«. ²¹ En simpel konstatering af, at fængselspræster både i 16-, 17- og 1800-tallet og formodentlig også i dag, troede og tror på Gud siger i sig

¹⁸ Smith 2003, s. 320 f.

¹⁹ Niels Grønkjær »Den foranderlige Gud«, i Henrik Brandt-Pedersen og Hans Hauge (red.) *Gud efter Grosbøll: religion og samfund*, ANIS 2005, s. 43. Dermed ikke være sagt, at alle præster tror på en overjordisk Gud, som det også fremgår af Grønkjærs bidrag.

²⁰ Smith 2003, s. 134.

²¹ Smith 2003, s. 320 f.

selv ikke noget om den historiske udvikling af religionens anvendelse og funktion. Så må man i stedet se på forskellige gudsopfattelser og former for tro over tid.²² I *Moralske hospitaler* var jeg imidlertid langt mere interesseret i fængselspræsternes brug af religionen end i deres egen specifikke Guds forståelse. Det moderne fængselsvæsens internationale historie giver begrundelsen herfor. Ikke mindst Pennsylvania-modellen og isolationstanken blev implementeret på en næsten identisk facon i forskellige europæiske lande, i en række amerikanske stater, samt i Sydamerika, og fængselspræster arbejdede alle disse steder med at realisere den samme form for individuelle moderne religiøse prægning af de indsatte – uanset disse præsters vidt forskellige kristne kirkelige baggrunde og divergerende trosopfattelser. Denne logiske slutning drager Lindbock ikke, sandsynligvis fordi hun fortaber sig i sit overordentligt spinkle kildegrundlag – to bøger af to danske præster.

Man må i det hele taget spørge sig selv, hvordan det er muligt at formulere en teori om sekularisering med de præmisser Anna Lindbock opstiller – at »fortidens kristne menneske går tabt« inden for en sekulær »tolkningsramme«.²³ Hvis hendes kritik gav mening, måtte vi i samme åndedrag kaste en række af de store sekulariseringsteorier over bord – herunder hvad Max Weber, Marcel Gauchet m.fl. har skrevet om overgangen til det moderne samfund. Deres teorier ville i så fald på samme måde kunne fejes af banen blot med henvisninger til, at præster og talrige andre borgere i 1800-tallet og den dag i dag stadig tror eller troede på en overjordisk Gud. Ligeledes må det 19. århundredes filosofiske diskussioner omhandlende »Guds død« tage sig besynderligt ud inden for rammerne af Lindbocks univers. Uanset at eksempelvis Marx' og Comtes religionsforståelser kan (og bør) kritiseres, så vil det naturligvis være forvrøvlet blot at påstå, at de begik en empirisk brøler og ikke lagde mærke til, at en masse mennesker rundt omkring dem fortsat troede på en Gud i himlen.²⁴

Det er selvfølgelig rimeligt at kritisere ikke blot undertegnede, men også »de store tænkere«, som Weber, Foucault osv., men det kræver en noget mere sofistikeret analyse. Ikke mindst Weber og Gauchet har forfattet omfattende teorier om sekularisering og religiøsitet (som jeg læner mig op ad i *Moralske hospitaler*). Sidstnævnte beskriver f.eks. netop, hvordan religionen med overgangen til det moderne samfund mistede sin status som en strukturerende magt, uden at det religiøse

²² Se Grønkjær 2005 og andre af bidragene i Brandt-Pedersen og Hauge (red.) 2005.

²³ Lindbock 2006, s. 107.

²⁴ Se f.eks. Jes Fabricius Møller »Guds død. Et tema i det 19. århundrede« i Appel, Henningsen og Hybel (red.) *Mentalitet og historie*, Skippershoved 2002, se bl.a. s. 286.

dermed forsvandt.²⁵ Gauchet konkluderer videre, at en proces bort fra en verden organiseret med udgangspunkt i en transcendent religiøsitet betød, at mennesket – også det troende menneske – i højere grad kunne realisere en individuel kommunikation med sin egen iboende åndelighed og dermed en mere personlig søgen efter identitet.²⁶ Denne udvikling afspejlede sig også i de moderne fængsler og ikke mindst i ideologien bag de panoptiske isolationsanstalter baseret på Pennsylvania-modellen.

Har Kristendommen monopol på den endegyldige sandhed?

At Anna Lindbock skyder forbi målet, handler måske om hendes egen dagsorden, der unægtelig ligger langt fra enhver form for snak om sekularisering. Hun ender med at gøre sig til talsmand for en rendyrket religiøs fortolkning, der måske kan have religionsvidenskabelig/teologisk interesse, men ikke har meget at gøre med historievidenskab. F.eks. er det interessant og meget sigende, at Lindbock finder det problematisk, at min teori »afviser kristendommens monopol på den endegyldige sandhed«.²⁷ Jeg har ikke det fjerneste mod religiøse mennesker, men i en historievidenskabelig sammenhæng finder jeg det unægtelig mere problematisk med teorier, der accepterer (frem for afviser) kristendommens monopol på den endegyldige sandhed. At Lindbock senere anfører, at »[e]n klassisk kristen livsanskuelse anfægter« min sekulære teori, har jeg på samme måde meget svært ved at se som et videnskabeligt problem i sig selv.²⁸ Problemet er, at Lindbock identificerer sig med sine kilder – de to fængselspræster – i en sådan grad, at hun overtager deres religiøse projekt og derefter finder det problematisk, at mine teoretiske overvejelser ikke ligeledes er kristne (de er hvad hun kalder »kultur-kristne« frem for »tros-kristne«).²⁹

Religiøse anskuelser og tro på overjordiske kræfter kan naturligvis ikke have forrang i en historisk undersøgelse. Ikke desto mindre var

²⁵ Marcel Gauchet *The Disenchantment of the World*, Princeton University Press 1999, s. 164.

²⁶ Gauchet beskriver, hvorledes »the other« gradvist forlader det rent religiøse domæne og inkorporeres i samfundet og individet. En beskrivelse af fremkomsten af en ny form for subjektivitet kalder Gauchet eksempelvis »... a typical example of reducing religious otherness by transferring the other into the depths of the interhuman relationship«, Gauchet 1999, s. 176. Se også s. 166: »Once we are freed from any external indebtedness ... and forced to face ourselves, the organizing principle turns out to be the other in ourselves...«.

²⁷ Lindbock 2006, s. 107.

²⁸ Lindbock 2006, s. 108.

²⁹ Lindbock 2006, s. 110.

min afhandling et forsøg på at beskrive, hvor væsentlig kristendommen er for det moderne vestlige samfund – båret for dettes skabelse i 17-1800-tallet men også den dag i dag. Dermed ville jeg gøre op med en mere unuanceret beskrivelse af religionens rolle i den moderne verden, som man finder den i mange »traditionelle modernisters« arbejder.³⁰ Med udgangspunkt i arkivalier og kilder fra især Danmark, England og USA, søgte jeg at genindskrive religionen i 1800-tallets fængselshistorie – ikke blot som en art fortidig rest, men som en væsentlig moderne religiøs faktor, der flettede sig sammen med oplysningens ideer. Hvis denne antagelse er korrekt, så »hviler store dele af vores moderne sekulariserede verden måske stadig på en pagt mellem kristendommen og oplysningens rationelle fornuft«.³¹

Forholdet mellem religion og videnskab

Spørgsmålet om forholdet mellem religion og videnskab – og i særdeleshed mellem religionen og den sekulære stat – er overordentlig aktuelt i disse år. Diskussionerne tager i vore dage hovedsagelig udgangspunkt i relationen mellem Vesten og Mellemøsten og sættes på spidsen i debatten om forholdet mellem religiøs fundamentalisme, islamisme og sharia på den ene side og traditionelle vestlige forestillinger om demokrati og retsstat på den anden side. Som Martin Krasnik beskriver det i sin fascinerende rejsebeskrivelse *De retfærdige*, så drog han ud i verden som »ikke-religiøs« og »forbenet demokrat« for at møde »politisk islam«.³² Krasniks opdagelser var ikke decideret opmuntrende og efterlod ham afslutningsvis med »en følelse af håbløshed«.³³ For mange af de mennesker, Krasnik mødte, var religionen simpelthen altafgørende og havde så stor indflydelse på deres verdens- og menneskesyn, at forståelsen mellem dem og den danske journalist var problematisk. Som Jes Fabricius Møller forklarer det, så nåede flere (vestlige tænkere) i løbet af 1800-tallet frem til den løsning, »at videnskab og tro var væsensforskellige tilgange til verden, der begge havde deres berettigelse. Som gensidigt inkommensurable havde de to heller ingen jurisdiktion på hinandens område...«.³⁴ Netop dette princip er udforsket yderligere (eller blot gentaget) af andre, heriblandt den nu afdøde palæon-

³⁰ Vedr. behandlingen af religion og rationalitet i anden fængselsforskning (og tendensen til blot at modstille de to begreber), se Smith 2004, s. 197 ff.

³¹ Smith 2003, s. 321.

³² Martin Krasnik *De retfærdige. En islamisk stafet*, Gyldendal 2005, s. 8 f.

³³ Krasnik 2005, s. 329.

³⁴ Møller 2002, s. 288.

tolog og videnskabshistoriker Stephen Jay Gould. Ifølge Gould, der selv definerer sig som agnostiker,³⁵ behøver der ikke være nogen som helst konflikt mellem religion og videnskab. Ikke at disse to felter kan forenes eller sammenfattes i en syntese, de beskæftiger sig blot med væsensforskellige områder. Gould foreslår i denne ånd at adoptere, hvad han betegner som NOMA-princippet. Dvs., at religion og videnskab udgør to »Non-Overlapping Magisteria« (separate forståelsesområder).³⁶

Der er god mening i at tænke i sådanne principper, så længe man naturligvis accepterer, at forestillingen om den rene objektivitet er en utopi. Max Weber var meget opmærksom på dette forhold, og i sin beskrivelse af moderne rationel handling gjorde han det klart, at en sådan handling altid i større eller mindre udstrækning vil basere sig på en form for værdigrundlag, der ikke i sig selv er rationelt. Selvom videnskaben kan basere sig på rationelle systemer og metoder, så vil disse med andre ord aldrig kunne erstatte moralske og værdiladede overbevisninger.³⁷ Hverken vores samfund, verden omkring os eller vi selv er derfor – eller kan nogensinde blive – gennemført rationelle. Men vi kan forsøge at være bevidste og åbne om vores værdier og holdninger og efterleve NOMA princippet – og som en naturlig følge forsøge, at holde den videnskabelige forskning og debat indenfor en række basale professionelle rammer. At forlange, at videnskaben retter sig ind efter religiøse forskrifter, bør naturligvis høre fortiden til.

³⁵ Dvs. en person, der mener, at der ikke kan opnås sikker viden om en række ting – herunder om der eksisterer en Gud eller ej.

³⁶ Stephen Jay Gould *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, Vintage 2002, s. 5.

³⁷ Se Smith 2004, s. 196. Se også Gould 2002, s. 65 ff, hvor han behandler den tætte kontakt mellem de to områder, som henholdsvis religion og videnskab dækker i hans NOMA-model.